



HAL
open science

La démocratie : pouvoir constituant ou auto-institution ?

Sébastien Chapel

► **To cite this version:**

Sébastien Chapel. La démocratie : pouvoir constituant ou auto-institution ?. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015. Français. NNT : 2015PA010539 . tel-01798103

HAL Id: tel-01798103

<https://theses.hal.science/tel-01798103>

Submitted on 23 May 2018

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

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

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne

UFR de Philosophie

Thèse

Pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris I

Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Sébastien Chapel

Titre :

La démocratie : pouvoir constituant ou auto-institution ?

Décembre 2015

Sous la direction de M. le Professeur Jean-François Kervégan

Jury :

M. Sandro CHIGNOLA, Professeur à l'Université de Padoue

M. Raphaël GÉLY, Professeur à l'Université Saint-Louis de Bruxelles

Mme. Judith REVEL, Professeur à l'Université Paris I- Panthéon-Sorbonne

M. André TOSEL, Professeur honoraire à l'Université de Nice Sophia-Antipolis

A Alain, Olimpia et Francesca, ma gratitude infinie.

Cette thèse leur est dédiée.

La démocratie : pouvoir constituant ou auto-institution ?

Résumé

Comment repenser la démocratie dans sa dimension la plus substantive (au-delà de la forme-Etat) sans retrouver le noyau théologique du concept de représentation politique (*repräsentation*) et/ou l'impasse du sujet infini (« *dèmos total* »)? Ce travail propose d'apporter un éclairage nouveau à ce problème en mettant en rapport les lectures dellavolpienne et opéraïste de Marx avec la reformulation ontologique du problème politique telle qu'elle se trouve énoncée (partiellement) par Antonio Negri et (de manière bien plus complète) par Cornelius Castoriadis. L'apport majeur de della Volpe et de l'opéraïsme consiste en effet à voir entrevu (quoique séparément, tel fut le signe commun de leur échec respectif) la portée ontologique de la critique marxienne de la dialectique (pour le premier) et (pour le second) la politicalité intrinsèque de la loi de la valeur léguée par Marx, double mouvement que Castoriadis réunit pleinement en déterminant les implications politiques issues de la relativisation « linguistique » de l'ontologie unitaire et, plus précisément, la possibilité d'une forme radicalement démocratique de représentation (« collectif anonyme »), pensée dans l'élément irréductible de l'imaginaire social (et de la pluralité).

MOTS-CLÉS : Praxis - Démocratie - Politique - Lutte de classes - Dialectique - Idéalisme - Matérialisme historique - Capitalisme - Pouvoir constituant - Institution - Etat - Valeur - Représentation - Ontologie - Puissance - Pouvoir - Déterminité - Identité - Histoire - Totalité - Social - Imaginaire radical - Multitude - Collectif anonyme – Autonomie - Immanence

Summary

How can one rethink democracy in its most substantive dimension (beyond the form of the State) without finding the theological core of the concept of political representation (*repräsentation*) and/or the stalemate of the infinite subject? This work intends to bring a new perspective to this problem by considering in relation the dellavolpian and the "operaist" interpretation, with the ontological reformulation of the political problem such as it was formulated (partially) by Antonio Negri and (much more completely) by Cornelius Castoriadis. The major contribution of della Volpe and of "operaism" indeed includes (while separately, as was the common sign of their respective failures) a glimpse of the ontological significance of the Marxian criticism of the dialectic (for the first) and (for the second) the intrinsic "politicality" of the Law of Value bequeathed by Marx, double movements that Castoriadis reunites entirely in determining the political implications arising from the "linguistic" relativisation of the unitary ontology and, more precisely, the possibility of a radically democratic form of representation ("anonymous collective"), considered in the irreducible element of the social imagination (and of plurality).

KEY-WORDS : Praxis - Democracy - Class struggles - dialectic - idealism - capitalism - Constituent power - Institution - State - Value - Historical materialism - Representation - Ontology - Potency - Power - Identity - History - Totality - Society - Radical imaginary - Creation - Multitude - Anonymous collective - Autonomy - Immanence.

SOMMAIRE

Introduction générale

Première partie. La praxis, noyau vivant du marxisme : une lecture ouvriériste de Marx, au-delà de Marx

Chapitre premier. Le renversement copernicien de la loi de la valeur

I-1 La critique de la rationalisation (Panzieri)

I-2 Marx, fondateur d'une « science ouvrière » du capital : la relecture trontienne

Chapitre deux. La critique des philosophies de la praxis

II-1 La réception manquée de Marx en Italie

II-2 L'échec du projet sartrien

Chapitre trois. La lutte des classes, noyau de la science marxiste : du *Capital* aux *Grundrisse*.

III-1 Della Volpe, inspirateur du paradigme opéraïste ?

III-2 Retour à la praxis

Seconde partie. Pour une histoire politique du capital

Chapitre premier. Une nouvelle méthode d'exposition

I-1 La méthode compositionniste

I-2 La classe ouvrière, sujet historique du développement capitaliste

Chapitre deux. La praxis, par-delà la classe ouvrière (Negri)

II-1 Déclin de la classe ouvrière, crise épopéale de la valeur

II-2 Le capitalisme immatériel ou le crépuscule de la valeur

Chapitre trois. La méthode compositionniste dans ses limites

III-1 Retour sur la théorie sartrienne des ensembles pratiques : histoire, collectif, groupe

III-2 La dialectique *dans* l'histoire : la philosophie gramscienne de la praxis ou le refoulé de la méthode compositionniste ?

Troisième partie. La démocratie, praxis explicite du collectif anonyme

Chapitre premier. Du renversement copernicien à la déconstruction de l'ontologie unitaire.

I-1 La seconde thèse opératoire sur la valeur ou le retour du Sujet *de* l'histoire

I-2 Une critique inachevée de la dialectique

Chapitre deux. Le pouvoir constituant de la multitude ou l'aporie de l'ontologie militante de Negri

II-1 De *Potere operatio* à la *potentia multitudinis*

II-2 La *multitudo*, un sujet introuvable

II-3 La démocratie, « centre absent » de l'ontologie spinoziste

Chapitre trois. La praxis comme auto-institution : l'ontologie révolutionnaire de Castoriadis.

III-1 La critique castoriadienne de la pensée héritée : la vérité comme projet social-historique (de la politique à l'ontologie)

III-2 La société comme auto-représentation du collectif anonyme

III-3 Une refonte radicale du concept de représentation (de l'ontologie à la politique)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Peut-on penser, par-delà les procédures formelles qui la définissent habituellement et sans réduire le peuple au rang de simple organe constitué, une forme substantive de démocratie? Est-il possible de se donner une conception de la praxis qui puisse échapper aussi bien aux métaphysiques du sujet qui tendent à ramener toute visée collective d'autonomie à la venue à soi d'un sujet total *de* l'histoire mais, aussi, aux présupposés théologiques qui n'ont cessé d'accompagner l'histoire du concept de représentation (en subordonnant l'existence politique du peuple à l'acte unificateur et transcendant d'un pouvoir séparé, qu'il soit relié à une définition substantielle du Bien ou que la légitimité de l'acte de représentation renvoie à la fondation exclusivement mondaine du Souverain habilité à l'effectuer) ? La visée totalisatrice exprimée par toute praxis explicite (Lukács parlait d'une « totalité en intention ») peut-elle échapper au spectre de la totalité sans retomber dans les formes pratico-inertes de la médiation et de l'auto-différenciation infinie ? Est-il possible de penser une praxis explicite *sans* « *sujet* » et, corrélativement, une représentation politique immanente de la pluralité qui n'aboutisse à aucune *reductio ad unum* (étrangère, notamment, à l'horizon de la volonté générale rousseauiste et au principe de souveraineté auquel celle-ci demeure fidèle en assimilant l'auto-détermination du peuple à l'unicité du vouloir), qui puisse désamorcer les tensions auxquelles se heurte la philosophie arendtienne de la praxis (où, sitôt institué, l'espace isonomique dans lequel naît l'agir en commun se trouve déchiré entre l'illimitation qu'entrouvre la rupture absolue de son avènement et la nécessité d'un principe normatif-*auctoritas*- suffisamment prégnant pour distinguer le pouvoir de la domination et rendre possible, de la sorte, une fondation effective et durable de la liberté), sans pour autant annihiler l'horizon d'émancipation collective qu'exprime la praxis au nom d'une conception purement symbolique de l'identité du social¹ ou d'un litige prétendument constitutif de l'être-commun, celui du faux-compte par lequel se règle l'attribution des parts qui, selon leur *axia* propre, reviennent à chacune des parties de la société (interprétation à laquelle aboutit, sans

¹ Selon laquelle ressortirait, de la relativisation de l'imaginaire social, l'indétermination radicale du rapport de la société à son identité, d'où résulte la définition du pouvoir démocratique comme ce lieu vide et inappropriable où s'accomplit l'expérience de l'écart, reconnu comme tel, entre l'unité purement symbolique du social et la pluralité indéfinie qui la constitue réellement : voir sur ce point C. Lefort, « *Permanence du théologico-politique* » dans *Essais sur le politique*, Seuil « Points-Essais », Paris, 1986, pp.275-329

renoncer à l'idée d'une politicalité « essentielle » du social, une certaine tentative marxisante pour dépasser l'idéalisme « impolitique » sous-jacent aux conceptions du prolétariat)²?

Répondre affirmativement à ces interrogations, une fois précisés les écueils auxquels une telle démarche ne peut manquer d'être confrontée, semble relever de la gageure. Pourtant, à défaut de surmonter ces limites qui semblent renvoyer le concept de démocratie aux frontières de la réflexion politique, le présent travail se propose d'apporter un éclairage nouveau aux interrogations fondamentales énoncées ci-dessus et, en empruntant un itinéraire conceptuel inédit, de relativiser les obstacles qu'elles semblent faire surgir. La particularité du cheminement proposé dans les sections suivantes réside d'abord dans le fait qu'il s'appuie principalement sur trois références contemporaines qui, du fait notamment de la position particulière, difficilement identifiable qu'elles occupent dans le champ lui-même marginal des pensées dites de la « radicalité », mais aussi du contexte de leur apparition et de leur réception³, apparaissent encore aujourd'hui comme des pensées « mineures » n'ayant pas fait à ce jour l'objet d'une attention suffisante de la part des commentateurs. Elle réside ensuite dans la mise en rapport de ces mêmes pensées qui, malgré l'horizon commun qui unit leurs problématiques respectives, n'ont jamais été rapprochées ni n'ont cherché de leur propre initiative à croiser ou à confronter explicitement leurs approches. Les sections suivantes, ainsi, articuleront et mettront en perspective la relecture opéraïste de Marx telle qu'elle s'est développée dans le « laboratoire italien » des années soixante et du début des années soixante-dix avec l'ontologie politique d'Antonio Negri (qui, étrangement, n'a jamais été reliée à l'opéraïsme alors même qu'elle s'éclaire de manière déterminante, quoique non exclusivement, à partir de celui-ci) et de Cornelius Castoriadis dont la critique radicale de Marx, d'une part, vient compléter paradoxalement la refonte opéraïste de la loi de la valeur⁴ et dont la déconstruction de l'ontologie héritée à partir du concept d'imaginaire radical⁵, d'autre

² Voir J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Ed. Galilée, Paris, 1995, p.27 : « L'institution de la politique est identique à l'institution de la lutte des classes. La lutte des classes n'est pas le moteur secret de la politique ou la vérité cachée derrière les apparences. Elle est la politique elle-même, la politique telle que la rencontrent, toujours déjà-là, ceux qui veulent fonder la communauté sur son *arkhè*. »

³ Pour deux d'entre-elles celui de la dernière grande crise politique du capital liée au dernier cycle de luttes d'usines de la fin des années soixante qui, en entraînant le déclin du régime industriel d'accumulation, précipita le déclin de la classe ouvrière puis le reflux massif de la pensée marxiste à laquelle ces pensées ont été identifiées.

⁴ Ce point sera abordé plus spécifiquement dans la troisième et dernière section (premier chapitre) de notre enquête.

⁵ Par ontologie héritée, nous entendons, avec Castoriadis (mais aussi Negri) l'identité absolue ou essentielle entre l'Être et le Savoir et, plus précisément, entre être et déterminité (*peras, bestimmtheit*), sous jacente selon ces deux auteurs à toute la pensée occidentale depuis Platon (Spinoza figurant selon Negri, l'anomalie sauvage de la philosophie occidentale à laquelle doivent être reconduites des pensées telles que celles de Machiavel ou Marx qui ont reconnues le caractère constituant de la praxis sans réfléchir les implications).

part, retrouve sur certains points déterminants la pensée post-opéraïste de Negri, notamment lorsque, dans *L'Anomalie sauvage*, la réinscription de l'ontologie de la *constitutio* dans l'horizon immanent et versatile des puissances modales finies se trouve rapportée à la découverte (dans le *Tractatus*) de la dimension radicalement créatrice de l'imagination collective⁶. Quelles sont les raisons principales qui justifient de réunir ces trois conceptions lorsque l'on se met à la recherche d'une alternative à la quadrature du cercle à laquelle toute définition substantive de la démocratie se trouve presque toujours réduite ? La première est qu'elles visent à faire aboutir le « court-circuit théorique » (Balibar) qu'a représenté la critique politique du travail léguée par Marx⁷ et, en donnant une détermination positive au bouleversement induit par la remise en cause des distinctions fondamentales sur lesquelles s'est fondée la conception classique de la politique (Etat/société civile, public/privé), à la repenser sur un terrain d'immanence radical qui puisse échapper aux forces de réinscription « verticalisantes » que le marxisme (ainsi que, dans une certaine mesure, l'opéraïsme) n'a jamais été capable de conjurer. En effet, si ces trois approches échappent (ou ont tenté d'échapper, plus que les autres) aux effets ambivalents de la critique marxiste de la politique, sans non plus souscrire aux conceptions non marxistes de la praxis (on pense notamment à Arendt, chez qui la distinction entre social et politique restreint fortement la portée de sa redéfinition du principe instituant⁸), c'est parce qu'elles ne se contentent pas de récuser les interprétations scientistes de la pensée de Marx (qu'elles relèvent d'une relecture platement économiste ou qu'elles en fassent la voie d'accès au « continent histoire ») : en effet, par-delà même les « philosophies de la praxis » qui, avant elles, ont pourtant saisi la conception matérialiste comme auto-critique immanente de l'histoire, ces trois pensées ont d'abord pour caractéristique commune d'évacuer complètement la dialectique en pointant, chacune à leur manière, l'impossibilité d'isoler en elle un noyau rationnel susceptible de lier ensemble

⁶ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, tr. F. Matheron, PUF « pratiques théoriques », Paris, 1982, p.170 : « (...) l'imagination représente le champ dans lequel émerge la nécessité d'un renversement d'ensemble de la métaphysique de Spinoza (...) L'activité imaginative conquiert un statut ontologique. Non certes pour confirmer la vérité de la prophétie, mais pour renforcer celle du monde et la positivité, la productivité et la socialité de l'action humaine. »

⁷C'est-à-dire la découverte que le rapport *immédiat* entre le propriétaire des moyens de production et le producteur immédiat recèle « le secret le plus profond » de l'édifice social en ce qu'il représente la base de la forme politique que prend le rapport de souveraineté/sujétion c'est-à-dire de chaque forme spécifique d'Etat : voir E. Balibar, « Le prolétariat insaisissable » dans *La crainte des masses*, Ed. Galilée, Paris, 1997, p.237

⁸ Distinction qui fait l'objet de critiques conjointes de la part de Negri et Castoriadis : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, tr. E. Balibar, F. Matheron, PUF « pratiques théoriques », Paris, 1992, pp. 21-29 ; voir aussi C. Castoriadis, «La "polis" grecque et la création de la démocratie» dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Ed. Seuil « Points-Essais », Paris, 1986, p.366 ; voir aussi C. Castoriadis, « L'idée de révolution » dans *Le monde morcelé*, Ed. Seuil « Points-Essais », Paris, 1988, à.192-193

l'intelligibilité évolutive et totalisante de l'histoire qui la distingue et l'idée d'une auto-détermination collective vers laquelle fait signe la critique politique du travail léguée par Marx (déconstruction qui chez Negri et plus encore chez Castoriadis aboutit, au-delà de la dialectique, à la remise en cause de l'ontologie unitaire sur laquelle reposent les présupposés onto-théologiques des métaphysiques de la représentation et du sujet et dont la dialectique représente la version la plus achevée)⁹. Il est pourtant exact que la dialectique, dans la pensée marxiste, a puissamment contribué à contester la conception naturaliste des rapports sociaux capitalistes et à exercer, ainsi, un effet de « défétichisation » souvent radical des catégories, contribuant ainsi, comme en témoigne notamment *Histoire et conscience de classe* de Lukács, à entrouvrir une troisième voie entre les philosophies dogmatiques de l'histoire et le désenchantement moderne d'un Max Weber: assumant l'historicité totale du savoir pour dépasser le relativisme auquel condamne la dualité entre le sujet et l'objet que ce dernier, notamment, oppose aux conceptions monistes de l'histoire¹⁰, Lukács s'est en effet servi de la dialectique pour réinsérer le sujet dans l'histoire et, en mettant en lumière le va-et-vient tourmenté qui le rapporte inépuisablement à l'objet, pour redéfinir la philosophie comme expression réfléchie d'une identité en mouvement dont le prolétariat, contradiction vivante du procès historiquement déterminé de réification, serait le centre (il ne peut se maintenir en vie sans nier la condition de pure marchandise à laquelle le destine le capitalisme). Par-delà l'échec final de la tentative lukacsienne qui, incapable de déconstruire le concept de totalité, achoppe sur une alternative ruineuse (le prolétariat redevenant le sujet *de* l'histoire, soit il faut en déduire que les prolétaires connaissent la totalité de l'histoire, soit qu'ils représentent *en soi* une force qui, sitôt exprimée, ne peut que réaliser la « société vraie » ?¹¹), la pensée marxiste a également justifié (on pense notamment aux philosophies italiennes de la praxis – Labriola et Gramsci- ou, dans une toute autre optique, à la *Critique de la raison dialectique* de

⁹ Présupposé commun, notamment, à des pensées aussi éloignées que celles développée par Lukacs dans *Histoire et conscience de classe*, par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* mais aussi, dans une certaine mesure, par Althusser dans « Contradiction et surdétermination » .

¹⁰ Voir sur ce point M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Ed. Gallimard « Folio-Essais », Paris, 1955, p.47 : «Nous mettons l'histoire en forme selon nos catégories, mais aussi nos catégories, au contact de l'histoire, se délivrent de leur partialité. Le vieux problème des rapports du sujet et de l'objet est transformé et le relativisme dépassé, dès qu'on le pose en termes d'histoire, puisqu'ici l'objet, ce sont les traces laissées par d'autres sujets, et que le sujet, l'entendement historique, pris dans le tissu de l'histoire, est par là-même capable d'auto-critique. Il y a donc un va-et-vient de l'un à l'autre qui réduit autant qu'on voudra l'écart du savoir et de l'histoire. Sur ce chemin, Weber s'arrête. Il ne pousse pas jusqu'au bout la relativisation du relativisme (...) Il reste dominé par l'idée d'une vérité sans condition et sans point de vue, et, en regard de ce savoir absolu, de cette pure théorie, notre savoir progressif est dégradé au rang d'opinion (...) Mais une critique plus radicale, la reconnaissance sans restriction de l'histoire comme milieu unique de nos erreurs et de nos vérifications, ne nous feraient-elles pas retrouver un absolu dans le relatif ? C'est la question que Georg Lukács pose à son maître Weber. Il ne lui reproche pas d'avoir été trop relativiste mais pas assez, et de ne pas avoir été jusqu'à "relativiser les notions de sujet et d'objet". »

¹¹ *Ibid.*, p.68-69

Sartre) l'idée que la dialectique représente la méthode requise pour restituer l'intelligibilité du mouvement réel, totalisateur et *détotalisé*, de l'histoire : or ces approches, qui assument pourtant l'idée d'une historicisation radicale de la pensée, se trouvent également invalidées, du fait des contradictions dirimantes auxquelles elles se heurtent, par les trois conceptions mentionnées précédemment. D'où cette première orientation commune qui rapproche l'opéraïsme ainsi que l'ontologie politique de Negri et de Castoriadis: en ramenant à une même critique fondamentale les dérives du marxisme positiviste et des philosophies idéalistes de la praxis, elles posent la nécessité d'aller au-delà de Marx et du marxisme (y compris dans ses versions les plus « historicistes ») pour refonder (en revenant tantôt aux intuitions les plus déterminantes de Marx comme c'est le cas avec l'opéraïsme ou, comme chez Castoriadis, en sortant de l'antinomie entre nécessité et liberté que celle-ci n'aurait jamais surmonté) une praxéologie qui permette de faire ressortir la politicalité intrinsèque du « décentrement » produit par la conception matérialiste en excluant l'idée que l'histoire serait, à partir d'un substrat économique érigé en moteur de l'histoire universelle, d'un Sujet-total voire même d'un procès totalisateur qu'aucune métasynthèse ne viendrait surdéterminer, l'expression d'une réconciliation dialectique en cours entre la liberté et la nécessité.

C'est sur ce point que se signale particulièrement la pensée opéraïste. Loin de se réduire à une réappropriation militante de Marx opportunément dictée par le contexte des luttes des années soixante (dont l'Italie fût l'épicentre) ou encore à une critique des effets de domination produits par la machine autocrate dans le cadre (également daté) de l'usine fordiste¹², elle occupe en effet, dans l'histoire du marxisme occidental, une position charnière qui en fait le révélateur d'un moment de crise majeur dont l'intensité peut être mesurée une fois le projet théorique dont elle est porteuse réinscrit dans le temps plus long de la réception particulièrement originale de la pensée de Marx en Italie (caractérisée par la place centrale réservée au concept de praxis) mais aussi en soulignant le caractère particulièrement fécond de ses limites qui, en effet, permettent de justifier, par-delà la critique de la dialectique, la déconstruction de l'ontologie héritée à laquelle Negri et Castoriadis ont associé le réhabilitation de la démocratie. La position particulière qu'occupe le projet opéraïste dans la constellation des pensées marxistes réside en effet dans l'idée que la dialectique, dans la mesure où elle conduit inexorablement à la penser à partir d'une représentation hypostasiée, dénature complètement l'auto-critique immanente de l'histoire qui constitue le

¹² Explication à laquelle s'en tient notamment Balibar dans la brève note de bas de page où se trouve brièvement mentionnée l'œuvre de Tronti et des opéraïstes : voir E. Balibar, *La crainte des masses, op.cit.*, p.259

noyau vivant de la conception matérialiste. Marx, à rebours de tout ce que le marxisme occidental a pu soutenir, a introduit au cœur des catégories économiques et philosophiques un esprit de scission radical dont l'origine contingente (l'irruption de la classe ouvrière), bien qu'en (bonne) partie recouverte par l'emprise sur sa pensée des préjugés scientistes de son époque, aurait conduit à disqualifier comme irrémédiablement « idéologique » toute perspective revendiquant le point de vue de la totalité, que ce soit sous les traits d'une science pure des formations sociales ou d'un sujet total de l'histoire¹³: seule est « scientifique » l'approche capable de reconduire les lois prétendument naturelles de l'économie ou la logique apparemment irrésistible des processus historiques à l'ordre sans nécessité de la domination capitaliste et au clivage entre classes tel que le révèle non pas l'esprit omniscient du théoricien mais l'apparition contingente d'une force collective nouvelle (la force de travail comme classe ouvrière) qui, pas plus qu'elle ne saurait être identifiée à l'avènement inéluctable d'une visée d'émancipation universelle¹⁴, ne saurait être inscrite, non plus, dans l'histoire éternelle des luttes menées par les classes subalternes en ce qu'elle a symbolisé la forme politique assumée, pour la première fois et peut être la dernière, du conflit entre le haut et le bas de la société (point d'orgue, selon Tronti, de la « civilisation de la guerre » qui a été le trait distinctif la politique moderne)¹⁵. A partir de 1848 (date qui marque selon Tronti la véritable coupure de son œuvre, du fait précisément de la constitution de la force-travail en puissance révolutionnaire¹⁶) la pensée de Marx porterait la marque indélébile de cette reconquête pratique, théorique et émancipatrice de l'histoire, contre les philosophies de l'histoire et

¹³ Voir M. Tronti, *Nous opéraïstes. Le "roman de formation" des années soixante en Italie*, tr. M. Valensi, éditions d'en bas & éditions de l'éclat, 2013, p.90 : « L'universalisme est la vision bourgeoise classique du monde et de l'homme. » C'est ce qui explique notamment la récusation du concept de prolétariat, qui n'apparaît jamais, en effet, dans la littérature opéraïste : voir M. Tronti, *Nous opéraïstes, op.cit.*, p.84 : « La classe ouvrière que nous avons rencontré est une figure du vingtième siècle. Nous ne disions jamais "prolétariat". »

¹⁴ *Ibid.*, p.24 : « La phrase lumineuse de Marx : en s'émancipant, lui-même, le prolétariat émancipera l'humanité tout entière, nous la relisons obscurément ainsi : la classe ouvrière, en agissant pour son propre intérêt partisan, mettra en crise le rapport général du capital. » ; voir aussi M. Tronti, *La politique au crépuscule*, tr. M. Valensi, Ed. de l'éclat, 2000, p.83 : « (...) les ouvriers ne sont pas, n'ont jamais été, une classe générale. D'où leur force et la difficulté, avec cette seule force, de vaincre. Intérêt partiel et non particulier. D'une partie, non pas d'un corps ou d'une catégorie. D'une partie qui est pourtant la représentation centrale pour la longue période de l'histoire, celle du travail humain dans le rapport au capital. »

¹⁵ *Ibid.*, p.28 : « Mouvement ouvrier et histoire moderne capitaliste ensemble ne constituent pas un épisode normal de cette lutte éternelle, ils montrent l'irruption en elle d'un état d'exception, ils symbolisent la forme politique assumée, pour la première et peut être la dernière fois, par le contraste/conflit entre le haut et le bas de la société. Le niveau de cet affrontement a mené la politique moderne à un point de non retour » ; *Ibid.* p.31 : « C'est la lutte de classes qui, la première, traduit la guerre en politique. Pendant tout le dix neuvième siècle, elle a eu la même fonction civilisatrice de la guerre qu'avait eu au cours des deux siècles précédents le *jus publicum europeanum*. Mais le premier droit bourgeois prenait acte de la guerre et la réglait, les premières luttes prolétariennes la remplaçaient et la niaient. »

¹⁶ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, tr. Y. Moulier-Boutang, Ed. C. Bourgois, Paris, 1977, p.153

contre cette « métaphysique moderne » qu'est la science économique¹⁷. Loin d'avoir mis en mouvement les catégories figées de l'économie classique ou d'avoir contribué à faire de la praxis le point focal de la conception matérialiste de l'histoire, la dialectique n'aurait conduit, dans cette perspective, qu'à bloquer et mystifier systématiquement ce retour de la pensée dans l'histoire réelle dont les interprétations les plus pénétrantes de la pensée matérialistes ont saisies à juste titre l'importance déterminante: elle serait la cause fondamentale de l'historicité en trompe l'œil (anhistorique) que ni Marx ni ses successeurs ne sont véritablement parvenus à dépasser, comme si l'intelligibilité de l'histoire ne pouvait se faire jour qu'à la condition de soustraire la pensée hors de celle-ci et de la déployer dans l'ordre vide de l'universel, alors même que la cohérence véritable de toute la critique de Marx ne se comprend qu'une fois rapportée à ce nouveau sujet *dans* l'histoire qu'a représenté le devenir-révolutionnaire de la force-travail : d'où l'idée, d'une part, que *Le Capital* serait la « science ouvrière » du capital et, d'autre part, que ce dernier, appréhendé comme concept scientifique, c'est-à-dire comme totalité déterminée de sphères organiquement reliées entre elles (production, distribution, consommation), n'est advenu historiquement qu'avec l'institution du régime de plus-value relative, en réaction aux premières luttes organisées de la classe ouvrière. En rupture avec la quasi-totalité de la pensée marxiste, la remise en cause radicale de la dialectique a donc été coextensive au « renversement copernicien », constitutif de l'opéraïsme, selon lequel les mouvements objectifs du capital (et les catégories « scientifiques » de la pensée de Marx) doivent être étudiés à partir des mouvements historiques de la classe ouvrière (et non l'inverse¹⁸) : d'où la nécessité d'en déterminer plus précisément le sens afin de comprendre la nature du lien qui unit celle-ci à l'ontologie politique de Negri et de Castoriadis.

La perspective opéraïste doit être reliée, d'abord, à l'histoire italienne de la réception de la pensée de Marx dans laquelle elle s'inscrit pleinement : en effet, l'idée que les catégories matérialistes ne font sens qu'à la condition d'être référées à la praxis comme à leur origine unique, fait directement écho à la définition labriolienne et gramscienne du matérialisme historique comme philosophie de la praxis (définition que l'auteur des *Cahiers de prison*

¹⁷ Voir M. Tronti, *La politique au crépuscule*, *op.cit.*, p.18 : « L'économie a justement revendiqué, depuis son âge classique, la décision de se donner comme science. Elle l'a été. Elle l'est encore. Science première, qui, depuis l'intérieur de la modernité, a pris la place de la Philosophie première. La substance de l'être social y est saisie empiriquement et mesurée quantitativement. *L'homo oeconomicus* c'est l'homme en général. La science économique est une métaphysique moderne. »

¹⁸ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op.cit.*, p.105 : « Nous avons considéré, nous aussi, le développement capitaliste tout d'abord, et après seulement les luttes ouvrières. C'est une erreur. Il faut renverser le problème, en changer le signe, et repartir du commencement : et le commencement, c'est la lutte de la classe ouvrière. »

porte à sa limite pour en faire l'expression du devenir hégémonique de la classe ouvrière). Mais, précisément, l'opéraïsme se distingue aussi de ces interprétations au sens où l'historicisation des catégories est poussée encore plus loin, jusqu'à rompre l'identification de la praxis avec la dialectique qui, sous des formes distinctes, n'a cessé d'être requise par Labriola et Gramsci pour restituer l'intelligibilité des luttes, tantôt sous la forme d'une exposition des tendances contradictoires du système d'accumulation¹⁹, tantôt comme « élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes »²⁰ (synthèse concrète entre la nécessité et la liberté où se détermine le consensus des classes dominées mais aussi les tendances *cathartiques* à son dépassement révolutionnaire). L'origine d'une telle rupture se trouve dans l'une des premières publications (« pré-opéraïste ») de Tronti, consacrée justement à l'histoire de la réception de la pensée de Marx en Italie (article indispensable pour comprendre la genèse de la relecture de Marx exposée quelques années plus tard, dans *Ouvriers et capital*)²¹ : celle-ci aurait conduit, à la suite des critiques répétées adressées aux *Essais* de Labriola et, plus précisément, du fait de la référence persistante à la dialectique (devenue antinomique avec l'orientation historiciste dégagée pour la première fois par la philosophie de la praxis), à la résurgence de nouvelles conceptions idéalistes de l'histoire qu'illustrent notamment la théorie crocéenne du système des distincts ou la métaphysique actualiste de Gentile²². Mais cet article est également crucial pour saisir l'importance décisive des thèses de Galvano della Volpe dont Tronti fut l'élève et qui inspirent explicitement la mise en perspective historique proposée par cette première contribution²³. Plus encore que la critique de l'économie politique classique qui ne suffit pas à

¹⁹ Malgré les réserves adressées à Engels, Labriola ne conserve pas moins la méthode dialectique qu'il adjoint à la méthode génétique : si celle-ci concerne « la recherche, l'investigation et met à jour les aspects "antithétiques", antagonistes de la réalité », la méthode dialectique n'en est pas moins requise pour présenter les résultats de la recherche "génétique" ; par exemple, en ce qui concerne la structure économique capitaliste dans le *Capital*, le "fil conducteur de cette genèse est le procédé dialectique".

²⁰ Voir A. Gramsci, *Cahiers de Prison. Cahiers 10, 11, 12, 13*, tr. F. Fulchignoni, G. Granet, N. Negri, Ed. Gallimard- NRF « Bibliothèque de philosophie », p.50

²¹ Voir M. Tronti, « *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola* » dans *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, tr. personnelle, Milan, Ed. Feltrinelli, 1959

²² Nous reviendrons de manière plus détaillée sur les enjeux et la thèse défendue dans cet article dans le deuxième chapitre de notre première section, précisément consacré à la critique opéraïste des philosophies de la praxis.

²³ Comme en témoigne la conclusion de l'article qui fait de la refondation « scientifique » du marxisme la seule solution à l'alternative autrement ruineuse entre positivisme et philosophie de la praxis et qui, ainsi, fait directement écho à l'opposition dellavolpienne entre science et idéologie : voir M. Tronti, « *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi* », *art. cit.*, p.161 : « L'objectif de Gramsci de trouver une philosophie originale pour le marxisme, également éloignée de l'idéalisme et du positivisme traditionnels, était légitime. Mais il n'a pas été atteint. Et, aujourd'hui, nous nous trouvons confronté à la même exigence de reformuler une définition du marxisme qui soit aussi éloignée de la philosophie de la praxis que du matérialisme dialectique : qui ne se réduise pas à une méthodologie purement technique du savoir et de l'agir humain, et qui ne prétende pas s'achever dans une métaphysique totale ; un marxisme qui se pose, simplement, comme science. »

prendre la mesure des implications ontologiques de la conception matérialiste de l'histoire, la *Logica come scienza storica*²⁴ développe en effet l'idée selon laquelle la portée révolutionnaire de la nouvelle méthode exposée par Marx (équivalente à celle des principes de la science moderne énoncés par Galilée²⁵) ne peut s'apprécier qu'à la condition de mettre en lumière la rupture absolue qu'elle marque avec la dialectique²⁶. Plus précisément, la conception matérialiste renverserait complètement la tendance constitutive de toute la pensée héritée consistant à hypostasier les relations logico-idéelles qu'elle met en avant (*ipostatizzazione*) et, ainsi, à dissoudre le réel dans le mouvement autonomisé de la pensée, tendance que la dialectique porte à sa limite en identifiant absolument le réel et le rationnel (par inclusion totale du premier dans la seconde): tel est le sens du mouvement en spirale entre l'instance de la Matière et l'instance de la Raison que Marx, dans l'*Einleitung* de 1857, aurait opposé au « cercle de cercles » de la méthode dialectique afin de rapporter la pensée à la contingence irréductible de l'histoire (les abstractions déterminées proviennent d'un premier mouvement d'induction, d'où procède, à l'issue d'un travail autonome de la raison, le concret de pensée en tant qu'irréductible au concret-réel)²⁷ et, en faisant aboutir les analyses de jeunesse exposées dans la *Critique du droit politique hégélien*, de substituer à l'universalisme abstrait et circulaire auquel se condamnent toutes les pensées incapables de se mesurer à la contingence de l'histoire, la logique propre à l'objet, saisie au plus près de sa « différence spécifique »²⁸ (des « abstractions déterminées » au « concret de pensée », en lieu et place de la consécration tautologique de l'existant à laquelle, *in fine*, se condamne la dialectique). C'est pourquoi même les interprétations de Labriola ou Gramsci ne pouvaient, sans s'exposer au feu de la critique, réutiliser la méthode dialectique qui, quel que soit le contenu auquel elle se trouve « appliquée », suppose que les principes qui valent dans l'ordre de la matière (multiplicité, principe de non contradiction) se retrouvent soumis à ceux qui ne valent que pour la raison (unité, principe de contradiction)²⁹: aussi longtemps que la méthode dialectique n'est pas rigoureusement distinguée du cercle entre Matière et Raison tel que

²⁴ Initialement intitulée *Logica come scienza positiva* lors de sa première parution en 1950, le titre de l'œuvre principale de Galvano della Volpe fut ensuite renommé *Logica come scienza positiva* lors de sa seconde édition en 1969 (édition à laquelle nous nous référerons par la suite) : G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, tr. personnelle, Editori Riuniti, Rome, 1969

²⁵ Della Volpe qualifie ainsi la pensée de Marx de « galiléisme moral » : voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op.cit.*, p.138 et p.205

²⁶ C'est pourquoi l'analyse menée par della Volpe dans la *Logica* s'en tient à mettre en rapport la *Critique du droit politique hégélien* de 1843 où se trouve exposées les principales critiques de Marx à l'encontre de la dialectique et l'*Einleitung* de 1857, présentée comme la forme aboutie et positive de cette critique (du cercle de cercles de la dialectique au mouvement en spirale entre Matière et Raison)

²⁷ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op.cit.*, pp.169- 205

²⁸ Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, tr. A. Baraquin, Editions Sociales, Paris, 1975, p.45

²⁹ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op.cit.*, p.165

l'expose l'*Einleitung*, le marxisme ne cessera de susciter d'autres tentatives de déconstructions, semblables à celles qui ont fait la notoriété des philosophies de Croce et Gentile, la première réduisant la pensée de Marx au rang de simple « canon empirique d'interprétation »³⁰, la seconde ramenant au contraire le matérialisme historique dans le champ des grandes philosophies de l'histoire (en un tout autre sens que ne le fait Labriola)³¹, comme si chacune des deux n'avait saisi qu'une des deux parties du mouvement en spirale que della Volpe, précisément, rétablit dans sa forme complète (induction « empiriste » d'une part, détermination purement conceptuelle d'autre part). Plus encore que Gramsci (dont l'influence, non reconnue par les opéraïstes, est également incontestable mais moins déterminante selon nous que celle exercée par la *Logica*), la référence à della Volpe est donc cruciale pour saisir, sur fond de critique des philosophies de la praxis, le sens du renversement copernicien accompli par l'opéraïsme³².

Plus encore, elle permet de comprendre l'importance accordée par la pensée opéraïste aux *Grundrisse*³³ : en prolongeant les thèses formelles de la *Logica* (qui s'en tiennent essentiellement aux analyses contenues dans l'*Einleitung* composée en même temps que les *Grundrisse*), les *Manuscrits de 1857-1858* offrent en effet une alternative à l'impasse où conduit, en définitive, l'approche abstraite de della Volpe en ce qu'ils donnent une signification concrète à la genèse des abstractions déterminées et au projet scientifique qui les sous-tend (alternative tout autre que celle proposée par Althusser qui, en effet, reprend à son

³⁰ Voir B. Croce, *Come nacque e morì il marxismo in Italia*, MSEN, p.275, cité par A. Tosel dans *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Ed. TER, Mauvezin, 1991, p.43

³¹ Voir G. Gentile, *La philosophie de Marx*, tr. G. Granel et A. Tosel, Ed. TER, Mauvezin, 1995 : Si le marxisme s'est trompé sur le sens à donner à la pensée de Marx en croyant que le simple renversement de la dialectique hégélienne suffisait à dépasser l'horizon des philosophies de l'histoire, alors qu'il ne fait qu'aboutir à « l'une des plus malheureuses déviations de la pensée hégélienne » (*op.cit.*, p.57), la portée proprement métaphysique de la pensée de Marx, où réside sa véritable originalité, se dégage selon Gentile des *thèses sur Feuerbach*. Nous reviendrons sur ce point important et, notamment, sur l'interprétation contestable qu'en donne Tronti dans son article de 1959

³² Elle n'est cependant quasiment pas reconnue par les penseurs opéraïstes, y compris par Tronti qui, par-delà son premier article, ne met en évidence l'influence des thèses de della Volpe que dans un court mais décisif passage de *Nous opéraïstes* où le lien entre la *Logica* et le renversement copernicien est clairement établi (*op.cit.*, p.29-30) : « Ce qu'il disait était difficile, ce qu'il écrivait encore plus difficile. Mais Galvano Della Volpe démontait, pièce après pièce, sans se préoccuper des obédiences orthodoxes, la ligne culturelle des communistes italiens (...) Cette rencontre fut alors providentielle (...) Ce fut de fait une école de rigueur intellectuelle ascétique, au prix d'un isolement qui n'était que légèrement auto-référentiel. Science contre idéologie, tel est le paradigme. Marx contre Hegel, comme Galilée contre les scolastiques et Aristote contre les platoniciens. Puis nous dépassâmes, largement, aussi ce schéma dans les contenus, en conservant la leçon de méthode. ». Negri, en revanche, ne se réfère jamais positivement à della Volpe, y compris dans sa relecture de l'*Einleitung* et des *Grundrisse* où d'autres références sont mises en avant (notamment Vygotskij) : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, tr. R. Silberman, Ed. L'Harmattan, Paris, 1996, pp.41-43. Nous essaierons de montrer, cependant, pourquoi la référence à della Volpe est déterminante pour comprendre la relecture opéraïste des *Grundrisse*.

³³ Voir notamment A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op.cit.*, p.45 : « Les *Grundrisse* représentent le sommet de la pensée révolutionnaire marxienne ; avec eux s'opère la coupure théorico-pratique qui fonde le comportement révolutionnaire et sa différence tant de l'idéologie que de l'objectivisme. »

compte la définition dellavolpienne du « matérialisme comme science » pour l'infléchir dans une autre direction, non moins aporétique)³⁴. La connexion opératoire entre la relecture dellavolpienne de l'*Einleitung* et les *Grundrisse* montre ainsi que la méthode matérialiste ne peut prendre corps que sous les traits d'une critique *politique* du capital, comme l'illustre le mouvement d'ensemble des deux premiers livres des *Manuscripts* où la détermination des catégories abstraites des économistes classiques (des fonctions universelles de l'argent à l'argent-capital) s'achève dans la définition scientifique du rapport social de production, c'est-à-dire de la *trennung* entre travail vivant (*Nicht Capital*) et travail mort qui, opposant et reliant la force-travail et le capital, concrétise la distinction entre Matière et Raison : en effet, c'est à ce niveau que se marque l'irréductibilité entre la forme dialectique (opposition inclusive) du rapport de production et son contenu qui, à la lumière des thèses de la *Logica*, ne peut que désigner un rapport d'opposition exclusive caractérisé, d'une part, par la domination et la violence exercées par la classe dominante et, d'autre part, par l'*extranéité* (non l'aliénation) d'une force-travail rendue de ce fait étrangère à sa réalité objective. C'est en faisant valoir, au cœur du régime d'accumulation, la perspective irréductible du clivage entre classes, que la démarche scientifique se renverse en une autre méthode d'exposition (*Neue Darstellung*) qui pose les bases d'une science ouvrière du capital (conséquence ultime de la réalité intrinsèquement clivée « découverte » par Marx et que la troisième section du premier livre du *Capital* mettra en application)³⁵. Ainsi, les *Grundrisse* feraient aboutir (tout en les dépassant) les thèses de della Volpe en montrant que *la critique scientifique de l'économie politique ne fait sens, via la déconstruction de la dialectique, que comme critique politique de l'économie classique*, déconstruction qui permet de penser l'histoire dans sa contingence irréductible (scientifiquement) c'est-à-dire, dans la politicalité du rapport antagonique entre classes.

Mais la portée de la lecture opératoire de Marx déborde le contexte italien en ce qu'elle surmonte aussi les écueils sur lesquels se sont brisés certaines des contributions les plus importantes du marxisme occidental, notamment en France où, pour ne pas avoir pris la mesure de la créativité ontologique de la praxis, la révision critique du rapport entre marxisme et dialectique, tant chez Sartre que chez Althusser, s'est effectivement trouvée confrontée à des limites aporétiques, comme si leur échec respectif justifiait par contraste l'idée selon

³⁴ Nous aborderons cet aspect dans le dernier chapitre de notre première section.

³⁵ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op.cit.*, p.121 : « L'argent, c'est le fil noir qui tend comme un arc le commandement du capital, la théorie de la plus-value est le fil rouge qui doit refaire la même opération du point de vue ouvrier, du point de vue du renversement. »

laquelle c'est en revenant à l'historicité de la praxis (à sa politicalité intrinsèque) et en abandonnant toute approche contemplative de l'histoire (qu'elle soit ramenée à la nécessité *sub specie aeternitatis* de son mouvement totalisateur ou qu'elle soit déchiffrée à partir du concept scientifique de mode de production), que le noyau proprement révolutionnaire de la pensée marxiste pouvait être recueilli. Face à la stérilité conceptuelle et herméneutique toujours plus avérée de la méthode dialectique (consacré par la fameuse *dia-mat*), ces deux tentatives ont pourtant proposé une redéfinition critique radicale de la fonction et de la signification qui pouvaient lui être dévolues au sein de la conception matérialiste de l'histoire. La première, portée par le courant althussérien montre, à la suite des thèses de della Volpe³⁶, qu'il n'est possible d'échapper au spectre de l'idéalisme hégélien qu'en récusant *in toto* la dialectique et en faisant ressortir, par contraste, la portée intrinsèquement scientifique de la conception matérialiste de l'histoire, elle-même distinguée de tout économisme³⁷: à distance de la philosophie hégélienne de l'histoire et de l'économie politique classique, la science à laquelle donne jour le concept de mode de production permet de découvrir l'histoire comme ce « procès sans sujet » ou ce « théâtre sans auteur » au sein duquel se reproduisent et s'altèrent les articulations internes entre structures (celles-ci opérant souverainement sur les individus ainsi réduits, à travers les fonctions et les rôles dans lesquelles ils entrent, au rang de supports de structures). Or, cette redéfinition de l'objet du *Capital* s'expose à des critiques de taille, notamment parce qu'elle ne parvient pas à expliciter les présupposés ontologiques de l'horizon purement théorique qu'elle rétablit (nous reviendrons d'ici peu sur ce point précis)³⁸. La seconde voie est celle empruntée par la *Critique de la raison dialectique* : elle consiste non plus à supprimer mais à « retourner » la dialectique contre le schème de la totalité en la rendant coextensive à la praxis et à la totalisation des rapports de négations internes qui, s'ils ne cessent de relier les synthèses consciencielles entre elles, excluent également toute métasynthèse unitaire (qu'elle prenne la forme d'un Esprit objectif ou d'une

³⁶ Voir notamment l'importance qu'accorde Rancière à della Volpe: J. Rancière, « Le concept de critique » dans *Lire "Le Capital"*, PUF « Quadrige », Paris, 1996, pp.111-114 ; voir également l'influence non moins importante de della Volpe sur la relecture de l'*Einleitung* proposée, dans le même ouvrage, par Althusser (bien que celle-ci infléchisse dans une toute autre direction la définition du « matérialisme comme science »): L. Althusser, « L'objet du "Capital" » dans *Lire "Le Capital"* », *op.cit.*, p.266-271

³⁷ Sitôt rapportée à la science des structures que Marx a dévoilé sans en formuler explicitement le concept, l'économie politique n'est plus qu'une « science des conclusions » c'est-à-dire l'équivalent, en langage spinoziste, d'une connaissance du premier genre, incapable de réfléchir pour lui-même son propre objet : c'est sur cette critique originale de l'économie politique que se marque notamment la distinction entre la relecture dellavolpienne de l'*Einleitung* et celle qu'en propose Althusser: voir L. Althusser, « L'objet du "Capital" », *op.cit.*, p.364-365

³⁸ Ce point sera abordé plus longuement développé dans le premier chapitre de notre première section.

conscience collective)³⁹. Tout en conservant le surcroît d'intelligibilité que procure la Raison dialectique par rapport à la Raison analytique, il serait possible, dès lors, de revenir à la liberté concrète de la praxis tout en dégageant, en dehors de tout horizon téléologique de réconciliation, la nécessité translucide de l'histoire : l'apport de la méthode existentialiste à la pensée marxiste permettrait ainsi de redéfinir, comme totalisation détotaillée, l'identité rationnelle et réelle de la liberté et de la nécessité, d'en faire l'indice d'une tension perpétuellement contradictoire (celle de l'histoire en cours) qui ne cesse de séparer la praxis collective d'elle-même⁴⁰. Or, cette refonte « hérétique » de la rationalité dialectique achoppe également sur une aporie de même nature que celle mentionnée plus haut: fait défaut, en effet, l'ontologie qui permettrait de concilier, cette fois-ci, le dualisme entre l'Être et le Savoir posé par tout marxisme conséquent (l'idée de praxis ne fait sens qu'en supposant l'indétermination de la Vérité) et le monisme de la dialectique (en tant qu'elle ne peut juger l'histoire en vérité qu'en la réfléchissant depuis le « lieu » où l'Être et le Savoir se trouvent absolument identifiés)⁴¹, mais aussi entre la dialectique et les présupposés de l'existentialisme. En effet, si la dialectique ne se déploie, dans ce cadre, que dans les univers signifiants du pour-soi (méthode heuristique), comment peut-elle présenter la nécessité rationnelle de chaque moment comme contradiction surmontée du moment antérieur, sans s'étendre, en-deçà de la conscience, à l'organique et à l'inorganique (« renaturalisation »), sans rendre ontologiquement homogènes ces deux dimensions pourtant irréductibles que sont le pour soi et l'en soi⁴²?

Par-delà le contexte des lectures italiennes de Marx, les limites rencontrées par ces deux tentatives hérétiques, permettent ainsi de donner un autre relief au projet opéraïste : ce n'est pas en cherchant à rétablir la portée purement théorique des instruments conceptuels légués par Marx mais au contraire, en faisant ressortir leur dimension intrinsèquement politique et

³⁹ Sur la critique sartrienne du concept de totalité, voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques, Tome 1*, Gallimard, NRF « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1985, pp.161-167

⁴⁰ Tantôt, en effet, la nécessité libre ne cesse de se renverser dialectiquement en libre nécessité rongée par les contre-finalités de la matière ouvrée, tantôt la conquête apocalyptique de la liberté contre le pratico-inerte ne s'institue qu'en organisant la propre dispersion sérielle du groupe jusqu'à ce que la transcendance du Souverain ne porte à sa limite la liquidation des rapports de réciprocité quasi-fusionnels qui seuls lui donnent véritablement consistance mais que le groupe, alors, ne peut réfléchir comme telle.

⁴¹ Le problème de « méthode » que formule l'introduction de la *Critique* (et que Sartre présente comme trait distinctif de la pensée de Marx) ne trouve pas vraiment de solution par la suite : il est même le révélateur des tensions extrêmes qui traversent et travaillent la réflexion inaboutie de Sartre.

⁴² Ce problème ainsi que les implications qui lui sont liées seront examinés attentivement dans le second chapitre de la première section de notre étude. L'examen des apories de la critique sartrienne de la dialectique permettront ainsi de donner au-delà du champ de la

en réinvestissant l'idée de luttes de classes au sens où l'entendait ce dernier⁴³, que les intuitions fondamentales d'Althusser et de Sartre (débarrasser la conception matérialiste de la dialectique pour le premier, remettre la praxis au cœur de celle-ci pour le second) pourront véritablement aboutir et dépasser les apories auxquelles elles se sont exposées faute de ne pas avoir dépassé le cadre rationaliste et contemplatif de la pensée héritée (hypostases). Il sera possible, alors, de substituer au concept impolitique de prolétariat (et aux apories théoriques et conceptuelles auxquelles il ramène)⁴⁴ ainsi qu'à l'histoire en trompe l'œil des lois tendancielle, des ensembles pratiques ou de la « causalité absente » des structures une histoire politique du capital à laquelle les concepts scientifiquement déterminants de sa pensée permettent de donner corps : que devient, en effet, le concept de plus value relative sur lequel s'édifie toute la construction scientifique de Marx sans le récit des premières luttes de la classe ouvrière anglaise dans la troisième section du premier livre du *Capital*⁴⁵?

Encore faut-il préciser qu'il n'est pas non plus possible, à cet égard, de poser le caractère ontologiquement constituant des structures pour se débarrasser du mythe d'un sujet total et accéder à la dimension proprement politique de la pensée de Marx : au contraire, ce n'est qu'en revenant « d'emblée » à ce sujet *dans* l'histoire qu'est la classe ouvrière (au trait d'irrationalité constitutif de la politique) que l'historicité du capitalisme pourra être rendue intelligible (comme histoire politique du capital) et que le concept de praxis pourra être débarrassé des scories idéalistes qui, jusqu'alors, ont recouvert sa signification intrinsèque. Ainsi, Althusser a cherché à montrer que le primat quasi-démiurgique reconnu aux structures pouvait réhabiliter dans sa signification la plus politique l'idée de lutte des classes⁴⁶. En effet, tout en corrigeant la tournure fétichisante de la lecture menée dans *Lire Le Capital*, certains passages importants de la réflexion menée par Althusser dans les années soixante dix insistent sur l'idée que la classe ouvrière ne peut être pensée véritablement comme sujet historique que dans la mesure où la science marxiste des structures historiques déconstruit « en amont » toute

⁴³ Voir K. Marx, *Lettre à Joseph Weydemeyer* du 5 mars 1852 dans *Karl Marx et Friedrich Engels. Œuvres choisies*, Les Editions du Progrès, 1967, p.704

⁴⁴ Voir E. Balibar, « Le moment messianique de Marx » dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF « pratiques théoriques », Paris, 2011, pp.243-264

⁴⁵ La refonte ouvriériste du concept de plus value relative constitue ainsi l'une des deux hypothèses principales avancées par Tronti dans *Ouvriers et capital* pour justifier la redéfinition de la loi de la valeur (voir premier chapitre de la première section de notre étude) mais aussi l'une des pièces maîtresses de l'histoire politique du capital retracée par la méthode compositionniste (voir seconde section).

⁴⁶ Voir L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Ed. Maspero, Paris, 1973, p.29-30 : « La lutte des classes et l'existence des classes sont une seule et même chose. Pour qu'il y ait des classes dans une société, il faut que la société soit *divisée* en classes : cette division ne se fait pas *après coup*, c'est l'exploitation d'une classe par une autre, c'est donc la lutte des classes qui constitue la *division* en classes. Car l'exploitation est déjà lutte des classes. Il faut donc partir de la lutte des classes pour comprendre la division en classes, pour comprendre l'existence et la nature des classes. *Il faut donc mettre la lutte des classes au premier rang.* »

référence possible à un sujet total : c'est parce que l'histoire peut être scientifiquement pensée comme le « théâtre sans auteur »⁴⁷ d'une combinatoire anonyme que la politicalité radicale de la classe ouvrière comme force historique de scission (et non comme universel concret) peut être reconnue comme telle. Or, précisément, cette articulation passe sous silence le problème des « lieux » où ces deux énoncés sont formulés. Comme le mentionne Rancière dès sa contribution à l'ouvrage collectif de 1965 (avant que cet argument ne devienne l'un des axes majeurs de sa rupture avec l'althussérisme), une telle approche ainsi que la fameuse thèse sur la « coupure » à laquelle elle renvoie⁴⁸, laissent en suspens le problème de savoir comment Marx a pu fonder une science de la totalité sociale en rupture avec les conditions d'existence des agents historiques⁴⁹ : si ces derniers ne sont que des supports de structure complètement passif, réduits aux fonctions qu'ils occupent et dans lesquelles ils se trouvent distribués, comment une approche purement scientifique de l'histoire est-elle possible : par quel miracle la conscience du penseur matérialiste pourrait-elle se soustraire au poids absolu des structures et au rôle déterminé, interne au tout, qu'elles lui assignent? Comment peut-on renverser ne serait-ce que de manière purement descriptive (acritique) le plan phénoménal des apparences pour identifier l'expression déterminée d'un rapport social de production dans la forme fétiche de la marchandise? Ce nouveau « blanc » que dégage la lecture althussérienne de Marx s'illustre notamment à travers l'impossibilité d'assigner au terme de *Verkherung* un statut univoque, en ce qu'il peut désigner un mouvement de *renversement* entre le subjectif et l'objectif (critique anthropologique qui fait du règne de l'argent l'expression mystifiée de la puissance humaine et que l'althussérisme cherche à reléguer dans le domaine idéologique des approches préscientifiques des textes de jeunesse, où philosophie, économie politique et sociologie se mélangent indistinctement) ou le mouvement purement objectif d'*inversion* que décrirait scientifiquement le regard souverain du théoricien en montrant que l'argent n'est que la manifestation et la dissimulation d'un rapport social de production qui ne préexiste pas à son expression fétichisée en tant qu'il en est la cause immanente et intransitive (« l'argent est le rapport de production »). Si la thèse de la « coupure » semble résoudre facilement cette ambiguïté en faisant correspondre les deux sens du terme aux deux principales « périodes » de la pensée de Marx, elle ne permet pas, du fait de la réduction objectiviste à laquelle se

⁴⁷ Voir L. Althusser, « L'objet du "Capital" » dans *Lire le Capital, op.cit.*, p.411

⁴⁸ Voir L. Althusser, « Marxisme et humanisme » dans *Pour Marx*, Ed. La Découverte « Poche », Paris, 1996, pp.225-249

⁴⁹ Nous reprenons ici plusieurs éléments d'analyses proposés par Yoshihiko Ichida dans un article important, intitulé : « Les aventures de la Verkherung. A propos de l'ontologie politique de Jacques Rancière », paru dans la revue *Multitude* (n°22) en 2005 : voir le recueil *Politique des multitudes. Démocratie, intelligence collective & puissance de la vie à l'heure du capitalisme cognitif*, Ed. Amsterdam, Paris, 2007, pp. 129-135

trouvent réduits les textes de la maturité, d'expliquer comment peut être dégagé le lieu d'où cette nouvelle conception acritique du social. Ainsi comme le souligne Rancière, « si Marx détermine dans *Le Capital* le lieu de la science et les formes de la scientificité, on peut se demander s'il répond à la question : comment vient-on au lieu de cette science ? »⁵⁰. Cette interrogation met pleinement en lumière le non-dit aporétique sur lequel se referme le projet althussérien : il n'est possible d'apporter à la science matérialiste de l'histoire le concept qui lui faisait jusqu'alors défaut qu'en postulant l'existence d'un « extérieur » inexplicable, qui ne peut être déterminé qu'à la condition de réintégrer la pensée *dans* l'histoire, qu'en ramenant le dévoilement du procès effectif d'inversion non à une simple mystification idéologique (puisque la fétichisation des rapports sociaux participe effectivement d'une nécessité inscrite dans le procès même de réalisation de la valeur) ni non plus au caractère souverain (et inexplicable) de la *Theoria* mais au surgissement d'une subjectivation collective porteuse d'une autre perspective (« extérieure » à la représentation fétichisée de la conscience bourgeoise et pourtant surgie des entrailles de la sphère productive), à laquelle *Le Capital* donnerait une portée systémique (au point d'en oublier précisément l'origine et la nature exactes, qui ne se dévoilent que dans les descriptions les plus « historiques » de la troisième section). Le fétichisme n'est pas seulement la manifestation-dissimulation des rapports de production : comme le souligne Rancière, une fois consommée sa rupture avec l'althussérisme, « ce que le fétichisme dissimule de façon spécifique, c'est le caractère *antagoniste* des rapports de production (...) Elle (la structure du fétichisme) dissimule sa nature *contradictoire*, et cette contradiction est une contradiction de classe. »⁵¹. Si l'althussérisme s'est donc trouvé confronté à l'impossibilité de dégager ce non-lieu de tous les lieux⁵² que suppose la science pure des structures historiques, c'est parce que celle-ci recouvre la perspective historique, ouvrière, qui la rend pourtant possible : l'inversion qu'accomplit la fétichisation de la marchandise ne peut être comprise qu'à la condition de dépasser le concept statique, objectivant de classe et faire de ce dernier, ainsi ramené à sa

⁵⁰ Voir J. Rancière, « *Le concept de critique* » dans *Lire le Capital, op.cit.*, p.198 : « D'une manière générale, à une conception historiciste, conception qui accompagne le concept de critique, s'oppose chez Marx une conception qui fonde la science dans une rupture radicale avec les conditions d'existence des agents historiques. Le problème est alors de penser les conditions de cette rupture. Si Marx détermine dans *Le Capital* le lieu de la science et les formes de la scientificité, on peut se demander s'il répond à la question : comment vient-on à ce lieu de la science ? »

⁵¹ Voir J. Rancière, « Pour mémoire : sur la théorie de l'idéologie » dans *La leçon d'Althusser*, Ed. Gallimard, Paris, 1974, p.236

⁵² Voir J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Ed. Fayard, Paris, 1983, p.116 : « La science est un phénomène inexplicable. L'idéologie est expliquée, surexplicquée même : fabrication d'imitations, imitation de fabrications, banalité même de la réalité usinière de l'ordre social. La science, elle, est accident, coup de dès improbable dans le jeu réglé des fabrications et des imitations. Elle est l'invraisemblable non-lieu de tous les lieux. »

politicalité intrinsèque, l'expression d'une subjectivation collective irréductiblement historique. C'est en ce sens qu'il n'est pas possible de se servir de la science des structures comme d'un détour cathartique afin d'exorciser le spectre du sujet infini et de revenir à l'horizon antagonique de la lutte : c'est dans le constat d'un double défaut de politicalité et d'ontologisation, d'une incapacité à rapporter les catégories de pensée à la contingence intrinsèque de l'histoire que seule la politique met en pleine lumière (et non la science structurale de l'histoire censée, d'ailleurs, déterminer exhaustivement l'ensemble des formations sociales réelles et possibles) que se révèle la limite commune à son approche ainsi qu'à celle (si différente, pourtant) de Sartre et que peut être dégagée une issue au paradoxe que représente « l'historicité sans histoire » sur laquelle se referment, dans le sillage de Marx, la quasi-totalité des interprétations du matérialisme historique⁵³. L'emprise ruineuse de la dialectique sur les philosophies de la praxis ou celle des présumés scientifiques qui ont pesé sur des générations de penseurs marxistes et, plus fondamentalement l'antinomie entre la liberté et la nécessité à laquelle ramène cette fausse alternative (que la critique castoriadienne de Marx met cruellement en évidence⁵⁴) ne peuvent être surmontées qu'en ramenant le sens du projet légué par Marx au trait d'irrationalité fondamentale qui la traverse, à la politique que le mouvement ouvrier, avec et sans Marx, a rencontré, décliné et, en l'amenant à ses ultimes conséquences, porté à une croissance exponentielle qui parvint à détourner la force des processus objectifs capitalistes et à maintenir provisoirement ouverte la cage d'acier de l'histoire en conjurant l'éternel retour des formes autrement indépassables de la domination des plus forts⁵⁵. Ce qui signifie aussi que ce n'est qu'en déterminant les implications ontologiques liées à la politicalité des catégories structurantes de la conception matérialiste de l'histoire que pourront être dépassées les apories des interprétations idéalistes⁵⁶ aussi bien que celles des variantes objectivistes ou positivistes du marxisme⁵⁷

⁵³ Expression que nous reprenons à E. Balibar : Voir «Le prolétariat insaisissable » dans *La crainte des masses*, *op.cit.*, p.249

⁵⁴ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, Ed. Seuil « Essais-Points », Paris, 1975, pp.82-88

⁵⁵ Voir M. Tronti, *La politique au crépuscule*, *op.cit.*, pp.29-30 : « Le mouvement ouvrier a été le dernier grand sujet de la politique moderne, dont il a provoqué l'"effondrement" avec la "grande crise" de son propre complexe de puissance. Pour le capitalisme, la *Zusammenbruchstheorie*, la théorie de 'effondrement n'a pas fonctionné comme mécanisme économique, mais plutôt comme ordre politique. »

⁵⁶ Telles qu'elles se cristallisent tantôt autour de la définition du prolétariat comme classe universelle réincarnant de plein droit le mythe impolitique de la totalité et de l'identité de l'absolu et du relatif tel que le *représente* le parti d'avant-garde censé accomplir ce qu'il *est* de toute éternité, tantôt dans l'ontologie sartrienne des ensembles pratiques

⁵⁷ Comme en témoignent l'échec des prédictions économiques de la théorie marxiste ou, dans la perspective althussérienne, l'impasse à laquelle aboutit l'idée d'une science de l'histoire, même soucieuse de sauvegarder le primat de la lutte des classes

Comme le montrent les deux hypothèses de relecture avancées par Tronti dans *Ouvriers et capital* (longuement analysées dans la première partie de ce travail, en ce qu'elles posent les jalons déterminants quoique non suffisants, d'une refonte radicale de la loi de la valeur), l'opéraïsme est le seul courant marxiste à avoir autant assumé cette politicit  radicale, quitte à soutenir la nécessité de repenser Marx hors du cadre fixé par sa réflexion afin d'échapper (en poussant à leur limite les aspects les plus novateurs de sa méthode), aux forces centrifuges à laquelle sa pensée se trouve autrement exposée (comment concilier en effet le rationalisme objectiviste qui, dans les textes de la maturité, domine de plus en plus incontestablement avec l'idée d'une historicisation radicale des catégories de pensée?). Ainsi, la loi de la valeur se trouve-t-elle substantiellement remaniée, bien au-delà de la conception quantitative qui n'aboutit qu'à la formulation d'une théorie de l'équilibre général profondément liée au paradigme de la théorie classique⁵⁸. En effet, le « travail nécessaire » fixant la valeur de la force de travail est repensé par l'op ra isme comme un élément dynamique du système (et non comme une quantité fixe) qui, déterminé par les luttes de classes, renvoie les transformations des lois objectives à la constitution de la force-travail en « sujet de rupture du système »⁵⁹ : condensant l'irrationalité intrinsèque de son déséquilibre constitutionnel, il révèle que l'antagonisme a constitué la loi historique du procès de « destruction créatrice » auquel s'est assimilé le développement du capital⁶⁰. Dans la perspective op ra iste, la loi de la valeur n'est donc plus qu'une partie de la loi de la plus-value⁶¹ où s'originent les crises du système, celles-ci devant être comprises non plus dans leur dimension quantitative (crise de disproportion)

⁵⁸ Voir M. Tronti, « Le mot d'ordre : la valeur travail » dans *Ouvriers et capital, op.cit.*, p.275 : « En effet, la loi de la valeur travail, à partir du moment où Marx la pense, devient tout autre chose que ce qu'elle était jusqu'alors. De loi des mouvements de la société capitaliste qu'elle était- loi découverte par la science bourgeoise la plus avancée-, elle devient loi des mouvements de la classe ouvrière, c'est-à-dire moment d'offensive pratique et d'agression matérielle contre la société capitaliste elle-même. »

⁵⁹ Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne » 1992, www.samizdat.net/multitudes, p.2/5

⁶⁰ Negri a non seulement creusé le lien entre Marx et Keynes (  travers la théorie renouvelée de l'équilibre général exposée par ce dernier) mais aussi entre Marx et Schumpeter, ce dernier intégrant autrement la conception marxienne de la crise, également saisie (comme c'est le cas dans la redéfinition keynésienne de la demande effective) dans sa dimension la plus politique à partir, en l'occurrence, du concept de « destruction créatrice » qui rapporte le développement au progrès technique c'est-à-dire aux phases de « recompositions » du pouvoir capitaliste dans et à travers la rationalisation, principal instrument de décomposition de la classe ouvrière . Voir sur ce point, A. Negri, « Marx sur le cycle de la crise » dans *La classe ouvrière contre l'Etat*, tr. P. Rival, Y. Moulier, Paris, Ed. Galilée, 1978, p.87 : « Dans un sens tout schumpétérien, l'innovation devient ainsi la provocation salutaire déterminée par la crise et en cela une réactivation du processus économique, contre et au-delà de l'action antagonique appliquée à la destruction du profit. »

⁶¹ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx, op.cit.*, p.153 : « (...) la subordination de la loi de la valeur à celle de la plus-value fait apparaître l'articulation théorique indissoluble qu'il y a derrière la polémique que Marx mène contre les proudhoniens. Cela veut dire que la théorie de la plus-value montre une seule chose : que (...) le marxisme des *Grundrisse* est (...) le contraire du socialisme (...); le marxisme fait apparaître la loi de la valeur et le socialisme comme des mensonges (...) Le communisme est donc la destruction de la destruction en un même temps de la loi de la valeur, de la valeur même, de ses variantes capitalistes ou socialistes. »

mais sous la double forme d'une « déstructuration et (d'une) restructuration continuelle du cycle de développement capitaliste et, en même temps, comme loi de composition et de décomposition de la classe ouvrière en tant que puissance de transformation »⁶². En mettant en lumière le clivage irréductible qui la « fonde », cette refonte de la loi de la valeur donne jour (notamment dans sa variante trontienne) à une conception réaliste de la classe ouvrière définie, simultanément, comme une « rude race païenne »⁶³ et comme une « aristocratie du peuple »⁶⁴ dont la praxis, en excès sur les luttes économique-corporatives et non moins distincte de toute référence à une « classe générale »⁶⁵, déstabilisa les schémas fondamentaux des théoriciens classiques du principe-souveraineté, jusqu'à remettre en cause la réduction de la politique à l'autonomie (prétendument) substantielle de la forme-Etat⁶⁶. En effet, l'approche de la classe ouvrière à laquelle aboutit la redéfinition opéraïste de la loi de la valeur ne signifie nullement qu'ait été substituée aux variantes les plus théorétiques du projet critique légué par Marx une approche purement historiographique bornée à décrire les cycles de luttes à partir de leurs conséquences directes sur l'organisation productive. Sans jamais ramener les concepts scientifiquement les plus déterminés (et les plus politiquement significatifs) aux tendances fétichisées auxquelles ils ont été souvent réduits, l'opéraïsme a cherché à prolonger les thèses déterminantes d'*Ouvriers et capital* en réinscrivant l'exigence d'intelligibilité totalisante du marxisme dans l'analyse historique des cycles de luttes : véritable concept-pivot autour duquel s'opère le renversement copernicien, le concept de plus-value relative permet ainsi, sitôt découplé de la loi tendancielle à la baisse du taux de profit

⁶² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art.cit.* p.2/5

⁶³ Voir M. Tronti, « Estremismo e riformismo » dans *Contropiano. Materiali marxisti* (n°1), tr. personnelle, Ed. La Nuova Italia, Florence, janvier-avril 1968, p.46 : « Les ouvriers d'aujourd'hui, mais pas seulement, veulent surtout deux choses : travailler peu et gagner beaucoup ; de plus ils veulent le pouvoir pour garantir ces deux conquêtes des flux et reflux auxquels les soumet la domination exclusive de l'intérêt capitaliste. Ils veulent travailler peu parce qu'ils détestent le travail et qu'ils le détestent plus que tout, plus que le patron, parce que le travail, avec eux, joue doublement le rôle du patron, comme exploitation capitaliste et comme idéologie socialiste, comme profit inique du capitaliste individuel et comme profit moyen du capital social (...) Ils veulent gagner beaucoup car ils aiment le bien-être ; ils ont appris du socialisme qu'il est possible d'éliminer la misère et du capitalisme qu'il est possible de bien utiliser la richesse, et ils n'ont aucune intention de renoncer à ces deux promesses profanes ; ils aiment la vie, n'ont rien à faire des consolations ascétiques offertes par les productions intellectuelles et ne savent reconnaître que le bonheur terrestre, vivant de tous les sens humains : ils sont une rude race païenne, sans idéaux, sans foi, sans morale. »

⁶⁴ *Ibid.*, p.135

⁶⁵ Voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op.cit.*, p.134 : « Les ouvriers d'usine, même au moment de leur plus grande croissance, comme ce fut le cas au début des années soixante, n'avaient aucune possibilité de devenir une majorité absolue, pas même de la population laborieuse. Ils étaient alors, ont toujours été, et deviendront toujours plus (...) une minorité de masse. »

⁶⁶ *Ibid.*, p.136 : la classe ouvrière n'a pas représenté une élite mais une aristocratie, « un corps social-politique de gouvernement, de l'intérieur plus que d'en haut », « une légitimité incarnée dans un sujet collectif, non par grâce divine, mais de par son histoire propre », qui « produit du charisme et ne demande pas de délégation, autorité à la place du pouvoir, ni force ni consensus, ni dictature ni démocratie, gouvernants et gouvernés non opposés ni identifiés, par contre en réciproque reconnaissance. »

(qui, pourtant, met en rapport le premier et le troisième livre du *Capital*), de faire ressortir les covariations qui n'ont cessé de relier étroitement, dès les origines de la classe ouvrière (c'est-à-dire du capital au sens scientifique du terme), les transformations de la base matérielle-technique de l'organisation productive avec celles de la forme-Etat et, par conséquent, d'expliquer la généralisation des rapports capitalistes à la lumière des cycles de luttes entre classes (et non à partir du développement prétendument irrésistible des forces productives). Ainsi, au-delà des travaux historiographiques sur le mouvement ouvrier (qui, aussi remarquables soient-ils, ne permettent pas d'accéder à une compréhension plus large de l'histoire du capitalisme), la méthode compositionniste⁶⁷ donne forme à une histoire politique du capital qui, à la lumière de la succession historique des cycles de luttes, repense la « dialectique » désincarnée qu'esquissait prophétiquement le *Manifeste* de 1848 : en retrouvant le même niveau de généralité que celle-ci mais sans abandonner la perspective irréductiblement partielle de la classe ouvrière, elle montre que ce n'est pas le développement irrésistible du capital qui, en homogénéisant la condition ouvrière, en simplifiant l'antagonisme entre classes (et en vertu de la mission définissant l'être propre du prolétariat), *devait* inéluctablement conduire les luttes à se radicaliser⁶⁸ mais, au contraire, que ce sont les luttes de la classe ouvrière qui, historiquement (contingence), ont contraint le capital à se développer, à prendre conscience de lui-même et, ainsi, à rationaliser sous l'effet des crises politiques provoquées par celles-ci, les mécanismes du procès de valorisation, bien au-delà de toute de ce que pouvaient imaginer les prédictions catastrophistes du marxisme originel⁶⁹. L'histoire opératoire du capital, autrement dit, conduit à repenser la révolution sous le concept de lutte des classes et non la lutte des classes sous l'imminence, ontologiquement assurée, de la révolution : en accordant notamment une attention poussée aux phases de reflux du mouvement ouvrier et aux « révolutions passives » du capital (à l'encontre, précisément, des interprétations téléologiques du marxisme orthodoxe)⁷⁰, en montrant aussi que celles-ci n'ont jamais suffi (jusqu'à la crise des années soixante) à contenir les assauts toujours plus

⁶⁷ Celle-ci sera l'objet principal de la seconde section de notre étude.

⁶⁸ On pense bien évidemment à la fameuse phrase de *La sainte famille* expliquant que le prolétariat est ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être.

⁶⁹ L'examen de la méthode compositionniste permet ainsi de contredire en partie (nous verrons en effet que l'échec du projet théorique mené par l'opéraïsme y ramène, quoique non totalement) le constat de Balibar d'un « historicisme anhistorique » constitutif de la pensée marxiste (et de celle de Marx), souvent associé à la thèse d'une simplification et d'une radicalisation du conflit entre classes : voir « Le prolétariat insaisissable » dans *La crainte des masses*, *op.cit.*, p.249-250 : « (...) cette thèse, à son tour, n'est qu'une formulation extrême de ce que j'appellerai l'*historicisme anhistorique* ou l'*historicité sans histoire* de la pensée de Marx (...) Entendons par là que la reconnaissance critique (contre l'économie politique) de l'*historicité du capitalisme* (du fait que le rapport capitaliste n'est ni "naturel" ni "éternel", mais produit d'une genèse déterminée et soumis à des contradictions internes) se paye paradoxalement d'une incapacité à penser et à analyser la propre *histoire du capitalisme*. »

⁷⁰ « Révolutions passives » auxquelles Gramsci fut le premier à accorder une réelle importance.

révolutionnaires de la classe ouvrière, elle permet ainsi de dégager la « dialectique » des luttes entre classes dans sa dimension la plus vivante, à la lumière de ce sujet *dans* l'histoire que fut la classe ouvrière. En établissant que le devenir-usine de la société a été coextensif aux poussées révolutionnaires de la force-travail, l'approche compositionniste semble également donner à la thèse du renversement sujet/prédicat exposée dans la *Critique* de 1843 (point de départ de la lecture dellavolpienne de l'*Einleitung* comme déconstruction des conceptions hypostasiées de la pensée héritée), la signification politique que le concept de « *demos total* »⁷¹ ne permet pas d'explicitier suffisamment, faute d'accéder au « moment machiavélien »⁷² de la lutte des classes (qui n'apparaîtra en pleine lumière à Marx en 1848, date où Tronti situe la véritable « coupure » dans sa pensée : seconde hypothèse de relecture exposée dans *Ouvriers et capital*). Pour autant, en donnant un tel relief à l'antagonisme entre classes, le projet opéraïste retrouve, plus qu'il ne le résout, le problème politique posé par le « court-circuit » constitutif de la pensée de Marx. En effet, si la perspective qu'il dévoile montre que la classe ouvrière a été le sujet historique du développement du capital, si elle souligne, en outre, que chaque recomposition du capital n'a fait que poser les bases d'une crise plus radicale de son commandement, décrivant ainsi la tendance (asymptotique) à la constitution d'une puissance radicale d'émancipation collective (d'abord sous les traits de la classe ouvrière puis, dans la perspective post-opéraïste de Negri, des puissances biopolitiques du commun), elle ne permet pas de comprendre comment, sans rétablir les schémas impolitiques du marxisme « historiciste », elle pourrait ou aurait pu devenir le « sujet » proprement révolutionnaire *du* développement du capital et/ou de son renversement : comme dans la téléologie inversée de Sartre, quoiqu'en un tout autre sens, la praxis mutante que donne à penser la méthode compositionniste ne cesse d'apparaître comme séparée d'elle-même, comme si chaque crise du régime d'accumulation révélait à la fois la politicalité radicale des luttes de la force-travail (au point d'identifier directement, dans les années soixante, le « Prince » à la stratégie spontanément insurrectionnelle de l'ouvrier-masse⁷³) tout en laissant indéterminés le sens de cette politicalité et des formes susceptibles de la concrétiser (de sorte que, si la classe ouvrière a été le « sujet » du développement du capital, le pouvoir n'a cessé de revenir à ce dernier). Cette tension représente, de fait, l'autre fil rouge à partir duquel peut

⁷¹ Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit.*, p.68 : « La monarchie ne peut pas, la démocratie peut être comprise à partir d'elle-même. Dans la démocratie, aucun des moments n'acquiert une autre signification qu'il ne lui revient. Chacun n'est réellement que moment du *demos total*. »

⁷² Voir M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Ed. du Félin « Les marches du temps », Paris, 2004

⁷³ Voir M. Tronti, « Une expérience politique d'un *type* nouveau » dans *Ouvriers et capital*, *op.cit.*, pp.106-112 ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op.cit.*, p.98

être relue l'histoire de l'opéraïsme (et de ses prolongements dans la pensée de Negri), qu'il s'agisse des controverses autour du « parti d'usine » censé, dans les années soixante, relayer les luttes de l'ouvrier-masse, des évaluations relatives au déclin de la classe ouvrière (sur lesquelles Tronti et Negri s'opposent diamétralement)⁷⁴ mais, aussi, des analyses de Negri sur le capitalisme immatériel, où le mouvement déterritorialisant des productions créatrices du commun vient coïncider avec le caractère toujours plus irreprésentable de la puissance intrinsèquement autonome qui s'actualise en elles. L'opéraïsme, en effet, a représenté un triple moment de crise : pour la pensée « classique » dont il soumet les catégories formelles à l'épreuve d'une autre signification de la politique, pour la pensée marxiste qu'il ramène à une politicalité seulement entrevue par Gramsci, mais aussi pour lui-même (crise interne) puisque, même en faisant de la lutte des classes son propre principe, il n'est jamais parvenu à donner corps à l'alternative que dessine en creux l'histoire politique du capital qu'il retrace, retrouvant ainsi, sans le résoudre, le paradoxe historique qui a fondamentalement caractérisé l'histoire du mouvement ouvrier qui, a son acmé, éleva la classe ouvrière tantôt en classe dominante mais non dirigeante, tantôt en classe dirigeante mais non dominante⁷⁵.

En effet, comment, une fois réhabilitée la contingence intrinsèque de la politique à partir des luttes de classes, retourner de la partie au tout (comment articuler l'opposition entre classes à la visée totalisatrice de la praxis révolutionnaire) sans retomber soit dans la métaphysique de la représentation (évolution que l'on retrouve, dans sa version la plus nihiliste, chez Schmitt où la distinction ami/ennemi posée comme critère distinctif du politique⁷⁶ ramène *in fine* à la transcendance vide et irrésistible de « la » décision⁷⁷) soit dans les schémas impolitiques du marxisme (réhabilitation, via la dialectique, d'un parti de l'universel) ? En tant que « civilisation de la guerre » et forme aboutie de la politique moderne, la lutte des classes n'a-t-

⁷⁴ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op.cit.*, p.155 : « Toni soutient le paradigme *eschatologique*, moi j'assume au contraire le paradigme *katèchonique*. Je pense que nous ne pouvons plus dire ou croire qu'il y a une idée linéaire de l'histoire, et donc que, quoi qu'il arrive, nous devons aller de l'avant dans le développement parce que celui-ci impliquera de nouvelles contradictions. Je crois qu'il faut retenir, ne pas laisser s'écouler le fleuve de l'histoire. Il faut ralentir l'accélération de la modernité. »

⁷⁵ *Ibid.*, p.118 : « En Orient, conditionnée par le poids de l'Etat absolu, une classe subalterne s'est faite classe dominante, sans parvenir jamais à devenir classe dirigeante ; en Occident, prise dans les filets de la démocratie libérale, une classe subalterne s'est fait classe dirigeante, sans jamais parvenir à devenir classe dominante. Deux entiers, manquant, chacun, d'une moitié. »

⁷⁶ Voir C. Schmitt, *La notion de politique*, tr. M.L. Steinhauser, Ed. Flammarion « Champs », Paris, 1992, p.91 : « Aussi longtemps qu'un peuple existe dans la sphère du politique, il devra opérer lui-même la distinction entre amis et ennemis, tout en la réservant pour les conjonctures extrêmes dont il sera seul juge lui-même. C'est là l'essence de son existence politique. »

⁷⁷ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, tr. Lyliane Deroche, PUF Léviathan, Paris, 1993, pp.211-212 : « Le pouvoir constituant est la volonté politique dont le pouvoir ou l'autorité sont en mesure de prendre la décision globale concrète sur le genre et la forme de *l'existence politique propre*, autrement dit déterminer l'existence de l'unité politique dans son ensemble. »

elle pas cherché, plutôt qu' à renverser les pouvoirs constitués, à inverser *en leur sein* les rapports de force structurants de la société capitaliste (non plus « le développement à la classe ouvrière et le pouvoir au capital » mais, au contraire, « le développement au capital et le pouvoir à la classe ouvrière », en allant « seulement » au-delà de la forme-Etat qui a spécifiquement rendu possible l'accumulation primitive puis l'essor du capitalisme⁷⁸)? A moins que, comme le montre Negri en soulignant l'horizon d'émancipation absolue paradoxalement ouvert par le cycle des années soixante (qui fut pourtant le chant du cygne de la classe ouvrière), l'opéraïsme n'ait ouvert une alternative radicale à l'ouvriérisme auquel s'en tient Tronti : ne faut-il pas penser, en effet, que la classe ouvrière n'a pas été l'unique sujet de la politique moderne mais a seulement incarné une forme historiquement déterminée de praxis qui n'épuise pas les implications ontologiques de la découverte pratico-théorique d'une extériorité radicale de la force-travail (dégagée au niveau même où elle apparaît, également, comme l'élément le plus intérieur du capital)⁷⁹? C'est pour ne pas avoir reçues de réponse univoque que ces interrogations ont été fatales au premier opéraïsme, comme le montre l'ambiguïté qui affecte déjà les thèses d'*Ouvriers et capital* sur la valeur. En effet, si Tronti insiste surtout sur l'idée que la loi de la valeur dévoile une politicalité en excès sur toutes les catégories de la science marxienne, elles ne laissent pas moins entrevoir, aussi, une autre orientation, idéologique (au sens dellavolpien du terme), où le point de vue apparemment unilatéral de la « rude race païenne » redevient subrepticement l'expression d'une vérité intrinsèque (le plan des apparences que consacre le point de vue de la classe ennemie dissimulant non pas le niveau irréductiblement historique des luttes mais une représentation essentielle que la classe ouvrière détiendrait exclusivement)⁸⁰, comme si la force-travail n'était plus seulement le sujet historique du développement capitaliste (la seule contradiction du capital est la classe ouvrière⁸¹) mais, aussi, le véritable sujet *du* capital, renouant ainsi avec

⁷⁸ Voir M. Tronti, « Estremismo e riformismo », *art.cit.* p.47 ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes, op.cit.*, p.130

⁷⁹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, tr. D-A Canal, Ed. Exils, Paris, 2000, p.261 : « Les luttes prolétariennes constituent- en termes réels, ontologiques- le moteur du développement capitaliste (...) La main d'œuvre est l'élément le plus intérieur, la source même du capital. Dans le même temps, toutefois, elle représente l'extérieur du capital, c'est-à-dire le lieu où le prolétariat reconnaît et identifie sa propre valeur d'usage, sa propre autonomie, et où il fonde son propre espoir de libération. »

⁸⁰ Nous distinguerons ainsi, par la suite, deux thèses opéraïstes sur la valeur : la première, qui ramène la valeur à la plus-value c'est-à-dire (via la critique dellavolpienne de la dialectique) au pur rapport de domination et à l'antagonisme entre classes et la seconde qui, en revanche, tend à hypostasier la forme dialectique du rapport social de production tel qu'il pouvait exister lors de la phase industrielle du régime d'accumulation (lorsque fonctionnaient encore les mécanismes disciplinaires de subsumption réelle de la force-travail) pour en faire, à travers la praxis explicite de la force-travail, l'expression de la venue à soi d'un Sujet essentiel.

⁸¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital, op.cit.*, p.68 : « (...) car la seule contradiction *insoluble* propre au capitalisme c'est la classe ouvrière à l'intérieur du capitalisme : ou plutôt elle le devient à partir du moment où elle s'*auto-organise en classe révolutionnaire.* »

la contradiction anhistorique du mythe prolétarien (la force-travail n'est rien alors qu'elle *devrait être* tout et c'est de cette contradiction que découle son être révolutionnaire ainsi que le *télos* qui, indépendamment de l'action effective de classe, lui est attribué). D'où l'ambiguïté que condense l'idée, axiale dans l'opéraïsme, d'une centralité de la classe ouvrière qui, à la fois, désigne l'origine effective du clivage où s'est accompli, sous sa forme la plus civilisée et la plus progressiste, la politique moderne (la lutte de classe surgit là où se manifeste dans toute sa violence la domination du capital : primat de l'antagonisme et du rapport ami/ennemi) mais aussi le fait qu'il ne peut y avoir, *apriori*, d'autre lutte politique que dans l'usine et sous l'impulsion de la classe ouvrière : la socialisation de la force-travail dans l'usine, là où les ouvriers *font être* le capital en le produisant, est le « cheval de Troie » qui leur permet de devenir sujet collectivement révolutionnaire et, en s'attaquant au cœur des structures du régime d'accumulation, de résoudre dialectiquement la contradiction fondamentale que représente le pouvoir du capital sur toute la société. Tout se passe donc comme si la défétichisation des catégories de la critique scientifique du capital (les luttes entre classes précèdent leur relation structurelle) avait été poussée trop loin et, au lieu de l'éloigner définitivement, n'avait abouti qu'à reformer insidieusement le spectre de la totalité. Si Tronti a récusé cette seconde thèse (ou du moins, a tenté d'y échapper)⁸², elle n'en est pas moins présente dans *Ouvriers et capital*⁸³ et a incontestablement conditionné la double orientation autour de laquelle, durant sa courte histoire, l'opéraïsme ne cessa de se déchirer. Le champ d'immanence que l'opéraïsme a dégagé en découvrant la politicalité intrinsèque du court-circuit théorique de Marx permet-il dès lors, sans revenir au Sujet total de l'idéalisme absolu, d'« englober » (sans le réduire) l'antagonisme auquel elle a été assimilée et de poser les bases d'une conception substantive de la démocratie? Ou bien faut-il réinscrire les luttes dans l'horizon métaphysique de la représentation (la lutte des classes se trouvant dès lors repensée, dans la meilleure des hypothèses, au sein d'une démocratie conflictuelle vouée à institutionnaliser, au nom d'une unité supérieure, un antagonisme politiquement second)? Deux approches irréconciliables ont ainsi tenté de traduire politiquement les effets du « renversement copernicien ». La première d'entre elles, défendue par Tronti (en particulier à la fin des années soixante, dans le cadre de la revue *Contropiano*), renoue avec la dimension la plus « réaliste » des thèses d'*Ouvriers et capital* et avec l'idée selon laquelle les luttes

⁸² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op.cit.*, p.24 : « (...) celui qui a voulu voir dans cette approche une sorte de philosophie de l'histoire avec, en lieu et place de l'Esprit hégélien, le Sujet ouvrier, se trompe. »

⁸³ Comme le montre de manière convaincante F. Berardi dans sa monographie consacrée à l'histoire du mouvement opéraïste : voir F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere operaio. Lavoro, tecnica, movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*, tr. personnelle, Ed. Derive Approdi, Rome, 1998

révolutionnaires de la classe ouvrière, en renversant les rapports de force *au sein* du régime d'accumulation, ont effectivement transformé (mais non altéré) le noyau de la conception classique de la politique : c'est pour avoir ignoré cette vérité première que le réformisme (qui, ignorant l'importance décisive des luttes de classes, se condamne à perfectionner le régime d'exploitation au service de la classe dominante) aussi bien que l'extrémisme révolutionnaire (dont le volontarisme exacerbé illustre, tel un retour du refoulé, l'emprise des schémas idéalistes qu'il prétend dépasser) se rejoignent dans une même cécité qui, historiquement, fut fatale au mouvement ouvrier. Entre ces deux conceptions, la voie trontienne conduit à une redéfinition marxiste de « l'autonomie du politique »⁸⁴, basée sur l'idée que les luttes de classes n'auraient pu altérer les formes bourgeoises de l'Etat (qu'il s'agisse de l'Etat du « laisser faire » ou de l'Etat démocratique du *welfare*) qu'à la condition d'en accepter les présupposés métaphysiques ultimes : « la théologie politique naît du nœud du caractère insoluble, dans la dimension de la seule immanence, du problème politique. »⁸⁵. Cela ne signifie pas un retour aux conceptions substantialistes de l'Etat (entendue dans son acception « bourgeoise », abstraction faite de l'accumulation primitive et du procès d'universalisation du capital, l'autonomie du politique est une utopie complète⁸⁶) ni même à une science qui le repenserait, à partir de la « topique » de 1859, comme une superstructure dont l'autonomie relative pourrait être déduite rigoureusement des caractéristiques de l'infrastructure et, dans sa dimension pratique concrète, comme l'effet (mystérieusement) condensé (dans cette superstructure) des décalages, des blocages ou des conjonctions à travers lesquels s'annonce l'action elle-même déterminée des autres structures sur les rapports entre classes et fractions de classe⁸⁷. La thèse d'une autonomie du politique découle plutôt du triple constat auquel conduit, selon Tronti, la « dialectique » pleinement historique entre la lutte des classes et le développement capitaliste que retrace la méthode compositionniste : d'une part que les ouvriers, en tant que minorité de masse, n'ont jamais pu s'organiser autrement que sous la forme du parti qui, pour ne pas dégénérer, ne pouvait se faire Etat (celui-ci ne pouvant fonctionner, au mieux, que comme instrument de renversement des rapports de force); deuxièmement, que le mouvement ouvrier n'est jamais parvenu, pour des raisons clairement

⁸⁴ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, tr. personnelle, Ed. Feltrinelli, Milan, 1977 : nous reviendrons plus précisément sur les thèses trontiennes relatives à l'autonomie du politique dans le premier chapitre de la dernière section.

⁸⁵ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op.cit.*, p.110

⁸⁶ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, *op.cit.*, p. 20 : « Considérée comme projet politique directement capitaliste, l'autonomie du politique n'est qu'une utopie ; elle est en l'occurrence l'utopie ultime de l'idéologie bourgeoise. »

⁸⁷ Voir N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, Ed. Maspero, Paris, 1982

identifiables, à dépasser le mouvement d'universalisation du capital qu'il a lui-même suscité⁸⁸; enfin, que le devenir-usine de la société a produit des effets ambivalents au sens où, s'il a en partie simplifié l'antagonisme (en généralisant l'organisation productive industrielle), il a également « compliqué » les rapports de force en raison des différenciations induites au sein de la classe dominante (du fait du développement inégal du capital)⁸⁹, mais aussi, parfois, au sein de la force-travail ouvrière (comme l'atteste notamment la phase de l'ouvrier-professionnel, créé par le capital pour diviser la classe ouvrière aux lendemains de la Commune) de sorte que, loin d'être déterminables *apriori*, l'autonomie relative de l'Etat ainsi que son caractère de classe ne s'expliquent qu'à la lumière du degré, historiquement variable, de complexité de ces rapports de forces (aboutissant ainsi à une critique plus fine de la forme-Etat, nullement réductible à la définition qu'en donnait le jeune Marx⁹⁰). Le concept trontien d'« autonomie du politique » ne renonce donc pas à la perspective émancipatrice de l'approche compositionniste, pas plus qu'il ne reproduit l'inversion hégélienne du rapport entre sujet et prédicat qui consacre sous sa forme la plus aboutie l'autonomie substantielle de l'Etat : il montre au contraire que la critique qu'en faisait Marx ne peut s'accomplir en permutant simplement les places, qu'elle ne peut atteindre sa pleine concrétude, c'est-à-dire sa signification intrinsèquement politique, qu'à la lumière d'une autonomie certes relative et variable, mais non moins indépassable du « niveau » où elle produit ses effets propres (c'est-à-dire, en dernière instance, de la forme-Etat) que les cycles de luttes entre classes ont mis en relief (au lieu de la démystifier) et qui, un temps du moins, a donné l'opportunité à la classe ouvrière d'inverser en sa faveur, *sans même devenir classe dominante*, le rapport avec la classe ennemie (ici prennent place les analyses déterminantes consacrées, dans la postface à la

⁸⁸ Dans *Nous, opéraïstes* (*op.cit.*, pp. 119-124), Tronti plusieurs séries de facteurs : l'incapacité de la force-travail à devenir partie autonome par rapport au *Gesamtkapital* ; le manque de force qui a toujours caractérisé les luttes de la classe ouvrière (du fait que l'*homo oeconomicus*, à l'époque moderne, est une donnée plus naturelle que le *zôon politikôn*) ; l'absence de « familiarité, de confidentialité, de rapport de confiance et d'échange avec la dimension de la haute culture » : « la classe ouvrière, à la différence de la bourgeoisie, n'a pas eu à disposition des siècles pour donner naissance, faire grandir et répandre une *Welt-und-Lebensanschauung* » ; enfin, le manque de « foi » : « la lutte ouvrière a fait une histoire, elle n'a pas créé de mythe » ; or « une histoire sans mythe ne dure pas, et surtout, ne passe pas, dans le sens où elle ne prend pas corps dans la conscience des masses, pour devenir un aliment actif pour d'autres luttes plus décisives. »

⁸⁹ C'est l'une des thèses principales avancées dans *Sull'autonomia del politico*, *op.cit.*

⁹⁰ On pense bien évidemment à la définition qu'en donne *Le manifeste du parti communiste*, où l'Etat est présenté comme « le comité qui gère tout les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière » ou encore comme le produit ultime de la division du travail manuel et intellectuel (dans *L'idéologie allemande*).

seconde édition d'*Ouvriers et capital*, au New Deal et à l'histoire du mouvement ouvrier américain⁹¹).

C'est précisément à cette conception que s'oppose résolument la seconde conception de Negri: elle invalide l'interprétation trontienne d'une autonomie du politique, explicitement vidée de tout contenu dès l'avènement de l'Etat-plan qui, à la suite de la crise de 1929 (elle-même présentée, à la lumière de la théorie keynésienne qui inspira l'Etat-plan, comme le contre coup en Occident d'Octobre 1917)⁹², contraignit l'Etat à perdre l'apparence de neutralité que lui conférait jusqu'alors son statut de garant du « laisser-faire » pour domestiquer (en l'institutionnalisant et en le contenant dans les limites des luttes économico-corporatives) le conflit entre classes ; évolution qui conduisit d'une part l'Etat à descendre dans la société civile pour renforcer le pouvoir menacé du capital (quitte à révéler au grand jour l'inanité des distinctions conceptuelles qui fondaient la séparation avec la société civile et légitimaient par contraste la fonction de garant de l'intérêt général reconnue au pouvoir souverain) mais aussi, réciproquement, à élever le capital à la conscience la plus élevée de lui-même et de ses lois (l'Etat devenant ainsi pleinement l'Etat du capital). *Or, ce renversement de perspective tient fondamentalement au fait que les textes opéraïstes de Negri pensent ensemble, au lieu de les opposer, les deux thèses trontiennes sur la loi de la valeur : en assumant le trait eschatologique qui distingue la seconde d'entre elles, ils soulignent que la succession des cycles de luttes ne retrouve pas tant l'horizon indépassable du théologico-politique qu'elle n'a porté le développement du capital au-delà de ses propres limites, jusqu'à faire voler en éclats (avec l'ouvrier-masse) les bases concrètes de sa domination réelle (c'est-à-dire l'organisation disciplinaire assurant l'emprise directe du capital sur la force-travail ainsi que la structuration de la société civile industrielle) et à déclencher une fuite en avant où l'universalisation intensive et extensive de ses structures de commandement, liée à l'extension absolue d'une sphère productive annexant en son sein la vie générique dans sa dimension la plus créatrice (capitalisme immatériel), n'aurait fait que révéler le caractère inassimilable et démesuré des coopérations du « cognitariat » post-fordiste⁹³. Radicalement autonome, la socialisation immanente qu'affirme, hors de la métaphysique du travail abstrait, la force*

⁹¹ Voir les deux principaux articles de la postface à la seconde édition d'*Ouvriers et capital* : « *Marx à Détroit* » et « *La lutte des classes aux Etats-Unis* » (sur lesquels nous reviendrons attentivement, dans le premier chapitre de la dernière section. »

⁹² Voir notamment A. Negri, « *John M. Keynes et la théorie capitaliste de l'Etat en 1929* » dans *La classe ouvrière contre l'Etat*, tr. Y. Moulrier-Boutang, Ed. Galilée, Paris, 1978, pp.25-70 ; voir aussi A. Negri, *La forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, tr. personnelle, Ed. Feltrinelli, Milan, 1977.

⁹³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, op.cit., pp.431-436 ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, tr. N. Guilhot, Ed. La Découverte, Paris, 2004, pp.175-186

productive du commun (comme force-travail abstraite de la valeur) échappe aux alternatives de la pensée politique héritée (elle ne peut être assimilée ni à la multitude des conceptions atomistiques de l'état de nature, ni à cette *factio* juridique qu'est l'unité du peuple, ni à la masse indifférenciée et passive dans laquelle s'anéantissent les singularités⁹⁴), et dégage un horizon d'émancipation absolu d'où ressort, en-deçà de toute médiation, la dimension politique de l'auto-constitution du social⁹⁵. Le point décisif, comme indiqué plus haut, est que cette évolution, qui a conduit de la centralité de la classe ouvrière (et de la dialectique des luttes d'usines) à la puissance immanente du « cognitariat » (et à l'exode déterritorialisant du commun), n'a pris forme, paradoxalement, qu'après que Negri, en rendant indistinctes la première et la seconde thèse sur la loi de la valeur, ait exacerbé les présupposés idéalistes de la seconde, jusqu'à précipiter la crise irréversible du paradigme opéraïste pour réélaborer conceptuellement ses intuitions les plus fécondes sur le terrain de l'ontologie politique. La phase la plus aigüe de cette crise trouve son expression condensée dans les premières analyses consacrées à l'avènement de « l'ouvrier-social » (au début des années soixante dix) qui, en effet, font coexister deux perspectives irréductibles, l'une insistant sur la nouveauté absolue que représente, au-delà de l'usine, le mouvement disparate d'autovalorisation et d'émancipation des valeurs d'usages (annonciatrice, en un certain sens, de la redéfinition post-opéraïste de la multitude)⁹⁶, l'autre réaffirmant la centralité des luttes ouvrières et la nécessité d'une organisation révolutionnaire susceptible d'unifier « tactiquement » des luttes rendues pourtant incommunicables et irréprésentables⁹⁷. Cette tension entre le plan d'immanence infra-représentatif où se redéployent transversalement des luttes qui, inscrites dans l'immédiateté du désir, abolissent tout horizon de transition et l'effet de verticalité produit par une organisation révolutionnaire suspendue au-dessus d'un vide que seul peut remplir l'horizon téléologique d'un sujet total (auquel renvoie précisément la seconde thèse), figure incontestablement l'échec final de l'opéraïsme, révélant au grand jour le caractère inconciliable des deux thèses sur la valeur énoncées alternativement dans *Ouvriers et capital*. Mais, tout en les exaspérant, cette crise a également entamé le dépassement de leurs présupposés les plus idéalistes, que le retour aux intuitions originelles du « renversement

⁹⁴ *Ibid.*, p.8 : « La multitude est une multiplicité de différences singulières. »

⁹⁵ Nous reviendrons plus en détail sur les problèmes que soulève cette dernière assertion, dans le deuxième chapitre de la troisième section.

⁹⁶ Celui-ci, en effet, désigne l'accumulation des luttes sociales sur le terrain de la reproduction, le terrain du non-travail et de la vie.

⁹⁷ Cette tension est particulièrement perceptible dans l'article intitulé « Partito operaio contro il lavoro », paru dans *Crisi e organizzazione operaia* (S. Bologna, P. Carpignano, A. Negri), tr. personnelle, Ed. Feltrinelli, Milan, 1976 : voir notamment les pp.122-143.

copernicien » et, plus particulièrement, aux thèses de della Volpe, permet à son tour d'expliquer. En effet, c'est dans l'écart qui s'ouvre entre la portée fondamentale que ce dernier attribue à l'*Einleitung* (comme renversement des constructions hypostasiées de toute la pensée héritée) et le retour opéráiste, « militant » à la praxis que ressort pleinement la centralité de l'enjeu ontologique dans la critique des concepts structurants de la pensée politique : bien que l'opéraïsme ait en partie surmonté les apories de la *Logica* en montrant que le « mouvement en spirale » qui, dans l'*Einleitung*, permet de rendre scientifiquement intelligible la contingence irréductible du réel, ne s'éclaire qu'une fois mis en mouvement par les luttes de la force-travail, c'est (réciproquement) pour ne pas avoir tiré les enseignements ultimes de la déconstruction ontologique vers laquelle font signe les thèses de della Volpe (où la critique adressée, dans le texte de 1857, à la dialectique et de l'économie politique s'élargit à toute la philosophie héritée) que la conception opéráiste de la praxis s'est à son tour heurtée à des obstacles insurmontables. Ainsi, de même que l'ontologie qui permettrait de ramener la pensée de Marx à la « terrestreté » d'où elle procède fait défaut dans les versions hérétiques de Sartre ou d'Althusser, l'opéraïsme, qui réordonne le projet critique autour de sa politicit-contingence intrinsèques, ne parvient pourtant à l'arracher complètement aux arrière-mondes métaphysiques ressuscités par le marxisme, faute là aussi d'une remise en cause de l'ontologie unitaire : c'est pourquoi, à un second niveau d'interprétation (par-delà la genèse du renversement copernicien), le fil conducteur reliant l'opéraïsme à della Volpe permet surtout de comprendre qu'il n'est possible de déterminer la centralité de la praxis qu'en mettant en rapport la dimension ontologique du problème politique⁹⁸ et la dimension politique du problème ontologique (ce que ne fait pas non plus l'approche trop formelle de della Volpe). C'est à ce niveau, aussi, que se dégage le sens convergent de la démarche post-opéráiste de Negri (et, notamment, la greffe de l'ontologie spinoziste sur le Marx opéráiste des *Grundrisse*) ainsi que celle de Castoriadis (à partir d'une toute autre lecture de Marx) qui, en effet, se rejoignent en présentant la praxis comme le résultat de la déconstruction nécessaire⁹⁹ de l'onto-théologie rationnelle qui depuis, Platon, n'a cessé de reconduire la

⁹⁸ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op.cit.*, p.428 : « Quand nous disons que la théorie politique doit aborder l'ontologie, nous pensons avant tout que la politique ne peut pas se construire de l'extérieur. La politique est un donné immédiat : c'est un champ de pure immanence. »

⁹⁹ Sur ce point, Castoriadis, en assumant remarquablement la totalité des figures les plus contemporaines du pensable, justifie bien plus explicitement que ne le fait Negri la nécessité philosophique d'une telle déconstruction : à cet égard, ses articles sur la portée ontologique des découvertes de la science moderne ou encore l'importance accordée, dans la même optique fondamentale, aux problèmes soulevés par la redéfinition freudienne du rapport entre l'âme et le corps sont déterminants pour comprendre la nécessité d'une telle déconstruction et permettent ainsi d'accorder plus de poids à son ontologie du social et à sa redéfinition de la praxis. Le renoncement de la philosophie contemporaine à assumer cette tâche au profit d'une logique ruineuse

pensée autour de l'identité fondamentale entre être et détermination (*peras, bestimmtheit*)¹⁰⁰, scellée par l'union métaphysique du principe de cognoscibilité, du principe d'existence, du principe d'essence et du principe de valeur (la dialectique n'étant que la forme rationnellement achevée, au sens de la pensée ensembliste-identitaire, de l'ontologie unitaire)¹⁰¹. En effet, le propre de l'institution platonicienne de la philosophie ne réside pas dans le fait d'avoir inauguré l'oubli de l'Être mais, en liquidant ce premier germe d'auto-institution explicite que fut la *polis* athénienne, dans le fait d'avoir disqualifié *apriori* toute résurgence du projet démocratique¹⁰² en consacrant d'abord (comme l'a remarquablement montré Arendt), le divorce entre l'*archein* et le *prattein* (entre ceux qui, au nom de la *Theoria*, commandent sans agir et ceux qui agissent sans savoir)¹⁰³, séparation qu'abolit la praxis où se révèle l'historicité absolue propre à l'agir commun des hommes libres. Les effets politiques de l'ontologie unitaire, après Platon, ont par la suite été réactivés à travers la forme représentative spécifiquement instituée par l'Eglise Romaine¹⁰⁴ mais aussi (et malgré les différences non moins considérables qui les distinguent) à travers la *repräsentation* issue du principe moderne de souveraineté, non plus fondée en référence à une norme substantielle du Bien mais au nom de constructions conceptuelles justifiant, à partir d'une méthode hypothético-déductive (contractualisme) ou dialectique (également hypostasiées), la forme

de spécialisation ou de repli dans l'histoire des doctrines et des systèmes, est l'une des illustrations du reflux de la créativité social-historique et du projet d'autonomie qui lui est intimement associé : voir par exemple C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Ed. Seuil « La couleur des idées », Paris, 1997, p.11 : « La philosophie est prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise de réfléchir toutes nos activités. »

¹⁰⁰ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Ed. Seuil « Points-Essais », Paris, 1975, p.253 ; voir également M. Hardt, A. Negri, *Empire, op.cit.*, p.429 : « La grande tradition métaphysique occidentale a toujours détesté le non-mesurable. De la théorie aristotélicienne de la vertu comme mesure à la théorie hégélienne de la mesure comme clé du passage de l'existence à l'essence, le problème de la mesure a été strictement lié à celui de l'ordre transcendant. »

¹⁰¹ Negri parle à ce propos d'une « transcendance de l'Un » qui, à quelques exceptions notables près, traverse toute l'histoire de la pensée occidentale et Castoriadis d'une « ontologie unitaire » où les termes de repérages institués par le représenter-faire social (*legein*), projetés et confondus avec les termes qu'ils désignent, finissent par occulter l'origine d'où ils procèdent: ainsi le schème de l'identité, sitôt hypostasié, se trouve-t-il représenté comme l'indice d'une unité substantielle, d'une essence (*ousia*) nécessairement soustraite à la temporalité du social et qui, par conséquent, ne peut que le transcender.

¹⁰² Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. La création humaine I (Séminaires 1986-1987)*, Ed. Seuil « La couleur des idées », Paris, 2002, pp. 322-328

¹⁰³ Voir H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, Ed. Calmann-Lévy « Agora », Paris, 1983, p.247

¹⁰⁴ Comme l'a montré C. Schmitt, la théologie catholique ne comporte pas seulement une logique juridique (même si celle-ci est effectivement cruciale, comme l'a souligné Weber) : la logique juridique du catholicisme est éminemment représentative (d'où la puissance politique de la *complexio*) et réside dans le fait que sa structure juridique et représentative comprend le moment « a-rationnel » de la décision, incarnée par la décision personnelle du pape, puis descendant jusque dans la personne singulière de chaque prêtre : voir C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, tr. C. Galli, C. Sandrelli, Ed. Giuffrè, Milan, 1986, p.37 : « La particularité formelle du catholicisme romain se base sur l'effectuation rigoureuse du principe de représentation » (traduction personnelle de la version italienne)

invariablement unitaire, transcendante et substantiellement monarchique (y compris dans ses variantes républicaines-démocratique), du Souverain¹⁰⁵. C'est, enfin, à partir de la même matrice ontologique que s'éclaire l'échec du marxisme, tant dans ses variantes objectivistes (où l'historicité du capital se trouve refoulée au nom de la nécessité inexorable des lois tendanciennes ou à partir d'une déduction *apriori* de la totalité des modes de production possibles¹⁰⁶) que dans ses variantes « subjectivistes » (même quand elle n'est pas réduite à l'affirmation d'un sujet total, l'unification détotaillée des praxis n'est pas moins ramenée au schème hypostasié de la contradiction dialectique –voie sartrienne– comme si celle-ci était irrémédiablement coextensive à toute expérience de subjectivation¹⁰⁷). Plus encore, si l'échec du projet opéraïste requiert que soient dégagées les implications ontologiques du plan d'immanence « découvert » par le « renversement copernicien », celles-ci ne peuvent se réduire aux thèses de la *Logica* qui, malgré la brèche décisive qu'elles ouvrent, ne parviennent pas à remonter à l'origine de la confusion entre Matière et Raison ni à restituer la logique interne qui, presque irrésistiblement, conduit la pensée à substantifier son propre travail de détermination conceptuelle. D'où l'originalité des pensées de Negri et de Castoriadis qui, dans le mouvement même par lequel elles rendent raison de la torsion constitutive de l'ontologie unitaire en perçant le secret de l'identité infrangible qui l'a fondée, justifient la nécessité de réinscrire la pensée, y compris sous ses formes les plus rationnelles, dans une historicité constitutive tout en dégageant l'horizon politiquement « révolutionnaire » auquel aboutit la déconstruction corrélatrice des schèmes les plus structurants de la pensée politique héritée.

¹⁰⁵ Voir A. Negri, *Spinoza subversif : Variations inactuelles*, tr. M. Raiola et F. Matheron, Ed. Kimé, Paris, 1994, p.43 : « (...) la théorie du contrat social a un caractère certes transcendantal (autrement dit, elle est applicable à chaque Etat) mais elle est formellement limitée. Cela signifie en second lieu, que parmi les significations attribuables à cette époque à la notion d'Etat, le concept monarchique, c'est-à-dire le concept d'unité, d'absoluité et de transcendance du titre du pouvoir (et souvent, également, de l'exercice, mais sans une relation univoque) est fondamental (hégémonique et excluant les autres). Je dis monarchique (...) pour souligner la transcendance du pouvoir contre toute conception constitutive, dynamique, participative. A partir de cette base se forment des variantes. Le concept de monarchie est, en effet, le concept de la substance de l'Etat. Il peut donc ne pas être un concept de la forme du gouvernement (...) Il pourra donc exister, pour ainsi dire, une monarchie monarchique, une monarchie aristocratique et même une monarchie démocratique : c'est en ce sens qu'en un siècle Rousseau pourra mener à son accomplissement la théorie du contrat social. »

¹⁰⁶ Voir E. Balibar, « Concepts fondamentaux du matérialisme historique » dans « Lire Le Capital », *op.cit.*, p.455 : le matérialisme historique est défini comme une « science *apriori* des modes de production », comme « une science des modes de production *possibles*, réalisés ou pas dans l'histoire réelle-concrète » : on retrouve l'une des définitions les plus classiques de l'identité entre être et déterminité, selon laquelle une chose est à la condition de pouvoir être déterminée quant à tous ses prédicats possibles (Kant) : voir C. Castoriadis, « La logique des magmas » dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, Ed. Seuil « Essais-Points », Paris, 1986, p.491

¹⁰⁷ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op.cit.*, p.374-375 : « (...) l'essence de la dialectique est un effort suprême de réduire l'altérité en en faisant une modalité de la déterminité, de la détermination logique : la modalité de la contradiction. »

Mais c'est également là où elles semblent se rejoindre que les pensées de Negri et de Castoriadis révèlent les différences majeures qui les séparent. Chez Negri, en effet, la déconstruction de l'ontologie héritée s'accomplit au moyen de la métaphysique spinoziste qui, relue à travers le prisme des thèses de Deleuze et Guattari exposées dans *L'Anti-Œdipe*, pose les bases d'une conception radicalement substantive de la démocratie : rapportée au plan d'immanence absolu où s'affirme la puissance d'autoconstitution infinie de la *multitudo*, elle mettrait irréversiblement en crise les deux formes modernes de la métaphysique de la représentation promues conjointement, à partir de l'ontologie héritée, par l'idéologie bourgeoise du marché et celle du Léviathan développée au même moment par Hobbes¹⁰⁸. En effet, la thèse d'une double fondation de l'*Ethique* et l'identification finale de la *constitutio* avec la puissance expansive de la multitude achèvent, chez Negri, la relecture opératoire des *Grundrisse* et, en les dépouillant de leurs aspects les plus idéalistes, donnent aux deux thèses sur la valeur leur véritable signification : le rapport irréductiblement antagonique entre classes (première thèse) se trouve redéfini comme dualité absolue entre puissance et pouvoir¹⁰⁹, tandis que le préexistence de la classe ouvrière (la force-travail comme « sujet » ontologique du capital) se trouve assimilée, par-delà toute référence à la dialectique du sujet infini, à la puissance constituante et *absolument positive* de la force-travail, la critique de l'ontologie héritée permettant, à la lumière de la productivité créatrice et illimitée des « machines désirantes », de montrer que l'autoconstitution de la multitude n'est pas intrinsèquement synonyme de massification grégaire ni, sous l'effet d'une malédiction de la matière, d'une unification en altérité (pratico-inerte) des praxis¹¹⁰ : la multitude désigne, plus fondamentalement, la tension inépuisable, détotalisée et ontologiquement ouverte qui, s'affirmant des singularités, ne se fige dans aucune forme susceptible, en l'objectivant, d'aliéner le mouvement inépuisable de constitution qu'elle exprime et dans lequel réside sa liberté absolue. Ainsi, en assimilant la démocratie au procès absolument immanent de

¹⁰⁸ Nous reviendrons plus en détail, dans le second chapitre de la dernière section, sur l'importance cruciale des thèses de *L'Anti-Œdipe* dans la compréhension de *L'anomalie sauvage*.

¹⁰⁹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op.cit.*, p.228 : « Pour Spinoza, la société construit en son propre sein ses fonctions de commandement, inséparables du développement de la force productive. Puissance contre pouvoir. »

¹¹⁰ Voir la présentation par Deleuze et Guattari des deux types d'investissements du social (ou les deux pôles du délire en tant que « le délire est la matrice en général de tout investissement social inconscient ») qui, s'ils ne s'excluent jamais totalement (d'où les phénomènes de désinvestissement ou de contre-investissement), ne dégagent pas moins deux directions clairement différenciables (l'une molaire, paranoïaque, fascisante, l'autre moléculaire, schizophrénique et révolutionnaire), qu'aucune réconciliation dialectique ne saurait réduire (car « c'est sur le corps sans organes, en tant que charnière, frontière entre le molaire et le moléculaire, que se fait le partage paranoïa-schizophrénie ») : G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Ed. de Minuit « Critique », Paris, 1972, pp.325-335

constitution du social-historique, le renversement « politique » de l'ontologie héritée auquel procède Negri le conduit à ontologiser à l'extrême la politique : en faisant de la liberté la loi de l'être, il donne une seconde vie à la méthode compositionniste qu'il inscrit, au-delà du déclin de la classe ouvrière, dans la perspective de l'autonomisation d'une puissance de travail qui non seulement se confond avec le tout de la société (du fait de l'indistinction post-moderne entre travail productif et reproductif) mais tend aussi à exprimer *hic et nunc*, sans déperdition, le mouvement absolu d'auto-organisation du réel qu'est la multitude *sub specie aeternitatis*¹¹¹. Or la double relation d'opposition (entre puissance et pouvoir) et de stricte équivalence (entre puissance et liberté) où se manifeste avec le plus de force l'immanentisme radical de Deleuze et Guattari¹¹² a pour autre conséquence de disqualifier en bloc toutes les acceptions possibles du concept de représentation : celui-ci se trouve systématiquement associé à un rapport de disjonction exclusive rejetant la « volonté de tous » hors du champ de la politique dans le mouvement même qui la reconnaît au fondement de l'unité d'action et de volonté représentée par le Souverain¹¹³, qu'elle prenne une forme transcendante (comme dans la théorie hobbesienne du Léviathan), ou transcendantale comme chez Rousseau où la critique de la représentation hobbesienne se fait au nom d'un principe d'unité abstrait (la volonté générale) qui dénature également le principe constituant (puisque celui-ci ne fait sens que par les singularités, comme mouvement absolument immanent de constitution du social)¹¹⁴. Or, en ramenant l'acte de représentation au principe de souveraineté, la voie suivie par Negri n'en laisse pas moins béante l'articulation entre l'horizon « vitaliste » qu'ouvre sa déconstruction de l'ontologie (en posant l'omniversatilité du désir par-delà l'axiomatique du travail abstrait où le rapport de sujétion constitutif de la forme-Etat tire son origine)¹¹⁵ et la portée politique

¹¹¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, pp.259-260

¹¹² Elle se superpose rigoureusement, en effet, à l'opposition entre le moléculaire et le molaire et à la définition du désir comme intrinsèquement révolutionnaire.

¹¹³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op.cit.*, p. 279 : « La représentation est une *synthèse disjonctive* dans la mesure où elle associe et dissocie, connecte et sépare dans un même mouvement. »

¹¹⁴ La critique de Rousseau est l'une des constantes de la pensée de Negri : voir notamment *L'anomalie sauvage*, *op.cit.*, p.134 et pp.226-228 et *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, pp.265-272

¹¹⁵ Negri récuserait certainement l'identification proposée ci-dessus entre la puissance expansive de constitution et de socialisation du désir et le concept de vitalisme, celui-ci se référant plutôt, dans sa perspective, à une réduction naturaliste du concept de vie et donc à une redéfinition contestable, appauvrie, de l'écart entre pouvoir souverain et vie : on retrouverait, alors, les réflexions de G. Agamben faisant le lien entre l'inclusion moderne de la vie (*zōē*) dans le champ du pouvoir et l'*exceptio* érigée en schème structurant du pouvoir souverain (voir *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. M. Raiola, Seuil « La couleur des idées », Paris, 1997, p.36 : l'exception est « la structure originnaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension. »). Or, précisément, l'écart que donne à penser Agamben ne laisse, sous cette forme, entrevoir aucune puissance, aucune instance de libération, contrairement à ce que soutient Negri (voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, tr. J. Revel, Ed. Stock « L'autre pensée », 2006, pp.33-34). Nous maintenons cependant ce terme car il marque la différence entre le concept de sujet auquel s'en tient Negri qui, sur fond de spinozisme (univocité de l'être) et de critique deleuzo-guattarienne des conceptions spiritualistes du désir, ramène la

qu'il lui attribue (la multitude comme l'ensemble des singularités qui forment le « sujet » du pouvoir constituant¹¹⁶) : comment passer de la multitude comme constitution de l'être du social (« multitude-processus ») à la multitude comme auto-détermination explicite (« multitude-sujet ») : comment dégager le principe de cohérence interne qu'implique toute praxis collective sans référer la multitude, par-delà le pur devenir commun qui relie intransitivement les singularités au collectif, à une forme d'auto-représentation (*quid pro quo*) que l'immanentisme radical de l'approche Negri ne peut saisir? Comment celle-ci pourrait prendre consistance si la puissance ne s'inscrit pas dans une forme inéliminable d'inertie, sans redéployer l'historicité du social non dans l'opposition entre pouvoir constituant (immanent, moléculaire, « schizo ») et pouvoir constitué (transcendant, molaire, « parano-fascisant ») mais dans la tension *immanente* (ni dialectique, ni réductible à la productivité intransitive du désir) entre un pouvoir instituant où s'affirme effectivement la créativité du social et un pouvoir institué qui, s'il affirme un principe indépassable de passivité, n'exprime ni la « rechute » inéluctable de la praxis dans la sérialité ni une division originaire du social mais représente d'abord la dimensionnalité commune à partir desquels les individus peuvent se référer à un *nous* et la créativité du social être thématifiée (sous certaines conditions) comme praxis explicite? C'est face au problème soulevé par le caractère irréprésentable de la multitude que ressort l'importance des thèses de Castoriadis¹¹⁷. En effet, celles-ci ne permettent pas seulement d'explicitement rigoureusement l'origine « linguistique » de la confusion métaphysique entre être et détermination (induite irrésistiblement, en effet, par l'usage du *legein* c'est-à-dire du « représenter-dire social », où règne en maître le schème institué de

représentation subjective à n'être que l'effet du désir-puissance (le sujet n'est que le « reste » produit à côté des machines désirantes, la « machine célibataire » consommant leur production sous forme d'intensités) et l'approche castoriadienne qui, au contraire, accorde une importance décisive aux concepts de représentation (phantasmatisation) et de conscience réflexive (tout en leur attribuant, à partir du concept d'imagination radicale, un tout autre sens que celui des philosophies idéalistes ou existentialistes). Ainsi spécifiée, cette différence de perspective permettra notamment de justifier pourquoi Castoriadis saisit plus rigoureusement, autour du concept-pivot d'imagination radicale, le sens du passage entre auto-aliénation et autonomie que les concepts de subjectivation et de sujet requièrent de penser ensemble en tant qu'ils condensent ces deux significations (*subjectum, subditus*), là où l'opposition entre puissance et pouvoir, chez Negri, rend plus difficilement pensable une telle oscillation.

¹¹⁶ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op.cit.*, p.425 : « Le pouvoir constituant est sujet. »

¹¹⁷ Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, *op.cit.*, p.55 : « Même si elle est insaisissable, la *multitudo* est donc sujet juridique, imputation nécessaire du social, hypothèse d'unité et de construction politique. Mais, en même temps, la *multitudo* reste un ensemble insaisissable de singularités. Tel est le paradoxe crucial (...) Ce rapport est insoluble. ». Les thèses ultérieures sur la production immatérielle du commun, censées remédier à la conclusion formulée ci-dessus (en montrant que les réseaux de production biopolitiques représentent en tant que tels une logique institutionnelle, politiquement révolutionnaire et émancipatrice), ne permettent pas, selon nous (voir deuxième chapitre de la troisième section) d'infléchir ce constat.

la détermination) et, à partir d'une approche anthropologique particulièrement féconde¹¹⁸, de la relier à l'exigence psychique fondamentale d'un sens total (originellement monstrueux) que le procès de sublimation n'abolit jamais complètement et qui conduit presque toujours les individus à ramener la société et le monde à une origine commune, à résorber la signification de l'être dans l'être de la signification à travers des significations imaginaires sociales ainsi représentées, dans leur clôture rigide, comme la manifestation de méta-normes transcendantes (religieuses ou « rationnelles »¹¹⁹) recouvrant la temporalité créatrice du social-historique¹²⁰. Elle parvient aussi, à partir de la découverte de la composante *fondamentalement* imaginaire de la société (en tant que celle-ci va au-delà de toute explication « fonctionnaliste », y compris celle que dégage la conception castoriadienne de la sublimation), à dépasser les implications théologico-politiques du concept politique de représentation *sans en renverser la signification centrale*. Tel est, en effet, le résultat politiquement révolutionnaire vers lequel convergent les trois idées-forces de son ontologie du social: la première qui montre l'excès du social sur toute *ratio* en ramenant la pensée rationnelle à l'auto-institution *sui generis* du *legein* (d'où procèdent les schèmes structurants de la théorie des ensembles c'est-à-dire les opérateurs logiques fondamentaux de l'entendement)¹²¹; la seconde qui fait correspondre cet excès du social à la logique des « magmas » et à l'institution irréductible de significations imaginaires sociales (d'où ressort, ainsi, le concept d'imaginaire social instituant¹²²); la troisième qui, à partir de l'opposition entre la psyché et le social, redéfinit l'individu comme institution sociale et dégage la particularité du rapport entre le social et les individus, insoluble dans les schèmes de la pensée ensembliste : le social n'est que par les individus en tant qu'ils sont toujours déjà institués, irréductiblement, par des significations imaginaires sociales que leur praxis, le plus souvent de manière immotivée, ne cesse par ailleurs d'altérer. Ainsi, l'identité

¹¹⁸ Les thèses anthropologiques de Castoriadis sur la psyché, l'institution sociale de l'individu (à travers une refonte décisive du concept de sublimation) prennent ici tout leur relief (d'où l'importance que nous leur accorderons dans le troisième chapitre de la dernière section): c'est à travers la dimension anthropologique de sa réflexion qu'il est effectivement possible de mettre en relation la déconstruction de l'ontologie héritée et la réhabilitation du concept de démocratie (cette dimension anthropologique, absente de la pensée de Negri, est l'une des autres raisons fondamentales que l'on peut avancer pour expliquer les limites auxquelles s'est heurtée sa tentative).

¹¹⁹ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme, op.cit.*, p.464 : « Or, ce postulat de l'homogénéité de l'être- l'ontologie unitaire- est consubstantiel à l'hétéronomie de la société. ».

¹²⁰ *Ibid.*, p.470 : « Le temps n'est pas seulement l'excès de l'être sur toute détermination que nous pourrions en concevoir et en fournir. Le temps est l'excès de l'être sur lui-même, ce par quoi l'être est toujours essentiellement a-être. ».

¹²¹ On peut parler à ce titre, d'une déconstruction « linguistique » de l'ontologie héritée : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, pp. 330-383 et pp. 499-510 : « Disposer du *legein*, c'est disposer de l'entendement, mais "disposer" de l'entendement n'est pas encore disposer du *legein*- et "disposer" de l'entendement sans disposer du *legein*, c'est ne disposer de rien. » (*L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p.382).

¹²² *Ibid.*, pp.210-220.

magmatique du social donne forme à un « sujet » qui n'est ni le peuple des philosophies classiques de la souveraineté, ni le prolétariat des marxistes, ni la multitude de Negri mais le collectif anonyme c'est-à-dire une « diversité non ensemblisable d'individus »¹²³ qui permet d'inscrire, sans l'annuler, la pluralité des individus qui le composent dans une dimension commune (celle que *font être* les significations imaginaires sociales), politiquement consistante (c'est dans le rapport de la collectivité à sa propre identité, en-deçà de toute médiation séparée, que se détermine l'hétéronomie ou l'autonomie de la société)¹²⁴. L'ontologie « stratifiée » de Castoriadis rend ainsi pensable, sous certaines conditions, une forme radicalement démocratique d'autodétermination qui, tout en échappant aux métaphysiques du sujet ou au mythe du peuple essentiel (le projet d'autonomie se présuppose lui-même en tant que création social-historique *explicite*)¹²⁵ et en récusant les connotations théologiques que la pensée héritée n'a cessé d'attribuer au concept de représentation, ne conserve pas moins de ce dernier l'idée fondamentale qu'il n'y a pas de politique possible sans que soit rendu visible, par le truchement d'un être public, une réalité invisible (réalité que l'institution imaginaire de la société ne ramène plus forcément à un acte transcendant)¹²⁶. Il est donc possible de dégager les contours possibles d'une forme immanente d'auto-représentation (celle du collectif anonyme à sa propre identité imaginaire) susceptible d'élever la volonté de tous au rang de « sujet » politique, non en la rapportant à un principe transcendantal d'unité (volonté générale) mais en la référant au magma relativement déterminé des significations imaginaires sociale à partir desquelles la pluralité, en tant que pluralité, peut se représenter à partir d'un invisible qui ne se referme sur aucune totalité : ainsi l'Ecclesia des « Athéniens pérennes » a-t-elle été la « traduction » d'un autre rapport à l'imaginaire social, faisant précisément apparaître les significations imaginaires sociales comme pérennes (et non plus immuables) dans le mouvement même qui les a ramenées, en partie, à la temporalité instituante d'un collectif anonyme échappant à l'alternative entre diversité et unité. Enfin, la redéfinition de la démocratie comme projet d'autonomie collective (auto-institution lucide de la société), dépasse définitivement l'aporie de la classe universelle à laquelle s'est heurté le marxisme. En effet, l'autonomie n'est pas *apriori* la propriété exclusive d'une classe universelle car, au-delà de la création social-historique et impersonnelle d'où elle procède (ce qui invalide déjà l'idée qu'une partie de la société

¹²³ *Ibid.*, pp.160-161

¹²⁴ *Ibid.*, p.200 : l'imaginaire « est à la racine aussi bien de l'aliénation que de la création dans l'histoire ».

¹²⁵ Voir C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Le monde morcelé*, Ed. Seuil « Points-Essais », Paris, 1988, pp.84-85

¹²⁶ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op.cit.*, p.347

pourrait s'assigner la tâche d'émanciper la société en totalité), elle ne peut faire sens qu'à la condition de s'étendre au plus grand nombre : dans la mesure où elle suppose que ma liberté ne commence que là où commence celle de l'autre, elle tend à se nourrir de sa propre expansion et non à ramener celle-ci à un sujet à la fois partiel et total, que définirait, apriori, une propriété essentielle et objective, distincte de sa propre praxis émancipatrice (le prolétariat comme privé d'intérêt, de patrie, de morale etc.). Tout en dépassant le rapport problématique et abstrait (ensidique) entre multiplicité et unité dans lequel Rousseau a enfermé la définition du principe instituant, la tension entre pouvoir instituant et pouvoir institué qui définit le collectif anonyme n'est donc pas non plus le signe aporétique d'une scission ontologique (celle de cette « classe non-classe » qu'a représenté, aux yeux des marxistes, le prolétariat).

Mais la démocratie n'est pas non plus le mouvement absolu et irréprésentable de constitution multitudinaire du réel (c'est-à-dire une révolution permanente des forces productives luttant contre toute inertie) : elle ne prend consistance qu'à la condition de pouvoir se stabiliser et s'organiser au niveau forcément précaire où les significations héritées se trouvent suffisamment remises en question pour que le pouvoir instituant puisse être représenté *comme* attribut du collectif anonyme (mouvement pris dans la créativité métonymique- métaphorique d'une praxis qui, en effet, ne devient que partiellement explicite, selon le degré de « réappropriation » du pouvoir instituant et les limites assignées à celui-ci) et sans, d'autre part, qu'une telle relativisation aboutisse à une crise des modèles identificatoires c'est-à-dire à l'impossibilité pour la société de se représenter à partir de significations imaginaires sociales suffisamment structurantes pour que le « nous » à partir duquel elle s'autodétermine conserve quelque consistance (l'idée que les significations sociales sont *simplement* contingentes est ainsi à la base de la décomposition progressive du tissu social dans le monde contemporain)¹²⁷. En tant qu'il se détermine dans l'élément non réductible de l'imaginaire, le double mouvement de relativisation des significations héritées et de réappropriation du pouvoir instituant ne se confond donc pas nécessairement avec une ré-institution totalitaire du pouvoir, conséquence à laquelle conduit, selon Lefort, la forclusion de l'identité intrinsèquement *symbolique* du social, lorsque le « lieu vide » du pouvoir démocratique se trouve reconduit, franchi un certain seuil d'immanence, à une unité pleine qui ressuscite sous sa forme la plus monstrueuse et délirante le fantasme de l'Un ; cette thèse, en effet, se trouve

¹²⁷ Voir C. Castoriadis, « La crise du processus identificatoire » dans *La montée de l'insignifiance*, Ed. Seuil « La couleur des idées », Paris, 1996, pp. 125-139.

fragilisée une fois établi que le symbolique n'épuise pas l'imaginaire sous sa forme radicale, de sorte que la configuration « égocratique » n'est qu'une variante possible (nullement inéluctable) de la réappropriation métonymique du pouvoir instituant par le collectif anonyme : un seul, une partie (le démos athénien) ou la totalité de la société peut devenir « sujet » d'un pouvoir instituant dont le spectre d'action peut également varier dans des limites très larges. Il n'est pas non plus possible de définir la subjectivation démocratique comme l'interruption provisoire de l'ordre « policier » réglant la distribution des places et des parts de la communauté, comme le soutient Rancière en soulignant que cette rupture, où surgit la politique comme mise en lumière du tort fondamental (*blaberon*) sur lequel repose l'être en commun¹²⁸, ne se fait qu'à partir d'une revendication litigieuse d'où ressort le mécompte fondamental que recouvre ordinairement la domination naturelle des puissants (*oligoi*) : le propre du *dèmos* (la liberté) n'étant déterminé, en effet, par aucune propriété distinctive (la liberté qu'il s'arroge ne lui appartient pas en propre¹²⁹), la subjectivation démocratique ne peut se réclamer *in fine* que d'une revendication égalitaire qui, si elle renvoie toute domination à sa contingence irréductible (du fait de l'égalité impliquée dans toute relation de commandement¹³⁰), n'en est pas moins inconsistante politiquement (puisqu'elle n'aboutit qu'au postulat vide de « l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui »¹³¹) : de sorte que l'épreuve démocratique de l'indétermination se trouve réduite à deux déterminations négatives, la liberté comme propriété impropre et la revendication vide de l'égalité qui révèlent la dimension irréductiblement antagonique de la politique et de la métonymisation litigieuse coextensive à tout ordre social, aussi bien lorsque les plus riches rejettent dans l'inexistence ceux qui n'ont part à rien que lorsque le peuple s'attribue en propre une qualité commune pour revendiquer une part aux sans parts¹³² (renversement qui se distingue en ce

¹²⁸ Voir J. Rancière, *La mésentente*, *op.cit.*, p.34-35 : « La politique, c'est la sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieux, le rapport entre des parties qui ne sont que des partis et des titres dont l'addition est toujours inégale au tout. ».

¹²⁹ *Ibid.*, p.27 : « Non seulement ce "propre" du *dèmos* qu'est la liberté ne se laisse déterminer par aucune propriété positive. Mais encore il ne lui est pas propre du tout. Le peuple, ce n'est rien d'autre que la masse indifférenciée de ceux qui n'ont aucun titre positif- ni richesse, ni vertu- mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent. »

¹³⁰ *Ibid.*, p.37 : « Il y a de l'ordre dans la société parce que les uns commandent et que les autres obéissent. Mais pour obéir à un ordre, deux choses au moins sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il faut lui obéir. Et pour faire cela, il faut déjà être l'égal de celui qui vous commande. C'est cette égalité qui ronge tout ordre naturel. »

¹³¹ *Ibid.*, p.57 : « Accordons-le par avance aux esprits rassis pour qui égalité rime avec utopie tandis que l'inégalité évoque la saine robustesse des choses naturelles : cette présupposition est bien aussi vide qu'ils la décrivent. Elle n'a par elle-même aucun effet particulier, aucune consistance politique. »

¹³² *Ibid.*, p.28 : « C'est au nom du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part- les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne- ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. »

qu'il est le seul à faire clairement apparaître le litige fondamental sur lequel repose toute communauté¹³³). Ici aussi, l'ontologie politique de Castoriadis élargit la définition trop restrictive de la subjectivation démocratique à laquelle s'en tient Rancière. Elle montre, d'une part, que la liberté du *dèmos* ne relève pas tant d'une identification abusive de la partie et du tout que de la *création* d'un autre rapport de la société (ou d'une partie de la société comme ce fut le cas avec le *dèmos* Athénien) à sa propre identité imaginaire, de sorte que le procès de désidentification ne saurait occulter la dimension positivement instituante que fait apparaître la politique proprement dite et que la référence au partage litigieux des parts communes ne saurait réduire (l'auto-détermination de la loi, dans le cadre d'institutions nouvelles, pleinement publiques); elle souligne, d'autre part, que la revendication égalitaire du *dèmos*, loin d'être politiquement inconsistante, ne s'éclaire qu'en référence qu'au projet d'autonomie collective et au principe d'équivalence des *doxai* qui en découle. Ainsi, c'est au mouvement de réappropriation du pouvoir constituant par le collectif anonyme, à la création « positive » et aux effets éventuellement durables (par-delà la « rupture » avec les significations héritées) qui en dérivent, qu'il faut rapporter la dimension métonymique et métaphorique à l'œuvre dans le procès de subjectivation démocratique (qui, ainsi, ne peut se réduire à un simple opérateur de litige).

Enfin, la tension entre instituant et institué à laquelle ramène toute expérience démocratique permet également de relativiser les problèmes soulevés par Arendt chez qui, en effet, toute fondation moderne de la liberté se trouve prise dans le tenaille, d'une part, de la disparition de la *traditio* sans laquelle l'*auctoritas* ne peut fonder le pouvoir sur autre chose que la domination et la violence (celle-ci s'imposant en raison inverse de l'emprise des principes normatifs ou des significations imaginaires héritées auxquels tout pouvoir se réfère pour légitimer son ordre) et, d'autre part, du mythe révolutionnaire (tout aussi moderne et étroitement lié à la disparition de la *traditio*) d'un pouvoir constituant « pur », capable de donner forme *ex nihilo* aux forces nouvelles de l'histoire (décision qui, cependant, ne peut se fonder à son tour qu'en ré-invoquant un principe transcendant et absolu, fût-il nouveau). Du fait de la portée majeure qu'elle lui attribue, ce problème ne trouve pas, chez Arendt, de solution théorique : mais, précisément, il peut être réinscrit dans la tension ontologique entre le pouvoir instituant et le pouvoir institué qui, pas plus qu'elle ne se résout dialectiquement

¹³³ *Ibid.*, p.28 : « Mais aussi c'est par l'existence de cette part des sans- parts, de ce rien qui est tout, que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs "droits". Le peuple n'est pas une classe comme les autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme "communauté" du juste et de l'injuste. »

(comme c'est le cas chez Sartre) ne saurait conduire à la scission que déplore Arendt, comme si le pouvoir instituant pouvait se manifester hors du pouvoir institué, en rupture avec toute *auctoritas*. En effet, la création de nouvelles significations imaginaires sociales ne se fait pas *ex nihilo* mais *cum nihilo* au sens où la créativité du collectif anonyme, absolue quant aux *eidè* qu'elle fait être (d'où la circularité de la signification qui ne peut être justifiée qu'en la présupposant) n'opère pas moins en réagencant les relations de renvois entre signifiés préexistants et non sur le modèle de la *tabula rasa*¹³⁴, de sorte que, si la démocratie n'advient pas en s'appuyant sur la *traditio* (qui n'est pas même, d'ailleurs, une condition nécessaire à son institution), elle ne peut pas non plus être assimilée à l'affirmation d'un pouvoir constituant « à l'état de nature ». Il y a donc chez Arendt, une « dramatisation » excessive (quoique nullement négligeable) de certains enjeux dont l'origine provient de l'identification trop poussée entre les concepts de *traditio* et d'*auctoritas* que l'ontologie castoriadienne mais aussi certaines références historiques déterminantes (notamment le mouvement conseilliste et la révolution des soviets auxquels elle accorde un intérêt majeur) permettent de relativiser.

Le cheminement suivi dans les trois sections de cette étude visera ainsi à expliciter aussi rigoureusement que possible les étapes indiquées dans cette introduction. La première partie aura spécifiquement pour objet de mettre en lumière l'originalité du projet opéràiste en l'inscrivant dans le contexte des lectures italiennes de Marx et en montrant qu'elle dépasse les apories sur lesquelles achoppent les interprétations sartrienne et althussérienne (tout en déstabilisant, en partie, la critique castoriadienne de Marx) : en tant que le « renversement copernicien » trouve son expression la plus novatrice dans la première thèse sur la valeur (c'est-à-dire dans l'idée que le rapport de classe préexiste au rapport de production), une attention particulière sera apportée (dans le troisième chapitre) à la relecture des *Grundrisse* ainsi qu'à l'influence déterminante des thèses de della Volpe qui, une fois précisée, permettra d'établir en retour que la reformulation qu'en a donné l'opéraïsme constitue la seule issue possible à l'impasse où conduit la définition du « matérialisme historique comme science » (ainsi qu'aux limites non moins dirimantes auxquelles se heurte l'interprétation de la *Logica* proposée, dans une optique pourtant très différente, par cet autre disciple de della Volpe que fut Lucio Colletti). La seconde section s'attachera à étudier la genèse, les idées-forces et les

¹³⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p.360 : « (...) dans ce magma, il y a des coulées plus épaisses, des points nodaux, des zones plus claires ou plus sombres, des bouts de rocaille pris dans le tout. Mais le magma n'arrête pas de bouger, de gonfler et de s'affaisser, de liquéfier ce qui était solide et de solidifier ce qui n'était presque rien. »

implications principales de l'histoire du capital retracée par la méthode compositionniste (en faisant provisoirement abstraction de la réorientation profonde qu'a impliquée, chez Negri, la rupture avec le premier opéraïsme et la refonte du cadre analytique suite consécutive à la promotion de l'ontologie spinoziste de la *potentia multitudinis*). Ces développements permettront de mettre en lumière les problèmes que fait surgir le déséquilibre subjectiviste qui affecte cette approche : en défétichisant radicalement les catégories de la science marxienne qu'elle réordonne à la politicalité irréductible de la lutte des classes, elle rend difficilement saisissable l'articulation, pourtant décisive, entre les compositions objectives de la force-travail et les compositions politiques de classe (au point, comme c'est le cas dans les analyses post-opéraïstes de Negri, de les rendre quasiment indiscernables et de tendre à dissoudre la praxis dans une conception hyperbolique de la force productive et de sa puissance émancipatrice). Si la confrontation avec l'approche sartrienne mais aussi avec les thèses de Gramsci permettront de saisir plus précisément la nature du problème posé, c'est en revenant (au début de la dernière section de notre étude) à la seconde thèse opéraïste sur la valeur d'*Ouvriers et capital* (la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste) qu'il pourra être pleinement élucidé et que pourra être expliquée l'enjeu ontologique central qu'il recouvre : c'est dans l'écart entre la portée ontologique du projet critique marxien (soulignée avec force par della Volpe) et sa politicalité intrinsèque (remarquablement réhabilitée par l'opéraïsme) que se révèle, faute d'avoir été réunies, l'échec de chacune de ces deux interprétations pourtant décisives (du fait des intuitions fondamentales qu'elles contiennent) mais aussi l'inséparabilité de la critique ontologique de la politique et de la critique politique de l'ontologie, que Castoriadis fait aboutir (ce que la fin de la troisième section cherchera à établir en montrant notamment que les limites de la démarche de Negri se trouvent dépassées par les thèses centrales de *L'institution imaginaire de la société*).

PREMIÈRE PARTIE. LA PRAXIS, NOYAU VIVANT DU MARXISME : UNE LECTURE OUVRIÉRISTE DE MARX, AU-DELÀ DE MARX

Chapitre premier. Le renversement copernicien de la loi de la valeur

I-1 La critique opéraïste de la rationalisation (Panzieri)

La première étape de la relecture opéraïste de Marx a été posée par Panzieri dans l'article intitulé « *Capitalisme et machinisme* »¹ (paru, en 1961, dans le premier numéro des *Quaderni Rossi*). Cet article entame la critique des présupposés de la thèse, pourtant centrale chez Marx, d'un dépassement mécanique des rapports sociaux d'exploitation inscrit dans le développement des forces productives. Ce schéma constitue en effet la pierre angulaire de la critique marxiste du capitalisme développée dans les principaux textes de la maturité : c'est vers ce dernier que convergent aussi bien la *Préface* de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 (où pour la première fois, l'historicité des modes de production se trouve explicitement renvoyée à la contradiction entre les forces productives et les rapports sociaux d'exploitation) que les *Manuscrits* de 1857-1858 (« *Grundrisse* ») et *Le Capital* qui, précisément, mettent en lumière la contradiction entre la valorisation de la force de travail et l'accroissement des forces productives (dans les *Grundrisse*, la productivité entraîne, avec la destruction de la mesure de la valeur des marchandises par le temps de travail, la suppression du rapport social d'exploitation qui sous-tendait l'existence de la valeur²; dans *Le Capital*, la productivité, synonyme d'accroissement de la composition organique du capital, aboutit à l'annulation inéluctable du taux de profit³).

Panzieri, dans cet article fondateur, conteste l'interprétation objectiviste qu'en propose la vulgate marxiste en posant dans les exposés historiques du premier livre du *Capital*⁴ les bases d'une critique alternative, politique, de la rationalisation capitaliste. C'est en effet dans ces

¹ Voir *Quaderni Rossi. Lutttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui*, trad. N. Rouzet, Paris, Maspero, 1968, p. 45-60.

² Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)* Tome I, trad. J.P. Lefebvre, Editions Sociales, rééd. 1980, p.280 : « l'autovalorisation du capital devient d'autant plus difficile que celui-ci est déjà plus valorisé. »

³ Voir Karl Marx, *Le Capital*, trad. M. Rubel, Gallimard, Folio-Essais, 1963 et 168 (rééd. 2008), Livre 3, section 3, chapitre IX, p. 1564 : « Ainsi, la tendance croissante du taux de profit général à la baisse est simplement *une façon, propre au mode de production capitaliste*, de traduire le progrès de la productivité sociale du travail. »

⁴ Les « exposés historiques » du *Capital* correspondent aux développements qui, dans le premier livre, couvrent les chapitres 8 (deuxième section) à 13 inclus (troisième section). Nous utiliserons, pour les références relatives au premier livre, l'édition Quadrige (Presse Universitaire de France), trad. J.P. Lefebvre (rééd. 1983).

chapitres que la détermination de la contradiction dialectique entre forces productives et rapport de production change de sens et se trouve (provisoirement) mise en suspens en faveur d'une analyse radicalement historique et politique : le passage à la machine automatisée (à l'origine de la phase industrielle du capitalisme), saisie par Marx comme expression matérielle, déterminée, de la subsomption réelle de la force de travail (elle-même rendue nécessaire en réaction aux premières luttes organisées de la classe ouvrière anglaise), illustre en effet l'impossibilité de distinguer clairement les rapports sociaux de domination (où s'exerce la domination, irrationnelle, du capital) de l'essor des forces productives et de la prétendue « rationalisation » du processus productif (souvent décrite, par Marx lui-même, comme un processus irrésistible et nécessaire en soi). La réorganisation du procès productif autour de la machine automatisée, en réduisant le travailleur à n'être plus que l'appendice vivant de la machine¹, borné à n'accomplir qu'une simple fonction de surveillance et d'accompagnement, lui retira toute emprise sur la production et enracina pour la première fois la domination exercée sur la force de travail dans le rapport même de production (subsomption réelle) : « de la spécialité qui consistait à manier sa vie durant un outil parcellaire, on passe à la spécialisation : servir sa vie durant une machine partielle. On ne diminuait pas seulement ainsi de façon considérable les frais nécessaires à la reproduction de l'ouvrier : on finissait par le rendre complètement dépendant de l'usine, partant du capital »². Les analyses historiques de Marx montrent ainsi que la première phase de mécanisation du procès productif assura avant tout la possibilité pour le capital d'exercer une emprise directe sur la force de travail, que les rapports sociaux sont inclus dans les forces productives, que le développement de la rationalité instrumentale exprime fondamentalement l'effort des capitalistes pour accroître toujours plus leur domination, celle-ci conditionnant l'essor des forces productives plus qu'elle n'est l'effet accidentel d'une rationalisation nécessaire en soi³. C'est donc la téléologie sous-jacente à la critique scientifique du capital qui, selon Panzieri, aurait été fragilisée et déstabilisée par Marx lui-même. D'après cette perspective, le développement des forces productives, en renversant nécessairement le rapport social d'exploitation, doit conduire mécaniquement au règne de la liberté : or à la lumière de ces analyses, il devient difficile de comprendre comment une organisation technique dont la seule

¹ *Ibid.* p. 474 : « Dans la manufacture et dans l'artisanat, l'ouvrier se sert de l'outil, dans la fabrique il sert la machine » ; « dans la fabrique, il existe, indépendamment d'eux, un mécanisme mort auquel on les incorpore comme des appendices vivants. »

² Voir K. Marx, *Le Capital*, *op.cit.*, Livre I, section 4, ch. 13, p. 436 (cité par Panzieri : « Capitalisme et machinisme », *op. cit.*, p. 46).

³ Voir Panzieri, « Capitalisme et machinisme », *op.cit.*, p. 48 : « le développement capitaliste de la technique accroît toujours plus le contrôle exercé par le capital, à travers les diverses phases de rationalisation, de formes toujours plus raffinées d'intégration, etc. ».

existence consacre la soumission totale des travailleurs aux détenteurs des moyens de production pourrait constituer un vecteur de libération. Les sections centrales du premier livre du *Capital* montreraient ainsi que la technique capitaliste, à l'origine de l'accroissement sans précédent des forces productives, n'est pas tant la condition irrésistible de l'émancipation des hommes susceptible d'accomplir le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté : elle représente plutôt la racine matérielle de la domination politique du capital. Les analyses historiques de Marx sur la machine mettent donc en question l'un des présupposés fondamentaux de la critique scientifique du capitalisme selon lequel il y aurait, d'un côté, les forces productives dont le développement (moteur de l'histoire universelle) n'obéirait qu'aux exigences d'une pure rationalité instrumentale (elle-même universelle) intrinsèquement émancipatrice et, d'un autre côté, des rapports sociaux d'exploitation historiquement bornés qui exprimeraient à eux seuls la domination du travail vivant par le capital. Ces analyses montrent plutôt que la domination du capital repose tout autant sur le développement capitaliste des forces productives¹ : le rapport entre le déchaînement des forces productives et le mode de production capitaliste ne renvoie nullement à l'accélération d'une tendance transhistorique qui, déjà présente avant le capitalisme, aurait accompagné le renversement de tous les modes de production antérieurs ; l'essor des forces productives est au contraire une caractéristique propre au capital, indissociable de sa domination politique, l'une des formes essentielles de la soumission de la force-travail au processus productif². Loin d'inscrire le développement des forces productives dans un horizon d'émancipation, les analyses des sections centrales du premier livre du *Capital* montreraient au contraire que la domination politique du capital est proportionnelle à l'essor des forces productives, qu'elle ne se cristallise pas seulement dans le degré, quantifiable, d'extorsion de plus value, mais, plus en amont, dans les formes matérielles déterminées par lesquelles le capital réalise la subsumption réelle de la force de travail. Pour Panzieri, les analyses de Marx sur la mécanisation de la production attestent donc de l'impossibilité de faire correspondre la distinction entre servitude et liberté avec la distinction entre exploitation et forces productives. Bien plus complexe qu'il ne l'est dans les présentations simplifiées de la vulgate (et la plupart du temps de Marx lui-même), le rôle particulièrement ambivalent joué par les forces productives invalide l'idée que l'accélération sans précédent de la productivité puisse garantir à elle-seule le dépassement des rapports sociaux capitalistes: « la facilité même du travail se transforme en moyen de

¹ *Ibid.*, p. 46 : « Les progrès de la technologie constituent donc le mode d'existence même du capital. »

² *Ibid.*, p. 51 : « En validant totalement le procès de rationalisation (...), on oublie que c'est précisément le "despotisme" capitaliste qui prend la forme de la rationalité technique. »

torture, car la machine ne délivre pas l'ouvrier du travail, mais enlève son sens à ce travail (...). Ce n'est pas l'ouvrier qui emploie la condition de travail mais la condition de travail qui emploie l'ouvrier ; seules les machines donnent à ce renversement une réalité technique. En se transformant en automate, le moyen de travail s'oppose à l'ouvrier »¹.

La perspective pourtant limitée de Panzieri aboutit ainsi à poser les bases d'une perspective critique radicalement nouvelle en substituant à la critique scientifique de la valeur une critique politique de la rationalité instrumentale : avant d'être considérée comme l'indice d'une émancipation hypothétique, la technique doit être considérée, d'abord, comme la cristallisation d'un rapport de forces déterminé, le mode d'existence politique le plus profond du capital. Marx, dans les chapitres centraux du premier livre du *Capital*, aurait ainsi paradoxalement infirmé le partage binaire entre technique (synonyme de progrès) et rapport de production (synonyme d'exploitation et de domination), qui, pourtant, structure l'essentiel de sa théorie déterministe et téléologique de l'histoire².

L'article de Panzieri s'attaque ainsi à l'un des présupposés fondamentaux de la pensée marxiste, celui qui exprime le plus nettement l'enracinement de celle-ci dans l'imaginaire capitaliste : cet imaginaire repose sur la valorisation inconditionnée de la technologie³, sur la croyance en une technique qui, investie d'une mission civilisatrice (actualisant la raison universelle de l'homme pour poser les bases d'une nouvelle forme de socialité, affranchie de la nécessité), serait substantiellement synonyme d'un Progrès universel pensé comme un processus naturel et irrésistible (au point d'en faire le fil conducteur reliant la succession historique des formations sociales). En critiquant la signification émancipatrice attribuée à la technique, Panzieri ouvre, enfin, la voie à une réhabilitation de la praxis : si la liberté n'est nullement promise par la technique, elle ne peut être conquise que par la lutte collective de la force-travail contre la réification à laquelle le processus de rationalisation les condamne inéluctablement : « L'organisation moderne de la production fournit à la classe ouvrière toujours plus de possibilités "théoriques" de contrôler et de "diriger" la production ; mais, "pratiquement", la centralisation toujours plus stricte des décisions exaspère l'aliénation. C'est pourquoi la lutte ouvrière, toute lutte ouvrière, tend à proposer une rupture politique du système »⁴.

¹ Voir K. Marx, *Le Capital*, livre 1, section 4, ch. XIII, op.cit., p.474 (cité par R. Panzieri, dans « Capitalisme et machinisme », op. cit., p. 46).

² *Ibid.*, p. 54 : « les progrès technologiques sont manifestement liés aux progrès du capital. »

³ On pense entre autres à Lénine qui faisait des soviets et de l'électrification les deux piliers du socialisme mais aussi à Trotski qui, dans *Terrorisme et communisme*, allait jusqu'à écrire que le taylorisme était mauvais dans son usage capitaliste, bon dans un usage socialiste.

⁴ Voir R. Panzieri, « Capitalisme et machinisme », op. cit., p. 54.

D'où les trois thèses énoncées par Panzieri. La première thèse défend l'idée que le progrès de la technologie est intrinsèquement lié à l'exploitation capitaliste, comme l'illustre l'avènement de la machine automatisée qui consacra la subsomption réelle, proprement capitaliste, de la force de travail. La technologie serait donc constitutive du rapport spécifiquement capitaliste d'exploitation du travail vivant¹. La seconde thèse soutient l'idée qu'en raison de l'indiscernabilité des forces productives et du rapport social d'exploitation, une critique politique de la production capitaliste doit être substituée à la critique économique et globale du régime d'accumulation, rendue caduque par la planification et le dépassement du fonctionnement anarchique du système. Pas plus que les forces productives et les rapports sociaux ne sont séparables, le développement des forces productives ne doit être pensé comme étant porteur d'une contradiction centrale : le rapport capitaliste d'exploitation se consolide avec l'expansion des forces productives². D'où la dernière thèse, d'ordre politique, selon laquelle la classe ouvrière ne saurait lutter contre le capitalisme qu'en cherchant à renverser la domination technologique exercée à son encontre et non pas en « attendant » l'aggravation de contradictions neutralisées par le système. La lutte de classes, pour Panzieri, n'est donc pas l'effet nécessaire d'un processus objectivement déterminé (du progrès émancipateur dont serait porteur l'essor des forces productives) pas plus qu'elle n'a vocation à prendre la forme dialectique d'un devenir-sujet découlant d'une contradiction essentielle (la réification du travail vivant) que seul le prolétariat pourrait réfléchir et révolutionner³ : elle ne peut être décrite autrement que sous les traits d'une force de rupture, d'insubordination opposée à une rationalité instrumentale qui n'est que le mode par lequel le capital étend et approfondit sa domination et son emprise sur la force de travail⁴.

En démystifiant l'approche marxiste de la technique, Panzieri retrouve l'un des fils directeurs de la réflexion développée, autour de Castoriadis, dans le cadre de la revue *Socialisme ou Barbarie*, d'où ressort en effet, la critique de la croyance marxiste en une rationalité

¹ *Ibid.*, p. 47 : « la science, les énormes forces naturelles (...), s'incarnent dans le machinisme et (...) constituent avec ce dernier le pouvoir du patron. »

² *Ibid.*, p. 48 : « Il n'y a aucun facteur "objectif", occulte, qui, caché dans le développement technologique ou le plan de la société capitaliste actuelle, garantirait la transformation "automatique" ou le renversement "nécessaire" des rapports existants. »

³ Voir Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, les Editions de Minuit (rééd. 1960) : « Car le prolétariat n'est lui-même que la contradiction de l'évolution sociale, devenue consciente. (...) A la simple contradiction, au produit des lois automatiques de l'évolution capitaliste, doit donc s'ajouter quelque chose de *nouveau* : la conscience du prolétariat devenant action. » (p. 221).

⁴ Voir R. Panzieri, « Capitalisme et machinisme », *op. cit.*, p. 51 : « Le niveau de *classe* s'exprime non en terme de progrès mais en termes de ruptures » ; *ibid.*, p. 48 : « Certes il y a en même temps de plus en plus de possibilités de renverser le système. Mais elles coïncident avec la force de subversion de l'"insubordination ouvrière" ; la mise en question devient totale quand elle s'adresse au mécanisme objectif et de plus en plus autonome du capital. »

instrumentale à la fois nécessaire et émancipatrice¹ : ce credo est fondé, précisément, sur la séparation claire et distincte entre le développement des forces productives et les rapports sociaux d'exploitation qui, en faisant des formes successives d'exploitation autant d'étapes nécessaires à la libération inéluctable procurée par la technique, unifierait la rationalité instrumentale (développant inéluctablement ses propres implications) à une raison supérieure, celle de l'Histoire guidant la marche de l'humanité du « règne de la nécessité » vers le « règne de la liberté ». Castoriadis, dès *Socialisme ou Barbarie* a souligné ainsi, pour mieux le critiquer, ce schéma d'inspiration hégélienne selon lequel l'homme doit se perdre et s'aliéner dans un système productif où ne règneraient que les lois d'airain d'une technique souveraine qui, dans le même mouvement, conduit les hommes vers la liberté et l'abondance². Tout comme chez Hegel où la nécessité aliénante du « système des besoins » (universel en soi), se dépasse dialectiquement en liberté, en universel pour-soi (l'Etat où la « substance éthique » devient réfléchie³), la nécessité intrinsèque de la rationalité technique doit se renverser en liberté définitive et donner jour à une communauté immédiate, affranchie de toute forme d'exploitation. Le marxisme n'aurait ainsi fait que redéployer dans l'histoire universelle, réduite à la loi du développement des forces productives, le schéma hérité de Hegel de la réconciliation entre nécessité et liberté⁴. Loin d'être critiquée, la libération capitaliste des forces productives ne serait, pour Marx et ses épigones, que l'ombre portée d'une rationalité « supérieure », réellement émancipatrice ; loin d'asseoir et de consolider la domination du capital, elle en précipiterait le déclin pour faire apparaître ainsi la fin apparente (la

¹ Voir C. Castoriadis, « Marx aujourd'hui » dans *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1986, p.96-97 : « Lorsqu'on veut développer l'idée de la gestion ouvrière, de la gestion de la production par les producteurs, on bute rapidement sur la question de la technique. Or Marx n'a rien à dire là-dessus. Quelles est la critique de la technique qu'ont fait Marx et les marxistes ? Aucune (...) En fait, la technique contemporaine est bel et bien capitaliste, elle n'est pas neutre. Elle est modelée d'après des objectifs qui sont spécifiquement capitalistes, et qui ne sont pas tellement l'augmentation du profit, mais l'élimination du rôle humain de l'homme dans la production, l'asservissement des producteurs au mécanisme impersonnel du processus productif. »

² Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme III », dans *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, Paris, « UGE » (10-18), 1974 : p. 15-18 ; voir aussi « Technique » dans *Les Carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil-Essais, 1978, p. 299 : chez Marx, « la technique est création en tant que déploiement de rationalité ; c'est ce sens qui deviendra rapidement dominant » ; voir aussi p. 310 et p. 317.

³ Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.F. Kervégan, PUF Quadrige, 2003, § 257 : « L'Etat est l'effectivité de l'idée éthique - l'esprit éthique en tant que volonté substantielle, pour soi, distincte, manifeste, volonté qui se pense et a savoir de soi, et qui accomplit ce qu'elle sait, dans la mesure où elle le sait » p.333 ; voir aussi § 260 : « l'Etat est l'effectivité de la liberté concrète » p. 344.

⁴ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » (1964) dans *L'Institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 44 : dans le marxisme, « les classes ne sont que l'instrument dans lequel s'incarne l'action des forces productives. Si elles sont acteurs, elles le sont exactement au sens où les acteurs au théâtre récitent un texte donné d'avance » : d'où l'antinomie avec le thème non moins déterminant dans la pensée de Marx de la lutte des classes, que ce dernier aurait résolue en faveur du déterminisme technique-économique : « déterminisme économique d'un côté, lutte des classes de l'autre, proposent deux modes d'explication, irréductibles l'un à l'autre et (...) dans le marxisme il n'y a pas véritablement de synthèse mais écrasement du second au profit du premier » (*ibid.*, p. 45).

valorisation du travail vivant) comme étant la ruse, le moyen de renverser les rapports d'exploitation¹.

Le marxisme est ainsi coupable, d'après Castoriadis, d'avoir projeté dans des contradictions abstraites la signification du développement effréné des forces productives et d'avoir occulté complètement la signification fondamentalement politique enveloppée par celui-ci. C'est pourquoi il partage avec Panzieri la critique d'une compréhension globalisante et objectiviste du capitalisme² et entend lui substituer une approche visant à approfondir les logiques effectives de domination *internes* au rapport de production afin d'éclairer, à partir des contradictions *concrètes* qui lui sont propres, les formes de résistances, de luttes et d'organisation de la force-travail³. Mais, dès *Socialisme ou Barbarie*, sa réflexion dépasse l'examen des seuls effets de la technologie capitaliste pour se porter sur les conséquences concrètes et contradictoires de la rationalisation du procès productif (en particulier de la réorganisation taylorienne et fordiste). La planification bureaucratique liée à l'organisation scientifique du travail puis l'automatisation (la chaîne de montage fordiste) ont porté à sa limite, en effet, le procès de subsumption de la force de travail en radicalisant les effets de la mécanisation⁴. Si celle-ci a permis d'autonomiser le procès productif (la science objectivée dans les machines tenant lieu de force sociale relativement indépendante du travail vivant), le taylorisme puis le fordisme ont porté à un degré extrême la domination du travail vivant en cherchant à réifier intégralement le travail vivant, en rationalisant le procès productif au-delà des machines pour l'étendre à l'exécution des tâches les plus élémentaires et associer ainsi, à la parcellisation extrême des tâches (dépossession radicale), le projet d'abolir toute forme d'initiative de la part de l'ouvrier afin de le rendre aussi prévisible que possible (assimilable à une variable prédéfinie par le plan de production conçu séparément et a priori)⁵. Avec

¹ Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme III », *op. cit.*, p. 17 : « ». Voir aussi « Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie » dans *L'expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p. 385-416.

² Voir C. Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » dans *Capitalisme moderne et révolution II*, Paris, UGE (10-18), 1979, p. 59-70.

³ Voir C. Castoriadis, « Le contenu du socialisme III », p.50 : « Il est nécessaire d'ajouter que le marxisme a souffert d'une abstraction presque symétrique de la précédente, dans la mesure où il s'est limité à poser immédiatement le concept de classe et à opposer directement prolétariat et capitalisme, en négligeant les articulations essentielles de l'entreprise et des groupes humains dans l'entreprise. Il s'est ainsi interdit de voir le processus vivant de formation d'auto-création de la classe prolétarienne comme résultat d'une lutte permanente commençant au sein de la production. »

⁴ *Ibid.* p.27 : « Taylor, de ce point de vue, n'a rien inventé : il n'a fait que systématiser et mener à ses conséquences logiques ce qui a été de tout temps la logique de l'organisation capitaliste, c'est-à-dire la logique capitaliste de l'organisation. ».

⁵ *Ibid.*, p.52 : « Tous les actes productifs doivent en théorie, être doublés idéalement et *apriori* au sein de l'appareil bureaucratique, tout ce qui comporte une décision doit être effectué d'avance-ou après coup- en dehors de l'opération productive même. L'exécution doit devenir exécution pure, et symétriquement la direction doit devenir direction absolue et parfaite. »

l'hétérogestion tayloriste et fordiste, le pouvoir du capital n'opère donc plus seulement via la machine (et le *General Intellect* qu'elle renferme) mais aussi par un travail de conception préalable, celui des ingénieurs, qui commande et organise le travail vivant jusque dans ses manifestations les plus élémentaires. La critique politique de la bureaucratisation capitaliste conduite par Castoriadis peut donc être envisagée, à cet égard, comme le prolongement direct de l'approche critique menée par Marx dans les exposés « historiques » du *Capital*, anticipant ainsi, en partie, les thèses de Panzieri qui soulignent, à rebours de la vulgate déterministe et objectiviste, la dimension irréductiblement ouvriériste de la critique marxiste du capitalisme.

Castoriadis, cependant, n'a pas fait que prolonger, en les actualisant, les analyses de Marx sur la machine et sur l'essor de la grande industrie capitaliste. La tendance propre à la réification, en effet, n'exprime pas seulement l'effort de domination toujours plus poussé du capital à travers la rationalisation de la production ; elle désigne également un procès intrinsèquement contradictoire, les plans de production ne pouvant se réaliser sans qu'un minimum d'initiatives ne soit accordé aux ouvriers. La planification intégrale de la production ne peut donc se réaliser qu'à la condition de voir sa finalité intrinsèque (la réification définitive de la force de travail) sans cesse contrariée et combattue par les ouvriers eux-mêmes, ne serait-ce que pour atteindre les objectifs fixés¹. Les luttes dans l'usine (contre les rendements imposés, contre les normes de production établies par la direction) ne font ainsi que s'inscrire dans le prolongement du procès de production capitaliste, qui prend dès lors, au niveau élémentaire de l'usine, une signification immédiatement politique, les luttes informelles et implicites étant coextensives à l'application du plan de production².

Tout en partageant les présupposés de Panzieri, Castoriadis ne se démarque donc pas moins de la relecture de ce dernier, incapable, en effet, de déterminer la tendance concrète susceptible de donner un sens et une orientation aux luttes de la force-travail. Castoriadis, en effet, entend non seulement établir que les luttes de la classe ouvrière doivent être décrites comme autant de variables indépendantes au sein du système d'accumulation (et non comme le résultat mécanique de contradictions nécessaires et suffisantes à elles-seules pour renverser

¹ Voir C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » dans *L'expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p. 336 : « La contradiction profonde de cette société (...) réside dans le fait que le capitalisme (et cela arrive à son paroxysme sous le capitalisme bureaucratique) est obligé d'essayer de réaliser simultanément l'exclusion et la participation des gens par rapport à leurs activités, que les hommes sont astreints à faire fonctionner le système la moitié le système la moitié du temps contre ses règles et donc en lutte contre lui. ».

² La cécité de la pensée marxiste à l'égard des luttes informelles explique en bonne part l'incapacité à rendre raison autrement qu'à partir de schémas abstraits : voir C. Castoriadis, « L'histoire du mouvement ouvrier » (1973) dans « L'Expérience du mouvement ouvrier I », Paris, UGE (10-18), 1974 : p. 90-92 ainsi que « Le contenu du socialisme III », p. 75-77.

celui-ci), mais il entend aussi dégager une *tendance* politique concrète liée à la contradiction interne propre à la rationalisation et au projet de domination et de réification radicales qui le sous-tend¹. Castoriadis entend ainsi trouver une solution intermédiaire entre les critiques idéalistes de la réification (qui, à l'image des thèses développées par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, tendent à faire de la praxis l'expression d'une négation dialectique abstraite²) et la thèse de Panzieri, dont la critique de la rationalité instrumentale capitaliste ne permet pas de dégager un horizon concret de luttes³ dans la mesure où fait défaut l'articulation susceptible d'éclairer, dès le niveau le plus informel, la transformation de la force de travail en force de résistance.

Mais la divergence principale entre les analyses de Panzieri et de Castoriadis se situe sur l'évaluation du projet légué par Marx: Panzieri cherche à fonder, à partir du *Capital*, une critique politique alors que, pour Castoriadis, la pensée de Marx étant foncièrement rationaliste⁴, la réhabilitation de la praxis ne peut se comprendre qu'en dehors du cadre de pensée marxiste⁵. La relecture de Panzieri laisse entrevoir, chez Marx, une approche alternative à la critique purement scientifique de l'économie classique : la « rationalité » du procès productif étant indiscernable de l'emprise exercée par le capital, elle conteste la possibilité d'appréhender le développement des forces productives et le fonctionnement du mode de production capitaliste d'un point de vue absolument objectif. En effet, si l'essor de la technique consacre l'indépendance « objective » du procès productif au point d'en faire le reflet d'une rationalité instrumentale inéluctable et autonomisée (à l'image de la

¹ Voir C. Castoriadis, « Le contenu du socialisme III », *op. cit.*, p. 75 : « On a d'habitude les yeux fixés sur les moments "historiques" de l'action du prolétariat-révolution ou grève générale-, ou tout au moins sur ce que l'on peut nommer son organisation et son action *explicite*- syndicats, partis, grèves importantes. Mais ces actions et ces organisations ne peuvent être comprises que comme des moments d'un processus d'action et d'organisation permanent, qui trouve son origine dans les profondeurs de la vie quotidienne de l'entreprise et qui ne peut rester vivant et adéquat qu'à condition d'y retourner constamment. »

² Voir C. Castoriadis, « Note sur Lukács et Rosa Luxembourg » dans *L'expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p.118 : « Lorsqu'il dit (Lukács) par exemple que, aussi poussée que soit la concentration du capital, il reste toujours un saut qualitatif à effectuer pour passer au socialisme, le contenu de ce saut qualitatif reste entièrement indéterminé. »

³ C'est pourquoi dans son article, Panzieri s'en tient aux termes vagues d'« insubordination » et de « rupture ».

⁴ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire », *op. cit.*, p. 61 : « la philosophie de l'histoire marxiste est d'abord et surtout un rationalisme objectiviste. » ; *La Société bureaucratique I*, Paris, UGE (10-18), 1974, p. 49 où Marx y est qualifié de « Prophète scientifique ».

⁵ Voir C. Castoriadis *La Société bureaucratique I*, *op. cit.*, p. 49 : « Pour retrouver Marx, c'est Marx lui-même qu'il faut casser. » Voir aussi C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » dans *L'expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p.312-313 : « La position de celui qui voudrait aujourd'hui simplement défendre le marxisme et trois ou quatre idées qu'il lui emprunte est tout aussi désespérée. Car, sous cette forme, la question du marxisme est réglée par les faits et ne peut pas être discutée : en mettant pour l'instant de côté la reconstruction théorique que nous avons effectuée, le marxisme n'existe tout simplement plus historiquement en tant que théorie vivante. ».

substantification du marché et de la fétichisation des rapports sociaux engendrée par la généralisation capitaliste de la forme-marchandise), cet essor ne signifie pourtant rien d'autre qu'une domination accrue du capital: l'organisation capitaliste de la production a eu comme *seul* effet d'achever la subsomption réelle de la force de travail en constituant une ossature *objectivement* indépendante de la force de travail¹. C'est pourquoi, d'après Panzieri, ces chapitres ébauchent l'esquisse d'une déconstruction ouvriériste de l'objectivité bien plus radicale que les développements consacrés, dans le premier chapitre, à la fétichisation des rapports sociaux² : ceux-ci sont purement descriptifs et aboutissent au contraire, s'ils sont pris comme point de départ de la réflexion, à faire de la critique de l'économie politique une nouvelle théorie économique basée sur une conception purement scientifique de la valeur³. Ce ne serait donc pas tant une forme supérieure et achevée d'objectivité scientifique qu'aurait visée Marx dans sa critique de l'économie classique : bien qu'inachevée, l'analyse de Panzieri souligne au contraire que l'approche de la technique développée par Marx pose les bases d'une critique radicale des prétentions scientifiques de l'économie politique en montrant notamment comment l'idée d'un fonctionnement apparemment autonomisé de la technique (et plus généralement de l'économie), séparable de l'activité effective des individus, ne peut qu'être la résultante d'une visée politique de domination et de subsomption totales de la force de travail. L'article de Panzieri invite ainsi à étendre la critique de la technique capitaliste aux présupposés les plus fondamentaux de l'économie politique et aux lois dégagées par celle-ci, qu'elles prennent la forme de rapports éternels et intemporels ou, comme dans le troisième livre du *Capital*, la forme de lois tendanciennes relatives à une organisation historiquement déterminée de la production.

Castoriadis, au contraire, réduit la critique de l'économie politique de Marx à une théorie purement scientifique fondée sur le développement complètement autonomisé de la technique⁴, à une théorie contradictoire qui ne reconnaît le rôle décisif de la lutte des classes

¹ Voir K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, livre I, section 3, chapitre XII, p. 414 : « Comme l'habileté artisanale demeure le fondement de la manufacture, et que le mécanisme global qui la fait fonctionner ne possède pas d'ossature objective indépendante des travailleurs eux-mêmes, le capital est constamment en lutte contre l'insubordination des travailleurs. »

² *Ibid.*, Livre I, section I, chapitre 1, p. 81-p.95.

³ Cette approche a notamment été défendue par Isaak Rubine dans *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, trad. J.J. Bonhomme, Paris, Maspero (« Critiques de l'économie politique »), rééd. 1972, p. 22 : « La théorie du fétichisme est, *per se*, la base de tout le système économique de Marx et, en particulier de sa théorie de la valeur. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Marxisme : bilan provisoire », *op. cit.*, p. 25 : « En effet, *Le Capital*, parcouru d'un bout à l'autre par cette intuition essentielle ; que rien ne peut désormais arrêter le développement de la technique et celui, concomitant, de la productivité du travail, vise à montrer que les rapports de production capitalistes (...), deviennent, à un certain stade, le frein de ce développement et doivent *de ce fait* éclater. »

que pour mieux lui dénier toute efficacité propre¹ et par là-même à une théorie erronée, l'approche déterministe à laquelle aboutissait un tel « tour de passe-passe » impliquant la réification intégrale de l'ouvrier et demeurant ainsi prisonnière de la représentation capitaliste de la force de travail et du procès productif² (sans ce présupposé, en effet, le contenu des lois inhérentes au mode de production capitaliste deviendrait complètement indéterminé³). Ainsi Marx n'aurait découvert le caractère fétiche de la forme marchandise, l'historicité du mode de production capitaliste et de ses lois, que pour proposer une théorie scientifiquement plus aboutie que celle des classiques. La critique de Marx n'aurait pas tant visé à démasquer la fausse neutralité de la technique et, par extension, à dégager une perspective ouvriériste alternative à la représentation mystifiée, faussement objective, des économistes bourgeois qu'à édifier, au contraire, une théorie scientifiquement plus exhaustive que celle des classiques en partageant avec ces derniers l'idée que l'économie serait non seulement l'instance systématiquement déterminante de tous les modes de production (et, plus spécifiquement, l'instance dominante du mode de production capitaliste), mais également l'objet d'une science aussi objective que les sciences de la nature. Marx n'aurait découvert le caractère fétiche de la marchandise, contesté le caractère faussement immuable et éternel des lois du capitalisme, mis en évidence la violence de son origine historique (accumulation primitive) et, enfin, reconnu le rôle fondamental de la lutte des classes⁴ que pour déterminer plus rigoureusement la contradiction entre les forces productives et la valorisation du travail abstrait et ainsi, faire ressortir les implications inhérentes au système d'accumulation capitaliste.

La critique castoriadienne de Marx permet ainsi de mettre en lumière les problèmes posés par les thèses de Panzieri, incapables, en effet, d'articuler le caractère pleinement historique de la critique prétendument politique que Marx aurait développée dans les chapitres historiques du premier livre avec le déterminisme du troisième livre qui, à la suite des thèses de la *Préface* à

¹ Voir C. Castoriadis, « Prolétariat et organisation » dans *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p. 147 : « Le paradoxe est que l'inventeur de la lutte des classes ait écrit un ouvrage monumental sur des phénomènes déterminés par cette lutte et d'où elle est entièrement absente. ».

² *Ibid.*, p. 145 : « *Le Capital* suppose que la réification de l'ouvrier est totale. » ; voir aussi « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 45 : en posant le thème de la lutte des classes, « Marx entrouvre une nouvelle voie pour penser une entité social-historique ; voie qu'il ne suit pas jusqu'au bout, tiré qu'il est en arrière par l'ontologie dont il a hérité et qui domine sa pensée. » ; voir le « Le marxisme : bilan provisoire », *op. cit.*, p. 23 et « Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », p. 101.

³ Voir C. Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 76-85 : la loi de la baisse du taux de profit suppose que soit déterminable a priori le taux d'exploitation, ce qui est impossible car cela impliquerait que l'ouvrier, pas plus que n'importe quelle autre marchandise, ne puisse influencer sur le prix auquel sa force de travail sera vendue (p. 84-85) et qu'ainsi le prix de la force de travail ne peut que tendre à rejoindre sa valeur naturelle.

⁴ Voir C. Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 76 : c'est en cela que réside, pour Castoriadis aussi, « l'apport impérisable de Marx ».

la *Contribution* de 1859, réaffirme le rôle émancipateur de la technique avec l'inéluctabilité de l'effondrement du mode de production capitaliste (messianisme scientifique). La perspective ouverte par Panzieri reste donc bien trop lacunaire pour réhabiliter la praxis et pour contester véritablement le cadre rationaliste dans lequel s'inscrivent l'essentiel des réflexions de Marx. En isolant les analyses de Marx sur la machine du reste de sa construction, Panzieri peut tout au plus montrer que les luttes de classes ne sont pas assimilables au développement des forces productives et rompre ainsi avec le présupposé le plus idéaliste de la vulgate (selon lequel les degrés de la conscience révolutionnaire seraient directement liés à l'exaspération des contradictions objectives du régime d'accumulation). Mais il ne peut, sur la base d'une analyse aussi étriquée, renverser le cadre profondément objectiviste au sein duquel Marx a élaboré ses principales découvertes. En généralisant et en donnant consistance aux intuitions de Panzieri, Mario Tronti a cherché à démontrer, bien plus fondamentalement, que la critique de la valeur léguée par Marx ne peut avoir d'autre signification et d'autre valeur que politique. C'est pourquoi l'examen des thèses de Panzieri ne peut se prolonger que par celui des thèses de Tronti.

I-2 Marx, fondateur d'une « science ouvrière du capital » : la relecture trontienne

I-2-1 Introduction

Véritable manifeste de l'opéraïsme, *Ouvriers et Capital* a cherché en effet à établir le caractère fondamentalement politique de la théorie marxiste de la valeur et à la réinscrire dans l'historicité radicale de la praxis ouvrière, de l'auto-affirmation du travail vivant comme puissance irréductible au capital¹ : le cœur de la critique de Marx résiderait fondamentalement dans l'idée que ce n'est qu'en partant des cycles de luttes provoqués par la force-travail que les transformations matérielles, techniques et politiques du rapport capitaliste de production et du régime d'accumulation peuvent être comprises (et non l'inverse)² et qu'ainsi, loin de renvoyer à des lois autonomisées³, l'histoire du système capitaliste découle des recompositions forcées, des réorganisations imposées au capital à la suite des principaux cycles de lutte. Ce ne serait donc pas en raison des contradictions objectivement associées à la

¹ Voir M. Tronti, « Marx aujourd'hui » (1962) dans *Ouvriers et Capital*, *op. cit.*, p. 41 : la théorie de Marx « ne vit qu'en fonction de la pratique révolutionnaire de la classe ouvrière. » ; *ibid.*, p. 40 : « Marx n'est pas l'idéologie du mouvement ouvrier ; il en est la théorie révolutionnaire. »

² Voir M. Tronti, « Lénine en Angleterre » (1964) dans *Ouvriers et Capital*, *op. cit.*, p. 105 : « Nous avons considéré, nous aussi, le développement capitaliste tout d'abord, et après seulement les luttes ouvrières. C'est une erreur. Il faut renverser le problème, en changer le signe, et repartir du commencement : et le commencement c'est la lutte de la classe ouvrière. »

³ Voir Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, trad. R. Silberman, L'Harmattan, 1996, p. 81 : le rapport valeur-prix (objet du troisième livre du *Capital*, est le « caput mortuum de la théorie de la valeur. »).

valorisation capitaliste que la crise de la valeur fait sens mais, au contraire, en raison de la créativité historique et collective de la force-travail en tant que force politique de rupture. La critique de l'idéologie réformiste¹ et la nécessaire refondation des catégories marxistes pour retrouver, sous la croûte des dogmes et des orthodoxies officielles, l'esprit originaire de la pensée de Marx suppose ainsi une véritable « révolution copernicienne » qui, tout en révélant l'historicité radicale des catégories de sa critique, ferait ressortir, à la base du système de valorisation, l'existence d'une puissance fondamentalement irréductible à l'ordre de la valeur et qui pourtant en serait la condition nécessaire et suffisante de possibilité, renvoyant ainsi l'histoire du capital à une « histoire interne de la classe ouvrière »², celle des cycles de lutte au cours desquels le travail vivant transforme l'*extranéation*³ (c'est à dire le rapport de la force-travail à son être-objectif de force de travail *du* capital) en puissance révolutionnaire de rupture et de dépassement des rapports sociaux existants⁴. La relecture de Tronti aboutit ainsi non seulement à un renversement méthodologique visant à percer derrière la pseudo-objectivité scientifique des lois économiques une perspective propre à la classe ouvrière mais, aussi, à comprendre l'histoire du capitalisme non pas à partir d'une représentation fétichisée des tendances qui lui seraient objectivement inhérentes mais au contraire à partir de la praxis de la force-travail. Marx n'a pas essentiellement cherché à édifier une théorie déterministe de l'histoire qui, accessoirement, aurait puisé à des sources historiques : les exposés historiques du premier livre du *Capital* ne sont pas les digressions secondaires d'une construction théorique profondément rationaliste. Tout l'effort de déconstruction scientifique et de défétichisation des catégories économiques auquel s'est livré Marx trouve au contraire

¹ Voir M. Tronti, « Marx aujourd'hui », *op. cit.*, p. 41 : « Si l'idéologie en général est toujours *bourgeoise*, une idéologie de la classe ouvrière est toujours *réformiste* ; c'est-à-dire qu'elle est le mode mystifié à travers lequel sa fonction révolutionnaire s'exprime et en même temps se renverse en son contraire. »

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 177.

³ Voir A. Negri, *Grundrisse*, *op. cit.* : « Le travail vivant apparaît comme *étranger* à la force de travail vivant (comme extranéité), dont il est pourtant le travail et la manifestation, car il a été cédé au capital en échange du travail matérialisé, produit par le travail lui-même. La force de travail se comporte vis-à-vis d'elle-même comme à quelque chose d'étranger, et si le capital était disposé à payer l'ouvrier *sans* le faire travailler, celui-ci saisirait l'offre avec plaisir. », texte cité par Negri dans *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 177.

⁴ Ce que révèle surtout la promotion, fondamentale dans la pensée opéràiste, du concept d'extranéation, c'est que la contradiction constitutive du capital, pas plus qu'elle n'est de nature économique, n'est pensable comme aliénation, négation dialectique d'une essence générique abstraite. La contradiction du capital est et ne peut être que *politique*, elle ne peut être pensée qu'en terme d'antagonisme, d'opposition réelle et non d'opposition dialectique ; de sorte que, pour faire sens, la critique léguée par Marx implique que soient totalement récusés les schémas de la dialectique. L'importance du concept d'extranéation a notamment été mise en évidence par Franco Berardi dans sa monographie *La Nefasta utopia di potere operaio : lavoro, tecnica, movimento nel laboratorio politico del sessantotto italiano*, 1998, p. 31-32 ; voir aussi *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 181 : « le capital a son ennemi à l'intérieur de lui-même. C'est en ce sens que nous préférons interpréter la phrase obscure de Marx : "La véritable limite de la production capitaliste est constituée par le capital lui-même". Une nécessité de la production se transforme en menace pour le système. »

sa raison d'être dans le projet de faire de la praxis et, en l'occurrence, de la lutte des classes le centre de gravité de toute la critique matérialiste de l'économie bourgeoise.

Il s'agit ainsi de voir sur quels arguments s'est fondée la relecture de Tronti puis de mettre en lumière la portée, largement sous-estimée, d'une réinterprétation de Marx nullement réductible à la plupart des critiques dont elle a fait l'objet. Trois moments principaux, effectivement structurants dans la réflexion de Tronti, peuvent à cet égard être distingués :

- Le premier établit, en guise de première hypothèse de relecture et dans le prolongement de l'article de Panzieri, l'importance déterminante des exposés de la troisième section du premier livre du *Capital* qui, une fois articulés au concept de plus value relative, font ressortir la coexistence de deux méthodes incompatibles (l'une génétique et concrète, l'autre scientifique, déductive et abstraite) et justifient la nécessité de repenser le projet critique dans une perspective radicalement ouvriériste ;
- le deuxième moment repose sur une autre hypothèse de relecture soutenant l'idée que la lutte des classes a représenté, à partir de 1848, le fil d'Ariane de tous les textes des années de la maturité : loin d'être éclipsé par la critique scientifique de l'économie politique classique (à la suite, notamment, de la découverte du concept « scientifique » de mode de production dans l'*Idéologie Allemande*¹), le nouvel horizon critique qui, en juin 1848, se serait ouvert à la faveur de la transformation de la classe ouvrière en puissance politique, aurait constitué, au contraire, le fil rouge des principales découvertes « scientifiques » de Marx : l'identité, irréductiblement historique, entre force de travail et classe ouvrière (« la force de travail comme classe ouvrière ») a été, d'après Tronti, l'évènement déterminant sans lequel la pensée de Marx (et notamment sa critique « scientifique ») n'aurait jamais pu prendre corps ;
- Le dernier moment renvoie à la thèse fondamentale à laquelle aboutissent les deux hypothèses et pose la nécessité de relire la critique de la valeur dans une optique irréductiblement politique : « Pour Marx, la valeur-travail est une thèse politique, un mot d'ordre révolutionnaire ; et non une loi scientifique d'interprétation des phénomènes sociaux »². C'est ici que la référence aux *Grundrisse* s'avère décisive puisque c'est dans le rapport de séparation constitutif de la valeur (*trennung*) que

¹ Cette interprétation sera notamment soutenue par Louis Althusser : voir *Pour Marx*, Paris, rééd.1996, La Découverte-Poche, p. 26 : « Cette "coupure épistémologique" divise ainsi la pensée de Marx en deux grandes périodes essentielles : la période encore "idéologique" antérieure à la coupure de 1845, et la période "scientifique" postérieure à la période de 1845. »

² Voir M. Tronti, *Ouvrier et capital*, op. cit., p. 276.

Tronti¹, puis Negri², ont explicité le rapport dialectique d'intégration réciproque entre force de travail et capital non pas tant comme le « concret de pensée », scientifiquement déterminé, du procès de valorisation à partir duquel pourraient être dégagées des contradictions objectives mais surtout, et d'abord, comme expression d'un « renversement stratégique »³, ce rapport posant, d'abord et avant tout, l'irréductibilité du travail vivant au capital (extranéité)⁴. Cette thèse se fonde sur une relecture de l'*Einleitung* de 1857⁵ d'où ressort selon nous l'influence déterminante de Galvano della Volpe dont la critique de la dialectique, basée précisément sur une réinterprétation originale de *L'Introduction* de 1857, fait de la réhabilitation du principe de non contradiction la pierre angulaire de la critique matérialiste de la dialectique et de la substantification des catégories de pensée à laquelle aboutit la confusion idéaliste entre le réel et la pensée. Cette lecture de l'*Einleitung* constitue le présupposé véritable de la pensée de Tronti, de sa critique des philosophies idéalistes de la praxis (exposée dans un article important qui précéda de peu les premiers articles opéraïstes du début des années soixante⁶) et du projet de « révolution copernicienne ».

Il convient donc, à ce stade, d'approfondir chacun de ces moments et, en examinant leurs portées et leurs implications respectives, de préciser en quoi ils contribuent de manière déterminante à poser les bases d'une conception de la praxis et, simultanément, d'une critique véritablement matérialiste de la valeur capitaliste et de la forme-Etat.

I-2-2 Le développement du capital, conséquence historique de la lutte des classes (première hypothèse)

La première hypothèse de relecture de Tronti dégage la signification fondamentalement politique de la critique de la technique développée par Marx dans les exposés « historiques » du premier livre du *Capital*, qui montrent en effet que le développement capitaliste des forces

¹ *Ibid.*, p. 260 : « C'est dans les *Grundrisse* que Marx fait preuve de la meilleure compréhension de ce problème » (celui du passage, politique, de la force de travail à la classe ouvrière).

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 45 : « Les *Grundrisse* représentent le sommet de la pensée révolutionnaire marxienne ; avec eux s'opère la coupure théorico-pratique qui fonde le comportement révolutionnaire et sa différence tant de l'idéologie que de l'objectivisme. Dans les *Grundrisse*, l'analyse théorique fonde la pratique révolutionnaire. »

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 265 : « Le travail comme non-capital, c'est-à-dire le travail en tant que subjectivité vivante de l'ouvrier dressée contre la morte objectivité de toutes les autres conditions de la production. »

⁵ Voir K. Marx, « Introduction de 1857 » dans *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), *Tome I, op. cit.*, p. 25-46.

⁶ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola », dans *La Città futura - Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1959.

productives, l'introduction de la machine et l'avènement du régime industriel d'exploitation ont été d'abord le résultat de la réorganisation du régime d'exploitation de la force de travail, c'est-à-dire du passage du régime de plus value absolue au régime de plus value relative provoqué par les premières luttes organisées de la classe ouvrière anglaise pour imposer aux capitalistes la limitation de la journée de travail à 10 heures¹. Ces luttes ont obligé les capitalistes à repenser radicalement le régime d'exploitation qui, jusqu'alors, faisait de la plus value extorquée une variable directement proportionnelle à l'allongement de la journée de travail, en faisant de la réduction de la valeur de la force de travail (par la réduction du coût de production des biens de première nécessité déterminant celle-ci) ainsi que de l'intensification de la production les nouveaux réquisits fondamentaux de la valorisation du travail vivant². La survaleur produite collectivement étant supérieure à la somme des survaleurs produites par des ouvriers isolés les uns des autres, la socialisation de la force de travail organisée par le capital s'est trouvée ainsi approfondie, élargie, intensifiée³ : « comme la force productive sociale du travail se développe gratuitement (...), ne coûte rien au capital et comme, d'autre part, elle n'est pas développée par le travailleur avant que son travail n'appartienne lui-même au capital, elle apparaît comme une force productive que le capital possède par nature, comme sa force productive immanente »⁴. Mais c'est surtout la mécanisation qui a matérialisé, dans le procès productif, l'avènement du nouveau régime d'exploitation puisque, tout en achevant la subsomption réelle de la force de travail, elle a conditionné, en cristallisant le *General Intellect* dans le capital constant détenu par le capitaliste, l'intensification sans précédent du procès productif et diminué ainsi la valeur des produits, notamment de ceux qui participent directement à la reproduction de la force de travail (provoquant ainsi la baisse de la valeur de la force de travail)⁵.

¹ Voir *Le Capital*, livre 1, section 3, chapitre XIII, *op. cit.*, p. 462 : « Dès que la loi a imposé le raccourcissement de la journée de travail (...), la machine devient, entre les mains du capitaliste, le moyen objectif qu'il utilise systématiquement pour extorquer davantage de travail dans le même temps » ; c'est pourquoi, note Tronti, « ce n'est pas par hasard que Marx place ici le chapitre sur la journée de travail quand il s'agit de passer de la plus value absolue à la plus value relative (...). La lutte pour la journée de travail se situe historiquement au cœur de ce passage. », *Ouvrier et capital, op. cit.*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 59 ; voir Marx, *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 2, chapitre XI, p. 366.

³ *Ibid.*, p. 54 ; voir Marx, *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 2, chapitre XI, p. 370 : « Comparée à une somme d'égale grandeur de journées de travail, la journée de travail combinée produit de plus grandes masses de valeur d'échange et diminue ainsi le temps de travail nécessaire à la production d'un effet utile et déterminé. »

⁴ Voir *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 2, chapitre XI, p. 375.

⁵ *Ibid.*, livre 1, section 3, chapitre XIII, p. 460 : « Le capital s'est jeté délibérément et de toutes ses forces sur la production de la survaleur relative, par le moyen d'un développement accéléré du système des machines (...). Le même temps de travail continue d'ajouter la même valeur au produit global, bien que cette valeur d'échange inchangée se présente maintenant dans plus de valeurs d'usages et que donc la valeur des marchandises baisse. »

Ainsi, « la lutte de la classe ouvrière a contraint le capitaliste à changer la forme de sa domination »¹ : plus encore, et parce qu'il a été la cause de l'accélération des forces productives et du régime de plus value relative, l'antagonisme entre classe ouvrière et classe capitaliste est à l'origine de la tendance à la baisse du taux de profit énoncée par Marx dans le troisième livre du *Capital* (la hausse de la composition organique du capital, d'où procède la baisse du taux de profit étant la conséquence directe de l'extraction de plus value relative²). C'est pourquoi, selon Tronti, la critique « scientifique » développée dans *Le Capital* inaugure une méthode radicalement nouvelle qui, loin de proposer une critique objectiviste des catégories héritées de l'économie politique classique, souligne au contraire leur historicité irréductible et donc l'impossibilité d'objectiver les phénomènes économiques en les figeant dans des rapports nécessaires et invariants ou en les exprimant sous forme de lois tendancielle déterminées et historiquement circonscrites³. En articulant, plus étroitement que ne l'a fait Panzieri, la critique politique de la technique capitaliste au concept, central, de plus-value relative, Tronti montre ainsi qu'une critique matérialiste de la réalité « fétiche », « ensorcelée », instituée par le capitalisme ne peut que se baser, à rebours de toute rationalisation objectiviste, sur l'historicisation radicale du rapport de la pensée au réel afin de mettre en lumière, derrière les rapports d'implications logiques reliant les catégories de pensée, les luttes et les rapports de forces entre classes⁴. De cette relecture du *Capital* se déduit, en effet, une implication méthodologique particulièrement importante selon laquelle la critique marxiste de l'économie politique classique repose, d'abord, sur une historicisation radicale des catégories de l'économie politique (liée aux degrés et aux formes de l'antagonisme entre classes) qui pose les bases d'une critique ouvriériste des lois de l'économie classique. Si le développement des forces productives, le passage à la machine automatisée, la mise en place d'un nouveau régime d'exploitation ont résulté d'un processus historico-politique, alors le postulat d'un développement technique irrésistible ainsi que la

¹ Voir *Ouvrier et capital*, *op. cit.*, p. 56.

² *Ibid.* livre III, *Avant-propos*, *op. cit.*, p. 1440 : « Tendance du taux de profit à la baisse à mesure que la société progresse. Cela résulte de l'analyse donnée au Livre I sur le *changement dans la composition du capital en fonction du développement de la force productive sociale*. C'est là un des plus grands triomphes sur le pont aux ânes de toute l'économie ancienne. »

³ Voir *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 56 : « On passe ainsi, via la lutte (sur la journée de travail), du prolongement forcé de la journée de travail à l'augmentation de la force productive du travail qui semble spontanée. » ; voir aussi *ibid.*, p. 255 : « la lutte pour la journée de travail précède, conditionne et provoque nécessairement une modification de la forme que prend la plus value. »

⁴ *Ibid.*, p. 249 : « "la création d'une journée de travail normale est le résultat d'une guerre civile entre la classe ouvrière et la classe capitaliste" (...) Les ouvriers des usines anglaises furent les premiers champions de la classe ouvrière moderne en général. Il leur revient le mérite d'avoir été les premiers à démontrer dans les faits, c'est-à-dire *par la lutte*, que "l'ouvrier sort de la production autrement qu'il n'y est entré". Cette différence constitue bel et bien un *saut d'ordre politique*. »

possibilité de déduire de celui-ci des lois de fonctionnement (même circonscrites au seul mode de production capitaliste) s'effondre inéluctablement. En reliant l'avènement de la technique capitaliste à l'instauration du régime de plus-value-relative, en élargissant la portée des analyses de Panzieri au point de renverser le sens de la lecture du *Capital*, la première hypothèse de Tronti fait ainsi ressortir la nécessité de saisir l'histoire des transformations objectives du capital à partir des mouvements de la classe ouvrière (et non le contraire)¹.

Marx, plus généralement, n'aurait pas seulement saisi, à travers l'instauration du régime de plus value relative, la subsomption toujours plus totale de la force de travail dans le cadre du procès productif², mais aussi, par extension, celle de la société tout entière sous le capital effectivement forcé, en recomposant sa domination au moyen du système de plus-value-relative, de se transformer en rapport social générique³. Contraint d'accélérer dans des proportions inédites l'essor des forces productives, le capital a été effectivement amené à soumettre, directement ou indirectement, l'ensemble des activités humaines à l'impératif unique et exclusif de valorisation et à étendre ainsi le rapport de production capitaliste à celles-ci, l'avènement du régime de plus-value relative (puis ses recompositions successives, en réaction aux cycles de luttes successifs) exigeant notamment de mobiliser de proche en proche toutes les activités susceptibles de contribuer à l'essor des forces productives et/ou de réduire la valeur de la force de travail, la quête effrénée de productivité s'imposant et se diffusant quant à elle, par la concurrence, à l'ensemble des secteurs productifs, comme un *effet* de cette exigence « politique » et non comme sa cause. C'est donc sous l'effet des luttes impulsées par la classe ouvrière que le développement du capital s'est finalement soumis la totalité du champ social pour faire de la société un simple moment du procès généralisé d'accumulation. Corrélativement à la socialisation capitaliste de la force de travail (avènement du travail associé), la société elle-même s'est métamorphosée en « société-usine », prenant l'apparence d'une simple articulation du capital : « Plus le rapport déterminé de la production capitaliste s'empare du rapport social dans sa généralité, plus il semble s'évanouir en ce dernier comme une de ses particularité marginales (...). Quand le particulier se généralise et s'universalise, il *apparaît* comme représenté par le général et l'universel. Dans le rapport social de production capitaliste, la généralisation de la production s'exprime en une hypostase de la société. Lorsque la production *spécifiquement* capitaliste a achevé de

¹ *Ibid.*, p. 210 : « Historiquement, le rapport de classe vient avant le rapport capitaliste. »

² Voir *Le Capital*, *op. cit.*, livre 1, section 2, p. 366, p. 375, p. 401.

³ *Ibid.*, p. 60 : « Plus le développement capitaliste avance, c'est-à-dire plus la production de la plus-value relative pénètre et s'étend partout, plus le circuit production-distribution-échange-consommation se parfait inéluctablement. »

tisser l'ensemble des rapports sociaux, elle apparaît elle-même comme un rapport social *générique*. »¹. Ce passage, qui condense l'idée centrale de la relecture opéraïste, montre ainsi pourquoi la praxis collective de la force-travail doit être considérée comme le fil directeur permettant de rendre intelligibles les transformations objectives du capital, tant au niveau de la sphère productive (l'usine) qu'au niveau global du système d'accumulation (reproduction du capital). Il montre aussi pourquoi, malgré le caractère apparemment étriqué de son objet, l'approche critique inaugurée par l'étude historique des luttes autour de la législation sur les fabriques anglaises a constitué le noyau de la critique « scientifique » de Marx puisqu'en mettant en lumière, dans un cadre aussi circonscrit, les mutations les plus déterminantes du rapport de production (l'Angleterre de 1850 constituant alors le point culminant de l'antagonisme entre ouvriers et capitalistes), elle a permis de mettre en lumière la genèse de la transformation du capital en « rapport social générique », de l'identification toujours plus totale du champ social-historique au système d'accumulation ainsi que de la mystification caractérisant celle-ci (la production cesse d'apparaître comme un moyen de la société mais comme sa fin propre)². La portée explicative de la perspective dégagée par Marx, par-delà le cas de l'Angleterre des années 1830-1850, a été mise en lumière par la méthode compositionniste qui, en généralisant la méthode mise en place dans le premier livre du *Capital* (à partir, précisément, de la première hypothèse de relecture avancée par Tronti), montre que les principales transformations historiques de l'organisation productive, du régime d'accumulation et de la forme-Etat s'expliquent à partir des principaux cycles de luttes déclenchés par la classe ouvrières³. En effet, dans le prolongement de cette relecture des sections historiques du premier livre, l'opéraïsme a cherché à réinscrire l'histoire du capitalisme en une tendance fondamentale qui, reliant aux cycles de luttes révolutionnaires l'universalisation de la domination du capital (de la subsumption réelle de la force de travail sous le capital dans l'usine à la « société-usine » de la phase taylorienne-fordiste ; de la « société usine » à la production « biopolitique » supprimant, dans le cadre de l'« Empire », toute extériorité à la valeur), permet de redéfinir le procès de son développement comme une fuite en avant d'où ressort, cycle après cycle, l'aggravation de la crise *politique* de la valeur et la tendance toujours plus actuelle au communisme (dont le capitalisme immatériel et post-fordiste serait l'aboutissement ultime) : ces recherches s'inscrivent ainsi dans le droit fil du renversement décrit par Tronti et accompli par *Le Capital* où « Marx a puissamment

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 62 : « le degré le plus élevé de développement de la production capitaliste marque aussi le degré le plus profond de la mystification de tous les rapports sociaux bourgeois. »

³ Nous reviendrons plus en détail sur la méthode compositionniste dans la seconde partie de notre étude.

découvert un *moment tactique* de la recherche : la capacité pratique de se servir de certains résultats obtenus par la science de l'époque, pour les renverser dans la dimension opposée d'une alternative stratégique »¹.

Cette première hypothèse de relecture, pourtant, soulève immédiatement un premier problème qui, d'emblée, semble en limiter la portée. En effet, l'historicisation du concept de plus-value relative ne permet plus de comprendre la raison d'être des deux autres volumes du *Capital* qui substituent à la critique militante et ouvriériste de la troisième section du premier Livre, une approche toujours plus objectiviste, rationaliste et déterministe, l'exposition de la loi tendancielle de la baisse du taux de profit constituant le point culminant de cette fétichisation des catégories de la critique². La première hypothèse se heurte donc à l'incapacité d'établir, depuis la perspective historico-politique promue par Tronti, la cohérence d'ensemble du *Capital*. Si on peut comprendre, *scientifiquement*, l'articulation interne entre plus-value relative et loi tendancielle de la baisse du taux de profit³, il n'est plus possible de comprendre, en revanche, la cohérence d'ensemble du *Capital* en privilégiant une perspective historico-politique qui, en effet, aurait dû aboutir à poser une rupture entre l'approche « génétique » des chapitres 8 à 13 du premier livre, où les concepts puisent leur détermination dans une matière historique redécouverte comme irréductible à la pensée, et l'horizon scientifique dans lequel celle-ci se trouve par ailleurs figée, réifiée et absorbée dans une pensée redevenue souveraine. On retrouve ici la critique fondamentale adressée par Castoriadis à Marx, coupable d'avoir occulté paradoxalement les luttes de classes reconnues par ailleurs comme étant le moteur de l'histoire⁴ : ainsi relu, *le Capital* illustrerait au plus haut point cette antinomie, l'historicité des luttes entrevue dans le premier livre étant finalement recouverte par la détermination

¹ Voir *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 155.

² Ce renversement de perspective est déjà à l'œuvre, dès la fin du premier livre : voir *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 7, chapitre XXIV, p. 856 : « Cette expropriation (des capitalistes) s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste elle-même, par la centralisation des capitaux (...). Le monopôle du capital devient une entrave au mode de production qui a mûri en même temps que lui et sous sa domination. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un point où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste (...). On exproprie les expropriateurs (...). C'est la négation de la négation. »

³ Voir *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 2, chapitre X, p. 359 : « La valeur des marchandises est inversement proportionnelle à la force productive du travail. *Idem* pour la valeur de la force de travail puisqu'elle est déterminée par la valeur des marchandises. Inversement, la survalueur relative est directement proportionnelle à la force productive du travail. »

⁴ Voir « Le marxisme : bilan provisoire », dans *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 76 : « Car le marxisme à la fois (...) affirme plus qu'aucune autre conception la force de la logique interne des processus historiques (...) et prétend pouvoir réduire intégralement le niveau des significations au niveau des causations. Les deux termes de l'antinomie sont ainsi poussés à la limite de leur intensité, mais leur synthèse reste purement verbale. » ; *ibid.*, p. 82 : « Il y a dans le marxisme deux éléments dont le sens et le sort historique ont été radicalement opposés. »

scientifique des tendances inéluctables du capitalisme redéfinissant l'histoire réelle non plus comme origine, non réductible, des « abstractions déterminées » de la critique mais comme vérification d'une théorie hypostasiée (impliquant la dénégation de toute créativité social-historique). Marx, jusque dans *Le Capital*, n'aurait ainsi reconnu les luttes de classe que pour recouvrir leur efficacité propre au nom d'une démarche exclusivement scientifique communiant dans la même conception fétichisée et réifiée du social et de l'histoire que celle des apologistes du capital.

Tronti n'ignorait évidemment pas les limites de sa première hypothèse de relecture. Plusieurs passages d'*Ouvriers et Capital* soulignent ainsi, explicitement, que Marx n'a pas été en mesure de tirer les conséquences du renversement tactique, ouvriériste, produit par sa critique: alors que, dans *Le Capital*, la division de classe, du point de vue politique, demeure la même une fois socialisée la puissance du capital, une critique ouvriériste aurait dû déterminer la nouvelle « composition » technique, matérielle, sociale de la force-travail et, sur cette base, isoler les possibilités d'oppositions concrètes liées au travail associé, dominé par la machine : « face aux processus de socialisation du capital dont il avait eu l'intuition géniale, il ne trouvait rien de mieux que l'exaspération d'une prolétarisation brutale de la force de travail ouvrière, comme seule antithèse inabsorbable par le système »¹ ; ainsi, « au lieu de développer politiquement le concept de classe ouvrière, il essayait continuellement de le reconduire à ses origines historiques »². Marx aurait donc jeté les fondations d'une nouvelle méthode, d'une critique radicalement politique et exclusivement ouvriériste de la valeur sans être en mesure de tirer les conséquences ni d'opérer le renversement radical qui auraient dû en découler.

D'après Castoriadis, cette incohérence, qui trahit l'emprise de la détermination dans la réflexion de Marx, inscrit celle-ci dans la continuité de la « pensée héritée »³. Si le concept de classe est resté inchangé « du point de vue politique », c'est parce que la critique de Marx aurait été dominée par une perspective objectiviste, au sein de laquelle l'action de classe ne pouvait être que l'ombre portée des contradictions objectives inhérentes à l'accumulation capitaliste : bien qu'entrevue dans les sections historiques de la troisième section du *Capital*, l'irréductibilité de la praxis de la force-travail ne pouvait donc qu'être congédiée en faveur d'une perspective rationaliste rétablissant le caractère souverain d'une théorie rationalisant intégralement *son*

¹ Voir *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 228.

² *Ibid.*, p. 228.

³ Voir « L'Histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier I, op. cit.*, p. 16-17 : « Quelle est, à cet égard, la différence entre tous ces philosophes que Marx raille impitoyablement parce qu'ils font passer l'histoire du monde par leur propre pensée, et Marx lui-même ? Elle est nulle. (...) Marx (...) est en servage auprès de Hegel, d'Aristote et de Platon ; il voit (*theoreî*) l'être (*eidōs*) du prolétariat, il en inspecte la facture, il y découvre la puissance cachée (*dunamis*) qui deviendra nécessairement acte (*energeia*) révolutionnaire. »

objet (confondu avec l'objet réel, c'est-à-dire l'histoire), en le réduisant à un ensemble de déterminations logiquement reliées entre elles et censées faire ressortir des tendances et des lois inexorables.

Or, précisément, la première hypothèse de Tronti marque une inflexion significative par rapport à cette lecture puisqu'elle montre que la méthode suivie par Marx ne saurait être réduite, y compris dans les textes de la maturité et une fois admises toutes ces concessions, à un rationalisme objectiviste. Si le tort de Marx a été de ne pas tirer les conséquences de la critique fondamentalement politique qui s'est manifestée, *in nuce*, dans les chapitres historiques du *Capital* (et plus fondamentalement encore, on le verra, de la critique de la méthode de l'économie politique exposée dans l'*Einleitung* de 1857), il convient à tout le moins d'examiner si sa critique de l'économie politique classique ne pose pas effectivement, d'abord et avant tout, les bases d'une « science ouvrière du capital ». Or, précisément, la méthode génétique à l'œuvre dans les chapitres de la troisième section entrouvre un tout autre horizon interprétatif : si le concept de plus-value relative assigne au concept de valeur sa détermination rigoureuse (historiquement déterminée), il devient impossible d'en faire l'effet d'une déduction purement conceptuelle, abstraite de l'historicité non réductible des luttes et des rapports de forces entre classes d'où elle procède, ce qui disqualifie définitivement la prétention consistant à vouloir réduire l'histoire réelle au mouvement autonomisé des catégories de pensée. Si le concept de plus-value relative est une abstraction déterminée qui ne peut faire sens qu'une fois rapportée au concret-réel d'où elle procède *empiriquement*, alors la loi tendancielle à la baisse du taux de profit ne peut être, tout au plus, que l'expression d'une contradiction nullement déterminante (voire hypothétique) puisque cela reviendrait, autrement, à inclure le réel-concret dans la pensée et, par là-même, à contredire la méthode d'où est issue l'abstraction déterminée qui permet de lui donner forme ¹: ainsi, la « riche totalité de multiples déterminations et relations »² que celle-ci figure (en tant que « concret de pensée » effectivement déduit, cette fois-ci, de l'abstraction déterminée) représente au mieux un « fait-hypothèse » dont le sens ne peut s'éclairer qu'à partir de l'horizon d'où il procède,

¹ Voir *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 67 : « La contradiction existant entre le niveau des forces productives et les rapports sociaux de production n'est que la manifestation *extérieure* d'une autre contradiction qui vit, elle, entièrement à l'*intérieur* du rapport social de production : c'est-à-dire la contradiction qui existe entre le caractère social du procès de production et l'appropriation privée du produit, entre le capitaliste individuel qui cherche à *décomposer* ce caractère social et l'ouvrier collectif qui le *recompose* de nouveau ; entre la tentative patronale d'*intégration* économique et la réponse *politique* que suscite l'antagonisme ouvrier. » ; *ibid.*, p. 67 : « On n'évalue pas le niveau de développement des forces productives au degré de progrès technologique mais au degré de conscience révolutionnaire de la classe ouvrière. »

² Voir K. Marx, « Introduction de 1857 » dans *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), *Tome I*, trad. collective (sous la direction de J.P Lefebvre), Paris, 1980, p. 34.

celui des luttes et de l'impossibilité de totaliser le champ social autrement qu'à partir de l'une de ses « parties » (la classe ouvrière). En effet, si le concept de plus-value relative est le fruit d'une méthode génétique d'où ressort le caractère inéliminable et contingent des luttes entre classes antagonistes, elle ne peut être pensée, à son tour, qu'à partir d'un renversement « copernicien » qui, en reconduisant l'objectivité mystificatrice des lois du capital à leur origine politique¹, dégage la perspective irréductible de la classe ouvrière à partir de laquelle, seulement, peut être restituée l'intelligibilité du « Tout ». En « concrétisant » les définitions abstraites des premiers chapitres sur la valeur (notamment le premier chapitre²) à la lumière des transformations de la production industrielle dans l'Angleterre en lutte des années 1840-50, la critique de Marx ne peut donc exprimer autre chose qu'une compréhension fondamentalement politique de la valeur, celle-ci ne désignant ni la cristallisation d'une substance abstraite, transhistorique et métaphysique³, ni une forme déterminée de socialisation des travaux privés, mais un régime de domination, une modalité nouvelle et inédite de subsomption de la force-travail conquise dans la lutte⁴, en dehors de toute rationalité ou de plan préétabli, « droit contre droit ».

Il est certes exact, au risque de se répéter, que Marx a été incapable de tirer les conclusions politiques qui auraient dû se déduire d'une telle méthode d'analyse⁵: il n'a pas déduit, de

¹ Voir *Le Capital*, *op. cit.*, livre 3, section 1, chapitre II, p. 1456: « Cependant, la façon dont on transforme la plus-value en profit par l'entremise du taux de profit n'est qu'un développement de la méthode employée à propos du procès de production : l'intervention du sujet et de l'objet (...). La plus-value est donnée, mais comme excédent du prix de vente de la marchandise sur son coût de production ; l'origine en reste mystérieuse. » ; *ibid.*, p. 1458 : « Bien qu'il y ait une différence numérique entre le taux de profit et le taux de plus-value, alors que plus-value et profit sont en réalité identiques et numériquement égaux, le profit n'en est pas moins une forme modifiée de la plus-value, forme ou l'origine et le mystère de son existence sont voilées et effacées. » ; en passant de la plus-value au taux de profit (et plus encore au taux de profit moyen, lui-même distinct du taux de profit individuel), « le capital apparaît comme un rapport à soi-même ».

² Voir *Le Capital*, *op. cit.*, livre 1, section 1, chapitre I, p. 81 : « A première vue, une marchandise semble une chose tout ordinaire, qui se comprend d'elle-même. On constate, en l'analysant que c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques. (...) Dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible-suprasensible. »

³ Castoriadis a particulièrement insisté sur ce point : voir « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous » dans *Les carrefours du labyrinthe 1*, *op. cit.*, p. 330 : « le premier chapitre du *Capital* est métaphysique. »

⁴ Voir K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, livre I, section 2, chapitre VIII, p. 302 : « La fixation d'une norme à la journée de travail est le résultat d'une plusieurs fois séculaire entre capitaliste et ouvrier » ; *ibid.*, p. 335 : « La création d'une journée de travail normale est donc le résultat d'une guerre civile plus ou moins larvée entre la classe capitaliste et la classe ouvrière. » ; *ibid.*, livre I, section 2, chapitre 8 : « Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, l'un et l'autre portant le sceau de l'échange marchand. Entre des droits égaux, c'est la violence qui tranche. Et c'est ainsi que dans l'histoire de la production capitaliste, la réglementation de la journée de travail se présente comme la lutte pour les limites de la journée de travail. Lutte qui oppose le capitaliste global, c'est-à-dire la classe des capitalistes, et le travailleur global, ou la classe ouvrière. »

⁵ On le constate dans certains passages, dès les chapitres « historiques » du premier livre : *ibid.*, livre I, section 3, chapitre XIII, p. 540 : « Nous avons vu que la législation sur les fabriques, cette première réaction consciente et méthodique de la société à la configuration naturelle prise par son procès de production, est un produit nécessaire de la grande industrie, au même titre que le coton, *les machines automatiques* et le télégraphe. »

l'essor des forces productives et de la généralisation de la production industrielle impulsée par le passage à la plus-value relative, la nécessité d'approfondir, du point de vue ouvrier, l'examen des nouvelles formes de luttes que pouvaient engendrer l'apparition d'une organisation et d'une coopération massifiées de la force de travail basée sur un autre rapport aux moyens de production, etc. Tout se serait donc passé comme si la méthode génétique déployée dans la troisième section avait été renversée en une compréhension réifiée des tendances historiques, de sorte que, réunissant deux méthodes aussi bien irréductibles que contradictoires, *Le Capital* ne saurait être réduit uniquement à la méthode purement déductive à laquelle la vulgate aussi bien que la critique castoriadienne le réduisent. A cet égard, le rapprochement avec l'interprétation gramscienne du concept de plus-value relative permet, plus précisément encore, de mettre en évidence l'originalité de la relecture trontienne.

En effet, l'importance centrale du concept de plus-value relative a déjà été soulignée, avant Tronti, par Gramsci : celui-ci souligne que la cohérence du *Capital* ne fait sens qu'à partir de ce dernier en ce qu'il permet d'unifier la théorie de la valeur exposée dans le premier livre et la loi de la baisse du taux de profit (développée dans le troisième)¹. Il constitue ainsi, pour l'auteur des *Quaderni del Carcere*, la véritable clef de voûte de la critique scientifique de l'économie politique, sans laquelle la loi fondamentale découverte par Marx ne peut faire sens puisqu'il met en lumière la contradiction historiquement déterminée du processus d'accumulation, contraint pour accroître la productivité d'augmenter la composition organique du capital (hausse du capital constant...) et donc de réduire proportionnellement la plus-value extorquée au capital variable (seule marchandise capable de produire une valeur supérieure à la sienne) entraînant ainsi la baisse, tendanciellement irréversible, du taux de profit (qui rapporte la plus value extorquée à l'ensemble du capital utilisé, constant et variable). Souvent remise en cause (notamment par les économistes), la cohérence interne du *Capital* reposerait ainsi sur l'articulation entre le concept de plus-value relative et la loi tendancielle du troisième livre. Mais, plus encore, cette lecture met en évidence le caractère radicalement novateur de la méthode inaugurée par Marx, celle-ci opposant aux lois des

¹ Cet argument visait la critique de la loi tendancielle de la baisse du taux de profit exposée par Croce dans son essai *Una obiezione alla legge marxistica della caduta del saggio di profitto*, 1899 : Croce qui s'en tint à une conception particulièrement réductrice de la théorie de la valeur (celle de la « comparaison elliptique »), ne s'est pas aperçu que la loi exposée au livre III du *Capital* représente en réalité « l'aspect contradictoire d'une autre loi, celle de la production de plus-value relative. » . Voir sur ce point A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 10*, tr. P. Fulchignoni, G. Granel, N. Negri, Gallimard, Paris, 1978, p.82 : « En tout cas, il faut dire que la question de la loi tendancielle du taux de profit ne peut être étudiée seulement d'après l'exposé fait dans le Livre III ; l'exposé du Livre III est l'aspect contradictoire du développement exposé dans le Livre I et on ne peut pas l'en détacher. ».

économistes classiques non pas d'autres lois immuables déduites de propriétés prétendument éternelles contenues, a priori, dans des catégories inengendrées et abstraites (pour aboutir à se représenter les automatismes à l'œuvre dans le marché sous la forme d'un système de forces soustrait à toute historicité), mais, bien plus rigoureusement, à dégager la tendance immanente à cet objet de pensée historiquement déterminé qu'est le régime de plus-value relative, appréhendé non pas comme modalité accessoire d'un système générique mais comme « marché déterminé »¹, rapport social historiquement déterminé, régime d'exploitation déterminé à partir d'un travail préalable de détermination des catégories spécifiant et dépassant l'abstraction des économistes « classiques »² : ainsi, après avoir déterminé le travail « tout court » comme force de travail puis la force de travail comme source exclusive de la plus-value en général, la distinction entre plus-value absolue et en plus-value relative, historiquement advenue, permet d'établir l'abstraction déterminée à partir de laquelle la tendance à la baisse tendancielle du taux de profit peut être fixée (loi impossible à formuler, en revanche, à partir des catégories de l'économie classique)³. Rapportée à la plus-value relative, la loi tendancielle à la baisse du taux de profit illustre donc pleinement l'originalité de la méthode scientifique exposée dans *Le Capital* : en dégagant une tendance objective et concrète sur la base d'un double travail de détermination scientifique et de relativisation historique des catégories héritées de la pensée classique, elle donne à la pensée la possibilité de serrer au plus près son objet et d'inscrire les contradictions logiques immanentes à ce dernier dans l'histoire réelle⁴ en affirmant ainsi, à rebours des lois hypothético-déductives et tautologiques de l'économie politique classique mais aussi de la dialectique hégélienne, la rigueur supérieure de l'approche matérialiste de l'histoire.

¹ *Ibid.*, Cahier 10, p.81 : « Dans l'économie pure, le marché déterminé est une abstraction arbitraire qui a une valeur purement conventionnelle destinée à permettre une analyse pédante et scolaire. Pour l'économie critique, au contraire, le marché déterminé est l'ensemble des activités économiques concrètes d'une formation sociale déterminée, prises dans leurs loi d'uniformité, c'est-à-dire "abstraites", mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. »

² *Ibid.*, Cahier 11, p.274 : « La critique de l'économie politique part du concept de l'historicité du marché déterminé et de son automatisme tandis que les économistes purs conçoivent ces éléments comme éternels, naturels ; la critique analyse de façon réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, elle en approfondit les contradictions, elle en évalue les modifications possibles liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement, et elle fait apparaître la "caducité" de la science qu'elle critique, dont elle montre qu'elle est remplaçable ... ».

³ *Ibid.*, Cahier 11, p.274 : « Le concept et le fait du "marché déterminé", cela veut dire le constat scientifique du fait que des forces déterminées, décisives et permanentes, sont apparues historiquement, forces dont l'opération se présente avec un certain "automatisme" qui permet une certaine mesure de "prévisibilité". »

⁴ *Ibid.*, Cahier 10, p.86 : « la signification de l'adjectif "tendanciel" doit en réalité concerner le caractère historique réel et non l'aspect méthodologique. Il faut donc se pencher sur la dynamique du système et étudier les modalités particulières de réalisation de la loi dans les phases successives du développement du capitalisme. »

L'interprétation trontienne du concept de plus-value relative s'inscrit en faux par rapport à celle de Gramsci : alors qu'elle illustre, chez ce dernier, le caractère scientifique de la méthode déployée dans *Le Capital*, elle met en lumière, pour Tronti, la coexistence de deux méthodes irréductibles où l'une, génétique et « ascendante » (du réel à la pensée) définit le renversement de la science économique de l'époque sous la forme d'une alternative stratégique pour la classe ouvrière, tandis que l'autre, déductive et « descendante » (de la pensée aux résultats concrets de son activité : « concret de pensée »), ne peut que mettre en évidence des tendances condamnées à redevenir inconsistantes sitôt détachées de l'horizon pleinement historique des luttes d'où procèdent les catégories qui les rendent pensables. En immergeant les catégories de l'économie politique classique dans l'historicité irréductible des luttes, la première hypothèse de Tronti montre ainsi que l'abstraction déterminée constitutive du projet critique implique un renversement radical qui aboutit à contester la portée scientifique que Gramsci attribue encore au *Capital*. Si, pour Gramsci, la *relativisation* historique des catégories a pour objet de fixer leur *déterminité* propre (visée strictement scientifique), pour Tronti, cet effort conduit au contraire à révéler l'inanité de toute objectivation scientifique (au sens où l'entendent les économistes classiques) dissociée de la dualité fondamentale figurée par le rapport antagoniste entre classes. Tandis que, pour Gramsci, le travail d'historien mené par Marx dans la troisième section permet, en formulant les tendances propres à un objet rigoureusement déterminé, de mettre en lumière la scientificité propre à l'économie politique (scientificité jusqu'alors mystifiée par les économistes classiques), la genèse irréductiblement pratique et politique du concept de plus-value relative ne peut que conduire, d'après Tronti, à renverser radicalement les présupposés constitutifs de l'économie politique en posant la dimension irréductiblement praxéologique de la pensée théorique: le travail de relativisation des catégories atteint, dans la troisième section, un seuil d'historicité qui rend impossible toute réduction a priori de l'économie à des lois ou tendances objectives.

Alors que l'horizon de la praxis, pour Gramsci, se dessine dans le prolongement de l'objectivation scientifique du réel (la tendance à la baisse du taux de profit permettant de déterminer les prémisses d'une crise d'hégémonie que la fordisation rend toujours plus actuelle¹), celle-ci n'est pour Tronti n'est que le symptôme d'une dérive positiviste qui a fini par recouvrir la perspective militante à partir de laquelle, pourtant, l'abstraction déterminée

¹ *Ibid.*, Cahier 10, p.113 : « La loi tendancielle de la baisse du profit serait donc à la base de l'américanisme, c'est-à-dire qu'elle serait la cause de l'accélération du rythme dans le progrès des méthodes de travail et de production et de la modification du type traditionnel de l'ouvrier. ».

constitutive de sa critique de la valeur a pu être forgée. L'implication de la première hypothèse est donc radicale en ce qu'elle conduit à rendre tout simplement inconsistante l'articulation entre plus-value relative et loi tendancielle et, ainsi, à autonomiser le premier livre du *Capital* du troisième, ce dernier n'ayant d'autre utilité que de prolonger l'examen détaillé des mystifications produites par le système en remontant des entrailles de la production (où le passage à la plus value relative, en opérant la subsomption réelle de la force de travail, conduit déjà à faire apparaître la force productive du travail combiné comme une émanation du capital) à la réalisation de la plus value par la transformation des valeurs en prix de production (et du taux de profit en taux de profit moyen)¹, où les plus-values extorquées par les capitalistes individuels se trouvent comme effacées par le processus concurrentiel de formation apparemment aléatoire des prix. Gramsci a certes mis en évidence que la loi tendancielle ne saurait être assimilée aux lois des « classiques » (c'est-à-dire à des lois similaires à celles des sciences de la nature, invariantes et soustraites à toute historicité) ; mais il ne remet pas en cause la prétention du matérialisme historique à dégager les tendances scientifiquement objectives de l'accumulation capitaliste et, à partir de celles-ci, les prévisions concrètes et déterminées qui peuvent s'en déduire. C'est pourquoi, selon Gramsci, la démarche de Marx doit être pensée dans le prolongement de celle de Ricardo qui, pour la première fois, a appréhendé scientifiquement l'économie non sous forme de lois immuables issues de généralités abstraites mais sous forme de tendances déduites d'un schéma abstrait représentatif d'une « société économique déterminée »² : ainsi, la tendance à l'état stationnaire, provoquée par la hausse conjointe de la population et de la rente différentielle,

¹ Voir K. Marx, *Le Capital*, livre 3, section 2, chapitre VI, p. 1522 : « La transformation des valeurs en prix de production contribue à obscurcir la base de la détermination même de la valeur. » ; Negri, plus encore que Tronti, soulignera l'inutilité du troisième livre du *Capital*, ce dernier, dans son ensemble, servant tout au plus de « propédeutique » à la critique léguée par Marx : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx, op. cit.*, p. 26 : « je me demande s'il est correct de considérer l'œuvre achevée de Marx, en l'occurrence *Le Capital*, comme le livre qui récapitule de façon exhaustive toute la recherche marxienne. » ; *ibid.*, p. 28 : « l'objectivation des catégories du *Capital* bloque l'action de la subjectivité révolutionnaire. »

² Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison. Cahier 11*, tr. P. Fulchinoni, G. Granel et N. Negri, Gallimard, Paris, 1978, p.273 : « Comment est apparu, chez le fondateur de la philosophie de la praxis, le concept de régularité et de nécessité dans le développement historique ? Il ne semble pas que l'on puisse penser à une dérivation à partir des sciences de la nature, mais il semble bien qu'en revanche il faille penser à une élaboration de concepts nés sur le terrain de l'économie politique, spécialement sous la forme de et dans la méthodologie que la science économique a reçues de David Ricardo. Concept et fait de marché déterminé, c'est-à-dire observation scientifique que des forces déterminées, décisives et apparentes sont apparues historiquement ; forces dont l'action se présente comme un certain automatisme, qui permet une certaine mesure de prévisibilité et de certitude pour l'avenir des initiatives individuelles qui se soumettent à de telles forces après en avoir eu l'intuition, ou en avoir fait l'observation empiriquement. » *Ibid.*, p.275 : « Il s'agit de voir que l'importance de Ricardo dans la fondation de la philosophie de la praxis ne tient pas seulement au concept de valeur en économie mais que Ricardo a eu une importance philosophique, qu'il a suggéré une façon de penser et de regarder la vie et l'histoire. ».

renvoie-t-elle à une première forme de « marché déterminé »¹, à « un milieu organiquement vivant dans ses mouvements d'évolutions »². De sorte que Marx n'aurait fait que prolonger la méthode de cet économiste « historiciste » que fut Ricardo pour comprendre aussi scientifiquement que lui, mais plus rigoureusement encore, ce « marché déterminé » qu'est le système d'accumulation basé sur la plus-value relative. Marx, ainsi, n'aurait cherché qu'à perfectionner le concept de « loi de tendance » inauguré par Ricardo en partageant le présupposé qui fut le sien selon lequel la capacité à délimiter historiquement les catégories de pensée est l'indice d'un progrès dans la connaissance scientifique des catégories, d'une détermination plus poussée, l'instrument privilégié et distinctif d'une connaissance authentiquement scientifique de l'économie. La critique de l'économie politique développée dans *Le Capital* n'aurait donc consisté qu'en une critique *scientifique* de l'économie classique (ayant, certes, pour finalité la formulation de « prévisions fortes » susceptibles de donner un horizon de sens à la praxis) et non, comme le soutient Tronti, en une critique proprement ouvriériste de la « science » économique (déconstruction de sa prétendue neutralité et de son alignement supposé sur le modèle des sciences de la nature etc.). Si l'opéraïsme s'accorde avec Gramsci sur l'idée que le concept de plus-value relative est la clef de voûte du *Capital*, c'est dans la mesure où il révèle la primauté d'une méthode génétique qui court-circuite toute hypostase des catégories en inscrivant la praxis révolutionnaire au cœur des transformations objectives du capital et non à sa périphérie (comme résultante plus ou moins mécanique de contradictions autonomisées): la synthèse qu'exprime, en tant qu'abstraction déterminée, le concept de plus-value relative ne relève donc pas d'une démarche scientifique mais d'une projection politique visant, à rebours des représentations mystifiées produites par la transformation du capital en rapport social générique, à rétablir l'irréductibilité du point de vue ouvrier³. D'où l'implication radicale de la première hypothèse de relecture: loin

¹ *Ibid.*, p. 273: le marché déterminé est un « rapport déterminé des forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production », rapport garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure politique, juridique et morale déterminée. »

² *Ibid.*, p.274-275 : « C'est de telles considérations qu'il convient de partir pour établir ce que signifie "régularité", "lois", "automatisme" dans les faits historiques. Il ne s'agit pas de découvrir une loi métaphysique de déterminisme ni non plus d'établir une loi générale de causalité. Il s'agit d'observer comment, dans le développement historique, se constituent des forces relativement "permanentes" qui opèrent avec une certaine régularité et un certain automatisme. »

³ Il est exact que, dans sa seconde hypothèse de lecture, examinée plus bas, Tronti reconnaît l'influence décisive de la conception ricardienne de la valeur sur le jeune Marx : pourtant, là aussi, celle-ci ne lui a nullement permis d'édifier une nouvelle conception déterministe de l'économie mais d'opérer la conversion de catégories faussement scientifiques en catégories politiques : voir *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 276 : « En effet, la loi de la valeur, à partir du moment où Marx la pense, devient tout autre chose que ce qu'elle était jusqu'alors. De loi des mouvements de la société capitaliste qu'elle était – loi découverte par la science bourgeoise la plus avancée –, elle devient loi des mouvements de la classe ouvrière, c'est-à-dire moment d'offensive pratique et d'agression matérielle contre la société capitaliste en elle-même. »

d'approfondir les lois des économistes classiques en confirmant leur prétention à dégager les lois inhérentes à leur objet de pensée, la loi de la valeur exposée dans *Le Capital* constitue la première étape d'un projet de déconstruction des prétentions de l'économie politique classique à la scientificité, déconstruction qui, en renversant, par la « découverte » du concept de plus-value relative, la définition quasi métaphysique de la valeur du premier chapitre (où les travaux concrets apparaissent comme autant de cristallisations d'une substance sociale commune¹) dévoilerait sa signification fondamentalement politique².

En mettant à mal la cohérence d'ensemble du *Capital*, la première hypothèse de Tronti rend donc problématiques les interprétations qui, comme celles de Gramsci ou de Castoriadis, réduisent unilatéralement la critique léguée par ce dernier à sa dimension scientifique-objectiviste : la dualité entre la méthode génétique à l'œuvre dans la troisième section (et pas seulement dans les analyses sur l'accumulation primitive) et la méthode déductive-scientifique traverse *Le Capital* au point d'en dédoubler les niveaux de compréhension, l'un présupposant l'historicité irréductible de la praxis du travail vivant, l'autre ne faisant sens, au contraire, qu'une fois les hommes transformés en supports réifiés de tendances (sans quoi il est impossible de déterminer a priori quelque loi tendancielle que ce soit). Si Marx a certes résolu, de fait, cette dualité en faveur de la seconde alternative (ce qui donne à l'interprétation de Gramsci, et plus encore à la critique de Castoriadis, une portée explicative apparemment plus grande), ce n'est donc qu'après avoir associé deux méthodes irréductibles, l'une qui, ancrée dans l'historicité des luttes entre classes antagonistes, pose les bases d'une critique *nécessairement* partielle du capital (qui ne dégage l'intelligibilité du « tout » qu'à partir de la perspective de la classe ouvrière), l'autre qui, occultant la genèse concrète du projet critique, tend à réaffirmer l'objectivité factice, l'universalisme abstrait des économistes classiques. En mettant en évidence cette dualité, Tronti relie ainsi les textes de la maturité aux intuitions de jeunesse sur la praxis³, comme si ces dernières avaient trouvé, dans les développements apparemment les plus scientifiques de Marx, toute leur consistance historique, comme si *Le Capital* avait non seulement amorcé la torsion ouvriériste des catégories « scientifiques » de

¹ Voir K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, livre 1, section 1, chapitre I, p. 43 : « C'est en tant que cristallisations de cette substance sociale, qui leur est commune, qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes. »

² D'où l'impossibilité de concilier le point de vue de Gramsci et celui de Tronti : voir *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 277 : « *Le travail est mesure de la valeur parce que la classe ouvrière est condition du capital. C'est cette conclusion politique qui est le vrai présupposé et le véritable point de départ de l'analyse économique marxienne. La reconstruction du concept de travail, opérée par Marx, possède une différence qualitative qui la sépare de ses propres sources théoriques – Hegel et Ricardo – et renvoie en même temps aux expériences concrètes de la lutte ouvrière comme à leur véritable amorce de solution pratique. »*

³ Voir K. Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF- philosophies (édition commentée par Georges Labica), 1987.

l'économie bourgeoise classique, mais accompli aussi la transformation des *Thèses sur Feuerbach* en mots d'ordres et en instruments historiquement déterminés au service des luttes de la classe ouvrière. La dualité à laquelle aboutit la première hypothèse sur la plus-value relative a donc aussi pour conséquence de remanier en profondeur la thèse d'une « coupure » dans l'œuvre de Marx entre, d'une part une période à dominante feuerbachienne (où l'influence de l'idéalisme hégélien, par ailleurs, n'aurait pas encore été dépassée)¹ et, d'autre part, les œuvres scientifiques de la maturité qui auraient définitivement fixé le projet scientifique de la pensée de Marx, tant à l'égard de l'économie politique classique qu'à l'égard de l'idéalisme hégélien et du matérialisme abstrait de Feuerbach. Tronti admet en effet l'existence d'une coupure décisive dans la pensée de Marx ; mais il la situe, à la différence d'Althusser, en 1848 et non au moment de la rédaction de *L'Idéologie allemande* en 1845 (tel est le sens de la seconde hypothèse de relecture qui sera étudiée plus tard) ; ce qui transforme le sens attribué par ce dernier à cette coupure² qui, ainsi « déplacée », conduit non seulement à invalider l'idée d'une visée exclusivement scientifique dans les textes de la maturité (que celle-ci ait pour objet, comme le soutiennent les althussériens, l'histoire ou, comme le pense Castoriadis, l'économie) mais, aussi, à donner sens à la tension que Tronti repère au cœur du *Capital* où, en effet, le renversement ouvriériste de l'économie politique classique pose les bases d'une critique radicale des présupposés fondamentaux de l'économie politique.

La redéfinition opératoire du concept de plus-value relative montre en effet que l'apparente transcendance objective des lois économiques ne fait que recouvrir une dualité irréductible de perspective ; elle souligne, aussi, que l'institution de ce régime d'exploitation (en réaction aux luttes de la classe ouvrière anglaise) a accéléré et rendu inéluctable l'identification entre la représentation bourgeoise-capitaliste du réel-concret historique et l'assomption « scientifique », par l'économie classique, de cette même perspective, comme si la représentation capitaliste s'était transformée en fondement quasi transcendantal du champ

¹ Pour Althusser, les œuvres de jeunesse n'exprimeraient que l'influence de la pensée de Feuerbach : voir *Pour Marx, op. cit.*, p. 39 : « On peut voir, en particulier, à quel point les œuvres de jeunesse de Marx sont imprégnées de la pensée de Feuerbach. Non seulement la terminologie des années 42-44 est feuerbachienne (l'aliénation, l'homme générique, l'homme "total", le "renversement" du sujet en prédicat, etc.), mais, ce qui est sans doute le plus important : la *problématique philosophique* est feuerbachienne. » ; *ibid.*, p. 27 : « le jeune Marx n'a jamais été hégélien » ; une telle appréciation néglige cependant (comme della Volpe et Colletti) l'influence persistante de la dialectique hégélienne, particulièrement prégnante dans les développements consacrés au Prolétariat, à la mission de libération universelle que le jeune Marx lui attribuait.

² Outre *L'Idéologie allemande*, Althusser incluait aussi *Les thèses sur Feuerbach* parmi les « œuvres de la coupure » : voir *Pour Marx, op. cit.*, p. 26 : mais il n'en demeure pas moins que c'est la première de ces œuvres qui, dans la perspective d'Althusser, incarnerait la mutation scientifique de la pensée de Marx (puisque pour la première fois s'y trouve énoncé le concept de « mode de production »).

social-historique¹. Le régime de plus-value relative c'est-à-dire la radicalisation de la domination exercée par le capital sur la force de travail (subsomption réelle) a eu pour conséquence, en effet, de faire apparaître le procès de valorisation comme coextensif au procès de travail, la force productive, socialisée et intégralement organisée par le capital, comme une émanation de ce dernier, comme si le capital ne se rapportait plus qu'à lui-même, comme si le travail vivant n'était que l'auto-mouvement du capital, comme si l'exploitation réelle n'était qu'un processus d'auto-valorisation². Ainsi, le passage au régime de plus-value relative a rendu naturel, « non spécifique », ce qui participait pourtant d'une recomposition politique visant en réalité à accroître et à étendre l'emprise exercée par le capital. C'est pourquoi la méthode alternative, isolée par Tronti au cœur même du *Capital*, reconduit également la reconstruction « scientifique » du réel-concret aux mystifications *nécessairement* produites par le procès politique d'approfondissement de la domination capitaliste : en renvoyant la « naturalisation » du capital et le devenir-usine apparemment irrésistible de la société à la réorganisation forcée de l'organisation productive sous l'effet des premières luttes de la classe ouvrière, Marx n'a fait qu'étendre et redéployer l'antagonisme *réel* entre classes au niveau des représentations, invalidant ainsi tout réductionnisme scientifique. Si les théories des classiques sont fausses, ce n'est donc pas seulement parce qu'elles sont impuissantes à saisir le « concret de pensée » des abstractions creuses qu'elles manipulent (Gramsci), ni parce qu'elles sont incapables de s'élever à la compréhension de l'efficacité des structures qu'elles n'expriment que de manière mutilée³ : elles sont fausses en raison de « l'objectivité » dont elles se réclament et qui n'est que l'expression d'une mystification « au carré » consistant à objectiver le réel sous formes de rapports invariants à partir de catégories qui n'expriment qu'une représentation déjà mystifiée du réel, celle qu'impose spontanément à la conscience immédiate la transformation *politique* du capital en rapport social générique⁴.

Le Capital établirait donc la nécessité de reconduire la généralité des catégories à la division constitutive d'où elles procèdent et qu'elles recouvrent; l'expression scientifiquement aboutie

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 52 : « A ce niveau, la réalisation de la plus-value relative ne se borne pas à dissimuler les conditions spécifiques de la production du capital, mais elle *apparaît* comme sa création effective. »

² *Ibid.*, p. 53.

³ Voir L. Althusser, « L'objet du "Capital" » dans *Lire Le Capital*, Paris, PUF-Quadrige (rééd. 1996), p. 307 : « la théorie "abstraite" de l'économie politique est la théorie d'une région qui appartient organiquement comme région (niveau ou instance) à l'objet même de la théorie de l'histoire. »

⁴ Les catégories économiques ne renvoient pas à de purs objets inengendrés ou à des objets produits, dans et par la pensée, sur la base d'une combinatoire entre termes invariants : voir *Introduction de 1857*, *op. cit.*, p. 37 : « dans toute science historique ou sociale en général, il ne faut jamais oublier, à propos de la marche des catégories économiques, que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné, aussi bien dans la réalité que dans le cerveau, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des conditions d'existence déterminées... »

de cette critique *politique* qu'est la loi de la valeur résiderait, autrement dit, dans la description rigoureuse de la constitution, *devenue* nécessaire, d'une représentation à la fois « objective » et mystificatrice de la réalité : « de même qu'historiquement le rapport de classes vient avant le rapport capitaliste au sens propre du terme, l'antagonisme existant entre les points de vue opposés des deux classes vient, logiquement, avant la tentative de faire une science sociale générale du capitalisme »¹. Ainsi, c'est la démystification ouvriériste de la science économique classique et non la suppression de tout horizon praxéologique en faveur d'une critique purement contemplative du capital qui expliquerait en particulier pourquoi Marx a abandonné le concept d'idéologie, pourtant fondamental dans la réflexion des années de jeunesse² et qui, alors, désignait l'universalisation imaginaire des intérêts matériellement bornés de la classe dominante, permettant à cette dernière de légitimer sa domination sur les classes opprimées. Une fois admise la première hypothèse de relecture, deux raisons fondamentales permettent en effet d'expliquer pourquoi Marx a été amené à renoncer à ce concept (posant ainsi les bases de la seconde hypothèse sur la coupure). Le concept d'idéologie a été abandonné, d'abord, parce qu'il ne peut rendre compte de l'origine et de la nature d'une certaine forme de représentation, à la fois « objective » (et non fictive ou imaginaire) et pourtant erronée, abusivement confondue avec une représentation scientifique de la réalité: tel fut le rôle décisif de la lecture des économistes classiques que d'avoir attiré l'attention de Marx sur l'existence d'un ordre de représentation à la fois mystificateur et visible, échappant au partage binaire entre l'imaginaire et le réel que consacre, précisément, le concept d'idéologie³. La critique « scientifique » des économistes, dans les textes de la « maturité », aurait ainsi consisté à déterminer comment l'universalisme revendiqué par les économistes classiques a pu recouvrir le perspectivisme indépassable sur lequel leurs théories ne cessent de reposer : le problème de Marx, dès lors, n'a plus tant consisté à reconduire une représentation imaginaire à la réalité *en soi* vécue par cette « classe non-classe » qu'est le prolétariat (en tant que contradiction vivante des principes de la société bourgeoise), qu'à comprendre comment une représentation mystificatrice a pu se constituer en science: selon Tronti, c'est en substituant le clivage *politique* entre classes à l'horizon messianique et impolitique de réconciliation dialectique que les textes de jeunesse opposaient initialement aux économistes classiques, que Marx serait parvenu à accomplir une telle transformation.

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 210.

² Voir E. Balibar, « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme », dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 185 : « La critique des catégories économiques ne pourra plus consister alors dans un partage préalable entre le domaine du réel et celui de l'illusion, mais dans un travail de déconstruction interne de chaque catégorie théorique. »

En effet, comme l'a montré Balibar, la critique de l'idéologie dominante n'est possible qu'à la condition d'accéder, par contraste, à une vérité en soi, à un discours qui soit celui du réel lui-même: le discours qui prétend pouvoir énoncer la séparation entre les représentations (mystifiées) et le réel ne peut que se confondre avec le lieu de la pratique elle-même ou, comme le dit Marx dans *L'Idéologie allemande*, se définir comme « la langue de la vie réelle »¹. Or, l'abandon d'une telle prétention s'explique précisément par le passage à une critique radicalement politique de la réalité fétichisée instituée par le capital, l'approfondissement de la critique scientifique de l'économie classique ayant permis de découvrir, à partir de l'antagonisme irréductible de classe qu'elle recouvre, l'origine de la représentation universaliste et abstraite qui est la sienne et de justifier ainsi l'impossibilité de poser, face à l'idéologie, l'être même du prolétariat en le définissant comme le lieu universel de la vérité (et de la transformation du monde). C'est pourquoi l'abandon du concept d'idéologie peut être considéré comme l'un des éléments révélateurs du passage à un « matérialisme de la politique »², c'est-à-dire à une critique politique faisant de l'antagonisme de classe et donc aussi du rapport non moins conflictuel entre les représentations relatives à cet antagonisme (perspectivisme indépassable), le fil conducteur des œuvres de la maturité³. A la dualité idéaliste entre apparence (imaginaire) et essence, Marx aurait donc substitué la dualité entre les conceptions idéologiques de la totalité (qu'elles soient le fait de l'économie classique ou de sa propre conception du prolétariat dans les textes de jeunesse) et le perspectivisme dévoilé, à partir de la transformation de la force de travail en classe ouvrière, par l'antagonisme historiquement surgi des entrailles de la production capitaliste. Comment justifier, cependant, une telle transformation et, en particulier, pourquoi ne pas situer, comme le fait Althusser, la coupure en 1845 en faisant du concept de mode de production l'acte fondateur d'une nouvelle science? Pourquoi l'effacement des concepts d'idéologie et de prolétariat n'aurait pas signifié une réorientation strictement scientifique de la pensée de Marx? C'est ici que la seconde hypothèse de Tronti, qui reconduit l'origine des œuvres de la

¹ Voir K. Marx, *L'Idéologie allemande*, dans *Philosophie*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, Folio-Essais (rééd. 2001), p. 307 : « La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériels des hommes : elle est le langage de la vie réelle. »

² Voir E. Balibar, *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 191.

³ Comme le note Balibar, l'existence d'une idéologie dominante ne peut faire sens qu'à condition qu'existe, en face d'elle, non pas tant un sujet collectif détenteur d'une vérité essentielle qu'une idéologie dominée, une autre représentation opposée à celle de la classe dominante et antagoniste : voir *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 188 : « nous déboucherons sur l'idée qu'il y a non seulement des différences dans le monde idéologique, mais des contradictions, et que ces contradictions interfèrent avec celles de la pratique, sont elles-mêmes partie de la "vie réelle". »

maturité à l'avènement de la classe ouvrière comme puissance politiquement révolutionnaire, prend toute sa portée¹.

I-2-3 « La force de travail comme classe ouvrière » : la coupure de 1848 (seconde hypothèse de relecture).

I-2-3-1 Marx, Hegel, Ricardo

La seconde hypothèse repose, en effet, sur l'idée que la révolution de juin 1848 est à l'origine de la coupure entre l'orientation idéaliste-humaniste des textes de jeunesse et les œuvres de la maturité. En donnant aux *Thèses sur Feuerbach* la concrétude historique et politique qui jusqu'alors leur faisait défaut, l'identification de la marchandise force de travail et de la classe ouvrière comme variable autonome, puissance collective de rupture (ou, pour le dire autrement, de l'*Arbeitskraft* et de l'*Angriffskraft*²), aurait constitué le fil conducteur de la critique « scientifique » de l'économie classique. En effet, d'après Tronti, le principe de la découverte théorique fondamentale de Marx, celle du caractère double du travail (*doppëlcharacter*)³ issue de la distinction décisive établie, d'une part, entre travail et force de travail, puis entre travail concret et travail abstrait, aurait été acquis, d'après Tronti, à la suite de 1848⁴, de sorte que les travaux qui ont suivi cette date charnière n'auraient eu d'autre objectif que de réinscrire au cœur des catégories de l'économie classique l'irréductibilité de la perspective de la classe ouvrière en déconstruisant méthodiquement, dans les *Grundrisse*, la représentation prétendument scientifique des classiques, déconstruction dont le « concret de pensée » serait le rapport social de production capitaliste défini comme opposition entre

¹ Nous laissons provisoirement de côté le problème posé par la signification ambivalente, non résolue par Tronti lui-même, de la torsion ouvriériste des catégories économiques, conçue tantôt, en effet, comme un renversement *méthodologique* réhabilitant l'irréductibilité du point de vue ou de la perspective ouvrière (le rapport de classe précède le rapport capitaliste de production), tantôt comme un renversement *ontologique*, faisant du capital « la praxis renversée » de la classe ouvrière (la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste) ; équivoque qui, à son tour, fait écho au problème proprement politique posé par la critique ouvriériste de la dialectique : une fois admis que l'intégration dialectique de la force de travail n'est que pure domination (*Realopposition*), que l'extranéité de l'ouvrier n'est que l'indice de l'irréductibilité de la force-travail à la représentation du travail vivant dans l'ordre de la valeur (*repräsentation*), en quoi peut consister le caractère révolutionnaire de la praxis du travail vivant ? Les cycles successifs de luttes tendent-ils à dépasser l'ordre de la valeur, à renverser le capital qui n'est que la praxis renversée d'un sujet ontologiquement constituant ou bien, en insistant sur l'irréductibilité de la force-travail à toute représentation, les luttes doivent-elles se limiter à la conquête d'espaces d'autonomie au sein du système existant ? Nous verrons que cette tension, non résolue par l'opéraïsme, s'est retrouvée (à travers le problème posé par le pouvoir constituant de la multitude) dans la réflexion post-opéraïste de Negri.

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 259.

³ Voir la lettre de Marx à Engels, du 24 août 1867 : « Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre c'est : 1) (et c'est sur cela que repose toute la compréhension des faits) la mise en relief, dès le premier chapitre, du caractère double du travail, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange. 2) l'analyse de la plus-value, indépendamment de ses formes particulières, etc. ».

⁴ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 153 : « Pour nous, c'est seulement en 48 - ou plutôt après juin 48 - que se produit, pour la première fois, dans la pensée de Marx, la rencontre du concept de force de travail avec les mouvements de la classe ouvrière. »

travail vivant et capital (*trennung*) et qui, représentée tantôt comme réconciliation dialectique (point de vue capitaliste), tantôt, du point de vue ouvrier, comme extranéité, domination, antagonisme (*Nicht capital*)¹, situerait l'origine de la torsion ouvriériste de l'économie politique que la troisième section du *Capital* mettra en pratique en retraçant la genèse du régime de plus-value relative. L'année 1848 aurait donc marqué la coupure d'où est issu ce « court-circuit théorique »², cette première critique *politique* du travail qu'est le matérialisme historique, ce dernier cessant ainsi de désigner une philosophie générique de la praxis (abstraitement incarnée par le prolétariat défini comme classe universelle³) ou une science hypostasiée de l'économie voire de l'histoire pour devenir l'autocritique immanente du réel incarnée par les luttes *historiques* de la classe ouvrière ou, pour le dire autrement, la relativisation de toutes les constructions théoriques et spéculatives du social-historique au nom de la lutte des classes⁴. Pour étayer l'hypothèse selon laquelle la mutation décisive accomplie par Marx proviendrait de la transformation de la force de travail en puissance politiquement révolutionnaire, Tronti s'appuie essentiellement sur une relecture originale du rapport, déjà abordé par Gramsci, entre Ricardo, Hegel et Marx, pour montrer, précisément, que l'influence, certes décisive, des deux premiers n'aurait jamais pu prendre la forme qu'elle a prise dans la pensée du troisième sans l'irruption de la praxis révolutionnaire de la classe ouvrière : celle-ci aurait donc précipité, dans la pensée de Marx, la synthèse entre Hegel et Ricardo⁵.

En effet, le concept de travail spirituel abstrait et la distinction cruciale entre richesse et valeur, qui matérialisent respectivement, selon Tronti, l'influence de Hegel et de Ricardo sur Marx, ont donné à la distinction entre travail abstrait et travail concret, une fois ceux-ci rapportés à la classe ouvrière, la signification fondamentalement politique qui est la sienne. En effet, si Hegel a fourni à Marx le concept de « travail spirituel abstrait » comme travail séparé, ce dernier n'aurait pu suffire à inspirer la distinction fondamentale de Marx dans la mesure où il provient encore d'un cadre d'analyse empirique, smithien, celui de la division

¹ *Ibid.*, p. 261-265.

² Voir E. Balibar, *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 234.

³ *Ibid.*, p. 181-182 ; voir aussi K. Marx, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 342 : le prolétariat y est décrit comme « une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps. »

⁴ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 257-258 : « Il est probable que le matérialisme historique – cette tentative de reconstruire l'ensemble de l'histoire de la société humaine à partir du principe de la lutte des classes – a constitué pour Marx le moyen de renverser pratiquement dans la science la thèse idéologique bourgeoise d'une histoire éternelle du capital, et de lui opposer pour les besoins de la lutte l'alternative de l'histoire jusqu'alors subalterne des classes exploitées. »

⁵ *Ibid.*, p. 153 : « Le travail en tant que travail abstrait et donc en tant que *force de travail*, on le trouve déjà chez Hegel, la force de travail – et pas seulement le travail – comme *marchandise*, on la trouve déjà chez Ricardo. La marchandise force de travail comme *classe ouvrière* : voilà quelle est la découverte de Marx. Le double caractère du travail n'en est que le préalable. Il ne constitue pas la découverte mais seulement le moyen d'y parvenir. »

sociale du travail¹ : simple « abstraction empirique », le travail spirituel abstrait tel que le décrit Hegel ne renvoie encore qu'à une forme d'organisation du travail concret (parcellisation, etc.), rapportée à une manifestation déterminée du devenir pleinement rationnel de l'Esprit (moment de la richesse, de l'universel en soi, que représente le système des besoins, première manifestation, non encore élevée à la conscience de soi, de la substance éthique²). Le concept hégélien de travail spirituel abstrait témoigne ainsi d'un excès d'empirisme (le travail abstrait ne désignant qu'une forme de travail concret, celui de l'indifférenciation grandissante de l'activité productive due à la division sociale accélérée du travail) et d'une hypertrophie spéculative (cette organisation empirique étant pensée comme l'une des manifestations réelles et logiquement nécessaire de la venue à soi de l'Esprit objectif)³.

Fait défaut, chez Hegel, la distinction cruciale fournie précisément par Ricardo et mise en lumière dans le vingtième chapitre des *Principes d'Economie Politique* entre valeur et richesse (déjà entrevue par Smith)⁴. Alors que la richesse renvoie à l'utilité (à la seule valeur d'usage), la valeur exprime quant à elle le temps de travail requis pour produire les richesses, de sorte que, présentes en chaque marchandise, ces deux grandeurs ne désignent pas moins deux déterminations irréductibles (ainsi, la quantité d'utilité peut augmenter sans que la valeur totale n'augmente proportionnellement au même rythme : par exemple, lorsque la productivité croît, la valeur peut augmenter moins vite, voire diminuer malgré l'accroissement des richesses produites)⁵. Ricardo, ainsi, a posé la distinction fondamentale en faisant de la valeur, du temps de travail socialement nécessaire, la mesure de la richesse, cette dernière n'exprimant que l'utilité ; et cette distinction, faisant défaut chez Hegel, explique le caractère à la fois trop empirique et abstrait du concept de « travail spirituel abstrait », l'extension et

¹ *Ibid.*, p. 165 : « Jamais chez Hegel, le concept de travail abstrait ne va au-delà de cette abstraction purement empirique : de la *Realphilosophie* de Iéna à la *Philosophie du Droit* en passant par la *Phénoménologie de l'Esprit*, il s'agit toujours du développement réel, mais seulement sous sa forme abstraite (...) Le travail universel est la même chose que la division du travail. »

² Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 182 et § 183, p. 279-280.

³ *Ibid.*, § 187, p. 283-284.

⁴ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 166, à propos de Hegel : « Nous voilà revenus au travail et à la richesse, au positif et au négatif, dans ce mécanisme de communauté et de dépendance réciproque qu'est le "système des besoins". Ce qui manque, c'est la valeur, c'est la médiation de la valeur et son lien avec le travail affranchi de la richesse. »

⁵ *Ibid.*, p. 160-161 ; voir la citation de Marx, *ibid.*, p. 162 : «... Arrive Ricardo qui crie *halte !* à la science. *C'est la détermination de la valeur à travers le temps de travail* qui constitue le fondement et le point de départ de la physiologie du système bourgeois, de la compréhension de sa connexion organique et intime, de son processus vital. »

l'approfondissement de la division sociale du travail ne participant, selon lui, que de l'accroissement de la richesse, alors que celle-ci n'est que l'ombre portée de la valorisation¹. C'est en ce sens que la lecture des *Principes* a été, pour Marx, décisive². Mais, comme pour Hegel, elle se révèle également insuffisante car elle occulte l'idée que le capital désigne d'abord un rapport social de production, que les déterminants objectifs de la valeur ne sont pas des déterminations naturelles que la pensée pourrait fixer en de purs concepts, abstraction faite des rapports de domination qu'ils recouvrent et indiquent à la fois : c'est pourquoi Ricardo n'a cessé de confondre la distinction entre capital fixe et circulant d'un côté et la distinction entre capital constant et variable de l'autre, de mélanger plus-value et profit et ainsi, faute d'éclairer la distinction entre richesse et valeur à partir de la distinction entre travail et force de travail, d'ignorer la particularité de celle-ci³. Si le point de départ de Ricardo est juste, sa réflexion ne pouvait donc aboutir car fait encore défaut le concept de force de travail c'est-à-dire de « travail abstrait », de travail simple, sans phrase⁴: « Il manque donc à Ricardo le concept correct de travail : celui de force de travail, de travail abstrait. Sans Hegel, Ricardo n'aurait jamais permis à Marx de passer de la valeur au capital à travers la production et la reproduction de la force de travail. »⁵. D'un strict point de vue *théorique* (celui auquel s'en tiendrait un historien de la pensée), Marx aurait donc relié le concept hégélien de travail abstrait à la définition ricardienne de la valeur et, ainsi, opéré une double métamorphose, le travail (spirituel) abstrait cessant de désigner une variante de travail concret (comme c'est encore le cas chez Hegel) pour devenir travail producteur de valeur, tandis que le concept ricardien de valeur aurait été renvoyé au rapport social de production capitaliste, le seul à réduire le travail en puissance indéterminée (ou, pour reprendre, les termes de Hegel, en « travail spirituel-abstrait ») pour faire du travail concret, ainsi unifié au travail abstrait, la condition de possibilité du processus illimité de valorisation.

Mais cette synthèse, d'après Tronti, n'a pas pu procéder mécaniquement du simple rapprochement entre les pensées de Hegel et de Ricardo : un véritable « saut » devait encore

¹ *Ibid.*, p. 163 : « La production capitaliste n'élimine pas la richesse, elle la plie au service de la valeur ; elle la supprime donc comme fin tout en la maintenant comme moyen. La richesse, en tant que valeur d'usage, devient la forme apparente de son opposé, la valeur. »

² *Ibid.* p. 166 : « Sans Ricardo, Hegel n'aurait pas permis à Marx de passer du travail au capital à travers la valorisation de la valeur. »

³ *Ibid.*, p. 166 : « Ainsi il ne parvient pas à un concept juste du capital ; il le réduit à du travail accumulé, à une chose purement objective, à un simple élément du procès de travail à partir duquel le rapport entre travail et capital, entre salaire et profit, ne peut plus se développer. »

⁴ Voir K. Marx, « Introduction de 1857 », dans *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse I)*, *op. cit.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 169.

être effectué entre le concept idéaliste de travail spirituel abstrait et celui, matérialiste de travail abstrait, entre le concept ricardien de valeur et celui de valorisation de la force de travail pour donner forme à la genèse de la critique « scientifique » de l'économie politique telle que l'ont développée les œuvres de la maturité. Ainsi, comme l'illustrent les manuscrits parisiens de 1844, Marx s'est réapproprié une première fois le concept hégélien de travail abstrait en lui attribuant une signification encore très éloignée de celle des textes de la maturité : bien qu'identifié, déjà, à l'actualisation d'une force de travail (marchandise) rapportée à la figure de l'ouvrier¹, bien que décrit comme la forme distinctive de la production industrielle (*erwerbsarbeit*) (et non comme une expression parmi d'autres du travail productif en général), le travail abstrait y apparaît encore sous les traits d'une aliénation radicale spécifiée par Marx en quatre formes distinctes². Ainsi, en 1844, les intuitions hégéliennes sur le caractère « séparé » du travail moderne ont certes été reprises pour être rapportées, non plus à une interprétation abstraite et hypostasiée du processus de division sociale du travail, mais pour distinguer la production industrielle ; néanmoins, comme chez Hegel, le travail abstrait ne désigne encore qu'une forme de travail concret, également critiquée à partir d'une perspective abstraite, celle du matérialisme humaniste de Feuerbach, la séparation radicale vécue par l'ouvrier industriel exprimant non pas tant un concept historiquement déterminé (le rapport social de production opposant, telles deux forces irréductibles, le travailleur libre au capitaliste détenteur des moyens de production) que l'expression d'une essence aliénée, celle de l'homme séparé de lui-même comme être générique³. La première critique de l'économie politique montre donc que les intuitions de Hegel sur le travail moderne n'ont été transformées qu'en conservant une problématique et un cadre spéculatif abstrait et essentialiste qui, fondamentalement, ne diffère pas de ce dernier : comme chez Hegel, l'approche du jeune Marx, en 1844, accuse encore un excès d'empirisme (en ramenant le concept de travail abstrait-séparé au travail industriel et à ses caractéristiques immédiates : abrutissement, etc.) ; mais cette approche accuse aussi un excès d'abstraction (la séparation de l'ouvrier et de son produit signifiant la perte d'une essence générique que seule la révolution prolétarienne, comme négation interne de cette négation, doit nécessairement rétablir). C'est

¹ *Ibid.*, p. 152 : « Le concept de force de travail (et le mot même) se trouve dans l'œuvre de Marx, non seulement avant *Le Capital* mais aussi avant le *Manifeste*, et comme découverte spécifique, remonte - selon nous - à cette première critique de l'économie politique, encore insuffisante, que sont les *Manuscrits de 44*. » ; voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J. P. Gougeon, Paris, Garnier-Flammarion (rééd. 1996), p. 108 : « L'ouvrier devient une marchandise au prix d'autant plus bas qu'il crée plus de marchandises. »

² Voir K. Marx, *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 111-117 : l'ouvrier est aliéné par sa propre activité, en tant que le produit de son travail lui est retiré, dans son essence d'être générique et, enfin, dans ses rapports avec les autres hommes.

³ *Ibid.*, p. 113 : « L'homme est un être générique. »

pourquoi, d'après Tronti, l'origine de la refonte véritablement matérialiste du concept hégélien de travail (spirituel) abstrait et du concept ricardien de valeur (bien que Marx disposât du concept de force de travail dès les premiers manuscrits de 1844), doit être située, plus tard, en 1848 : « Avant 48, se trouve déjà chez Marx le travail abstrait comme force de travail, et donc comme marchandise. Seul le moment charnière de la Révolution de 48 fera naître en pleine clarté, chez Marx, le cheminement théorique qui l'amènera à découvrir le contenu *particulier* de la marchandise force de travail, comme liée non plus seulement- à travers l'aliénation du travail- à la figure historique de l'ouvrier, mais à la naissance même du capital - à travers la production de plus-value »¹.

En effet, les caractéristiques formelles et théoriques associées au concept de force de travail ont, d'après Tronti, été acquises par Marx dès l'entame des travaux préparatoires à la *Contribution* de 1859, qui couvrent une dizaine d'années². Mais, avant 1848, Marx n'associe encore les caractéristiques scientifiques propres au concept de force de travail qu'au travail industriel ou encore au travail tout court (*arbeit*), sans autre spécification, de sorte que la distinction entre force de travail et travail n'est pas totalement acquise³. Le concept de force de travail, comme tel, n'aurait été formulé qu'à partir de 1849, dans la continuité immédiate, donc, de la Révolution de juin 1848. D'où l'hypothèse de Tronti : la conquête théorique décisive que représente le concept « scientifique » de force de travail a été liée directement à la constitution de la force de travail en force révolutionnaire: et comme ce n'est qu'une fois le concept de travail distingué de celui de force de travail que la distinction entre richesse et valeur a pu être reconduite rigoureusement au rapport social de production d'où elle procède, il faut en déduire que la séparation entre la marchandise force de travail et le capital (*trennung*) d'où peut être saisie la valorisation comme procès social d'exploitation ne figure pas tant la base d'une construction purement théorique qu'elle n'exprime l'antagonisme irréductible opposant la force-travail et le capital. La praxis de la classe ouvrière ayant été à l'origine de la découverte décisive de Marx et de la critique « scientifique » de l'économie politique classique, il s'en déduit que la finalité de cette dernière ne peut être que politique et, une fois déconstruites les mystifications des économistes bourgeois mais aussi de l'idéalisme prolétarien des années de jeunesse (qui se rejoignent paradoxalement dans l'idée d'une identification, tantôt immédiate, tantôt dialectique, des intérêts particuliers d'une classe avec l'intérêt général de la société), n'a pu consister qu'à réaffirmer « l'unilatéralité » des

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 153.

² *Ibid.*, p. 148.

³ *Ibid.*, p. 151.

synthèses conceptuelles de la pensée : « Ce que Schumpeter a appelé "l'impressionnante synthèse qu'est l'œuvre de Marx" présente presque toujours la caractéristique suivante : ce n'est pas chaque découverte particulière qui compte, mais l'usage d'ensemble opéré de chaque découverte, leur réagencement global en fonction d'une seule direction de pensée, grâce à l'interprétation relativement unilatérale que donne ce point de vue exclusif. C'est là que réside tout le sectarisme de la science ouvrière. »¹.

La « découverte » théorico-pratique de la force de travail comme classe ouvrière est donc le véritable point de départ, l'origine commune de la révision critique de la philosophie idéaliste et de l'économie classique, découverte qui a précipité (au sens chimique du terme) le saut théorique qu'Hegel et Ricardo n'auraient pu, à eux seuls, permettre à Marx d'accomplir : de philosophique et abstraite, la critique est alors devenue *scientifique et politique* à la fois². Cette hypothèse n'est pas sans faire écho à l'interprétation que Marx lui-même, dans la fameuse lettre à Weydemeyer (5/03/1852), avance à propos de son propre travail, estimant que s'il n'a pas été le premier à introduire les concepts de classe et de lutte de classe, il a en revanche unifié, pour la première fois, ces deux aspects contre les évidences de la société bourgeoise pour introduire ainsi, au cœur même de l'analyse du procès de travail (et non seulement à ses marges comme dans l'exposé sur l'accumulation primitive ou dans les interprétations catastrophistes faisant du renversement révolutionnaire des structures d'exploitations l'effet nécessaire des contradictions objectives du régime d'accumulation), une perspective radicalement politique.

Cette seconde hypothèse se démarque à nouveau de l'interprétation proposée par Gramsci, à laquelle est implicitement reprochée son abstraction : si Gramsci soutient, comme Tronti, l'idée que la genèse de la pensée de Marx a été l'effet d'une synthèse organique entre ces sources d'inspirations fondamentales qu'ont été, d'abord, la pensée de Hegel puis celle de Ricardo³, elle unifie selon lui la méthode dialectique (et non le concept de travail spirituel-abstrait) à la théorie de l'état stationnaire (plutôt qu'au concept de valeur). En historicisant la dialectique hégélienne au moyen de la « loi de tendance » exprimée par la théorie de l'état stationnaire, une telle synthèse aurait permis à Marx d'accéder à une compréhension

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p.154.

² *Ibid.*, p. 153 : « On ne passe pas du travail à la classe ouvrière, tandis qu'on peut le faire à partir de la force de travail. Parler non plus de travail mais de force de travail, cela veut dire parler de l'ouvrier et non plus de travail. Force de travail, travail vivant et ouvrier vivant sont des termes synonymes. »

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de Prison, Cahier 10*, op. cit. p.53 : « D'une certaine manière, il me semble que l'on peut dire que la philosophie de la *praxis* égale Hegel + David Ricardo. »

radicalement immanente de l'histoire¹: «c'est précisément cette traduction qu'a opérée, me semble-t-il, la philosophie de la *praxis*, en universalisant les découvertes de Ricardo, en les étendant à toute l'histoire et donc en tirant de manière originale une nouvelle conception du monde.»². Marx n'aurait dépassé l'économie politique ricardienne et la philosophie hégélienne qu'en les continuant sous la forme d'une philosophie nouvelle (« philosophie de la *praxis* ») susceptible de repenser autrement l'articulation dialectique entre liberté et nécessité. Or, au-delà des objections méthodologiques et philosophiques qui peuvent lui être adressées,³ cette lecture peut également être contestée, comme le fait Tronti, pour l'abstraction de son point de vue uniquement théorique, parce qu'elle rend inintelligible⁴ une synthèse dont la formation n'est réfléchie qu'au niveau dérivé, idéologique et abstrait, des conceptions scientifiques ou philosophiques qui ont inspiré la pensée de Marx (Gramsci utilise l'expression de « conception du monde » pour définir la philosophie de la *praxis*) au lieu d'en faire la conséquence d'un renversement stratégique, d'un acte politique (les éléments préexistants à la synthèse différant ainsi, en nature, de son résultat et n'ayant été, ainsi, que des conditions nécessaires mais non déterminantes). Cette confrontation sur les « sources » du matérialisme historique, d'autant plus étonnante que Tronti semble retourner contre Gramsci les arguments avancés par ce dernier (contre les conceptions idéalistes de Croce et Gentile) pour faire ressortir l'« historicisme absolu » de la pensée de Marx et faire de la « philosophie de la *praxis* » l'expression pratico-théorique issue de la constitution historique d'une nouvelle classe ascendante prenant conscience de sa capacité politique à renverser la domination de la bourgeoisie⁵, ne pourra cependant prendre toute sa signification qu'une fois saisie la critique radicale de la dialectique développée, à la suite de della Volpe, par les opéraïstes.

¹ *Ibid.*, p.53 : « Et il me semble que le moment synthétique unitaire doit être identifié dans le nouveau concept d'immanence. »

² *Ibid.*, p.53.

³ Deux principales critiques peuvent être avancées : la première porte sur l'historicisme présumé de la théorie ricardienne qui, à l'exception de Michel Foucault (cf. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 265-274), ne cessa d'être contesté, notamment par Piero Sraffa (cf. *Lectures italiennes de Marx, op. cit.*, p. 224) ; la seconde porte sur l'homogénéité que présuppose la synthèse entre la dialectique de Hegel et la loi de tendance ricardienne (à laquelle Gramsci, précisément, reconnaît expressément une portée philosophique et gnoséologique fondamentale) : cette lecture, selon laquelle Marx aurait « appliqué » Hegel à Ricardo, a notamment été contestée par Louis Althusser : voir *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 264-266 et *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 56-58.

⁴ En raison, encore une fois, de l'hétérogénéité des objets, des concepts et des méthodes que cette synthèse réunit.

⁵ Voir, A. Gramsci, *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turin, Einaudi, p. 159 : « La philosophie de la *praxis* est "l'historicisme" absolu, la mondanisation et la "terrestrité" absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire. C'est dans cette nouvelle direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du monde. ». Voir sur ce point, également, les développements consacrés par André Tosel au léninisme de Gramsci : *Marx en italiques, op. cit.*, p. 120-123.

L'originalité de cette seconde hypothèse, en effet, ressort plus nettement une fois qu'on a remarqué qu'elle conduit paradoxalement à faire converger deux interprétations de Marx aussi éloignées que celles d'Althusser et de Castoriadis dont elle révèle la limite de leur présupposé commun (selon lequel la visée du matérialisme historique serait fondamentalement rationaliste et scientifique), invitant ainsi à inscrire la relecture de Marx dans un horizon interprétatif quasiment inexploré. Althusser fait correspondre la « coupure » dans la pensée de Marx au concept de mode de production (exposé pour la première fois dans l'*Idéologie allemande*, en 1845) : en liquidant la problématique philosophique et humaniste des textes de jeunesse, celui-ci aurait posé les bases d'une nouvelle problématique et d'une « théorie » de l'histoire (définie, dans *Lire le Capital*, comme une science antihumaniste et antihistoriciste, incluant en elle l'économie comme l'une des régions ou instances de son objet propre¹) dont le concept adéquat, qui n'a cessé d'échapper à Marx, ne peut être dégagé (au moyen d'une lecture symptomale censée en dégager l'impensé), qu'à partir des œuvres de la maturité². En dépit d'une perspective critique radicalement différente de celle d'Althusser, les textes de Castoriadis ne renvoient pas moins au même présupposé fondamental en ce qu'ils définissent le matérialisme historique comme une théorie qui, en sacrifiant les luttes de classes et la praxis et en réduisant le réel concret aux liaisons logiques établies par la pensée, n'aurait fait que prolonger le présupposé ontologique de toutes les conceptions héritées du social et de l'histoire (l'identité entre être et détermination)³. En précisant les implications de ce présupposé commun, le développement suivant, en soulignant les limites auxquelles se heurte chacune de ces interprétations, permettra, par contraste, de mettre en évidence la portée explicative des hypothèses de Tronti et de prendre plus précisément la mesure, largement sous-évaluée, de la relecture opératoire de Marx.

¹ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., p. 310 : « Je voudrais avancer que le marxisme n'est pas plus, du point de vue théorique, un historicisme qu'il n'est un humanisme ; qu'en bien des circonstances humanisme et historicisme reposent tous deux sur la même problématique idéologique. »

² Si l'*Idéologie Allemande* offre le « spectacle de demi-soldes conceptuels rengagés » où il est encore possible de s'égarer tantôt dans une conception positiviste tantôt individualiste-humaniste (*Pour Marx*, op. cit., p. 29), elle n'en demeure pas moins l'œuvre de la rupture par excellence : « Quant à l'*Idéologie Allemande*, elle nous offre bel et bien une pensée en état de rupture avec son passé, soumettant à un impitoyable jeu de massacre critique tous ses anciens présupposés théoriques : aux premiers rangs, Hegel et Feuerbach etc. » (*ibid.* p. 28), contrairement à cette autre « œuvre de la coupure » que sont aussi les *Thèses sur Feuerbach*, mais dont la brièveté et les fulgurances ne permettent pas de déchiffrer la transformation conceptuelle accomplie par Marx durant ces années : « Les brefs éclairs des *Thèses sur Feuerbach* frappent de lumière tous les philosophes qui les approchent, mais chacun sait qu'un éclair éblouit plus qu'il n'illumine, et que rien n'est plus difficile à situer dans l'espace de la nuit qu'une éclat de lumière qui la rompt. » (*ibid.*, p. 28).

³ Comme pour Althusser, les intuitions décisives de Marx sur la praxis ne sont restées, selon Castoriadis, que des intuitions : voir *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 83 : « Mais ces intuitions resteront des intuitions, elles ne seront jamais développées. »

I-2-3-2 La critique de l'interprétation althussérienne de la « coupure »

Le concept de mode de production, pour Althusser, constitue en effet le socle d'une science nouvelle, distincte tant de l'économie politique que de la philosophie hégélienne de l'histoire et dont les œuvres de la maturité, sans en posséder le concept, en dessinent les contours¹. En déterminant rigoureusement, dans la pensée, les formations sociales sur la base des combinaisons entre les éléments invariants susceptibles de former ces totalités structurées que sont les modes de production, ce concept fournirait en effet la base d'une compréhension scientifique et non plus « idéologique » des formations sociales et de leur historicité². Ces termes invariants qui composeraient sous des formes toujours distinctes (étant eux-mêmes déterminés par les combinaisons dans lesquelles ils entrent) les différents rapports de production (antique, féodal, capitaliste etc.)³, engendreraient ainsi tous les modes de production possibles (de l'infrastructure économique, déterminante en dernière instance, pouvant se déduire rigoureusement l'articulation et les formes des superstructures) en ramenant la diversité apparemment indéfinie des formations sociales au nombre fini de modes de production engendré par le travail combinatoire de la pensée et à partir desquels elles seraient schématisées⁴. Le mode de production, pensé comme totalité articulée de rapports rigoureusement déterminés, constituerait donc la découverte décisive de Marx d'où on peut saisir, à partir de 1845, la progression exclusivement scientifique de sa pensée⁵. L'interprétation althussérienne de la « coupure » conduit dès lors à réduire le matérialisme historique à une visée exclusivement scientifique qui aurait eu pour objet non pas une nouvelle théorie déterministe de l'économie (qui ne représente qu'une « région » de la

¹ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 22 : « Telle est la seconde lecture de Marx : une lecture que nous oserons dire « *symptomale* », dans la mesure où, d'un même mouvement, elle décèle l'indécelé dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à un *autre texte*, présent d'une absence nécessaire dans le premier. » ; *ibid.*, p. 312 : « Marx, qui a bel et bien *produit* dans son œuvre la distinction qui le sépare de ses prédécesseurs, n'a pas, - et c'est le sort commun de tous les inventeurs - pensé avec toute la netteté désirable le *concept* de cette distinction. »

² *Ibid.*, p. 309 : « Le plus grave de ces contresens est son effet d'aveuglement : qu'il ait parfois empêché de percevoir que *Le Capital* contenait bel et bien une théorie de l'histoire, indispensable à l'intelligence de la théorie de l'économie. »

³ *Ibid.*, p. 388 : « Pour obtenir les différents modes de production, il faut bien combiner ces différents éléments mais en se servant de *modes de combinaisons spécifiques*, qui n'ont de sens que dans la nature propre du *résultat* de la combinatoire (ce résultat étant la production réelle) - et qui sont : la *propriété*, la *possession*, la *disposition*, la *jouissance*, la *communauté*, etc. » ; voir aussi E. Balibar, « Concepts fondamentaux du matérialisme historique », dans *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 436 : « c'est le mode de combinaison des facteurs qui différencie les modes de production. »

⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 440-441 : « Nous pouvons donc finalement dresser ainsi le tableau des éléments de *tout* mode de production, des invariants de l'analyse des formes. (...) Par combinaison variée de ces éléments entre eux selon les deux relations qui appartiennent à la structure de tout mode de production, nous pouvons donc reconstituer les divers modes de production. C'est-à-dire que nous pouvons énoncer les "présupposés" de leur connaissance théorique, qui sont simplement les concepts de leurs conditions d'existence historique. »

⁵ *Ibid.*, p. 421 : « ...le construction par Marx du concept central de "mode de production" possède une fonction de coupure épistémologique par rapport à toute la tradition de la philosophie de l'histoire. »

nouvelle science), mais, à partir du concept de mode de production, la temporalité propre aux structures et à laquelle s'identifierait l'histoire: tel serait le fil conducteur reliant l'*Idéologie allemande* et les œuvres de la maturité (notamment le *Capital* et la *préface à la Contribution* de 1859 qui, pour la première fois, articule le concept de mode de production au schéma infrastructure/ superstructure afin de l'explicitier comme tout structuré, rapport de structures déterminées, en dernière instance, par la base économique). Loin de reconduire à une critique politique de la valeur qui, en démystifiant les présupposés rationalistes des économistes classiques, aurait réhabilité la praxis, la réorientation décisive de Marx, après 1845, a eu pour conséquence de faire accéder sa pensée à une objectivité supérieure qui, en entrevoyant une forme inédite de causalité (celle, immanente et intransitive de la structure sur ses éléments¹) inaccessible à l'économie politique, relèguerait cette dernière au rang de « science des conclusions » c'est-à-dire au niveau d'une non-science (impuissante à engendrer ses propres catégories)².

C'est donc en substituant une conception purement scientifique de l'histoire à l'horizon « idéologique » qui prévaut encore dans les textes de jeunesse (où règne encore la confusion entre le réel et la pensée), que Marx aurait rompu avec l'orientation humaniste des textes d'avant 1845 et qu'il se serait débarrassé de l'emprise jusqu'alors persistante de la dialectique hégélienne, étroitement associée, alors, à la prophétie d'une dissolution prolétarienne de la société bourgeoise³. Selon le jeune Marx, en effet, la négation dialectique de la perte radicale d'individualité qui définit le prolétariat (sans patrie, sans nation, sans religion ni moralité, privé de toute propriété, dépourvu de toute illusion et de tout intérêt susceptible de le constituer en caste, ordre ou classe⁴), *doit* entraîner la dissolution de la société bourgeoise et

¹ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital*, *op. cit.* p. 24 : « ... c'est sans doute que Marx ne disposait pas, du temps qu'il vivait (...), du concept adéquat propre à penser ce qu'il produisait : le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments. »

² *Ibid.*, p. 363 : « ... disons que l'Economie Politique, telle qu'elle se définit dans sa prétention, n'a pour Marx, aucun droit à l'existence : s'il ne peut exister d'Economie Politique ainsi conçue, c'est pour des raisons non de fait, mais de droit. » ; *ibid.*, p. 364 : « Si l'Economie Politique ne peut exister pour elle-même, c'est que son objet n'existe pas pour lui-même, qu'il n'est pas l'objet de son concept, ou que son concept est le concept d'un objet inadéquat. »

³ Dans sa « périodisation » de la pensée de Marx, Althusser, sans doute influencé par les thèses de della Volpe, insiste sur le fait que Marx, y compris dans ces années de jeunesse (où n'aurait dominé qu'une problématique feuerbachienne), n'a jamais été influencé par la pensée de Hegel : voir *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 27 : « le Jeune Marx n'a jamais été hégélien, mais d'abord kantien-fichtéen, puis feuerbachien. La thèse, couramment répandue, de l'hégélianisme du jeune Marx, en général, est donc un mythe. »

⁴ Cette dialectique est encore présente, d'ailleurs, après 1845, dans les « œuvres de la maturation » (1845-1857) : voir K. Marx, *Manifeste du parti communiste*, trad. E. Bottigelli, Paris, Garnier-Flammarion (rééd. 1988), ch. 2, p. 98 ; voir aussi K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, *op. cit.*, p.252 : « Seuls les prolétaires du temps présent, totalement exclus de toute activité personnelle sont à même de réaliser leur activité personnelle complète et ne connaissant plus de bornes et qui consiste en l'appropriation d'une totalité de forces collectives. »

constituer « l'Acte pur »¹ d'une émancipation universelle (puisque non bornée par quelque intérêt matériel que ce soit), la seule à pouvoir donner jour à une société sans classe (la négation d'une négation absolue ne pouvant qu'être une affirmation-réconciliation absolue²) : en faisant du prolétariat le sujet de l'histoire universelle, en posant comme inéluctable l'avènement de la société sans classes, les textes de jeunesse illustrent donc encore l'influence significative de la dialectique, certes renversée « pied par-dessus tête » pour être rapportée au prolétariat en lieu et place de l'Esprit absolu, mais non moins conservée dans sa dimension la plus hégélienne (tant la « gangue mystique » que le noyau « rationnel»). En entamant, à partir du concept de mode de production, le reflux de la conception du prolétariat et de la première critique humaniste de l'exploitation industrielle³, Marx n'aurait donc jamais fait droit à une véritable critique politique du capital : dans la perspective althussérienne, la politique est fondamentalement absente de toute la pensée de Marx, aussi bien avant qu'après 1845, les textes les plus « politiques » (le *Manifeste*, le *18 brumaire*) ainsi que les engagements activement militants de Marx renvoyant, pour la plupart, à une période intermédiaire (celle des « œuvres de la maturation ») à laquelle Althusser n'attribue aucune signification positive. En effet, avant 1845 dominent encore les schémas abstraits de la dialectique qui, dans le cadre d'une critique feuerbachienne de l'exploitation capitaliste, reconduisent l'action du prolétariat à l'affirmation d'une contrainte logique et nécessaire d'où déduire le cours de l'histoire universelle : comme le souligne Marx dans *la Sainte Famille*, « Il ne s'agit pas de ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat entier se représente, à un moment comme le but. Il s'agit de ce qu'est le prolétariat et de ce que, conformément à son être, il sera contraint de faire »⁴. Mais, à partir de *L'idéologie allemande*, Marx n'aurait amorcé sa propre autocritique que pour ouvrir la voie à une conception tout aussi contemplative que la précédente ; défini

¹ Nous reprenons l'expression d'E. Balibar : voir *La Crainte des masses*, *op. cit.* p. 179.

² *Ibid.*, p. 268 il faut « une classe... qui soit la perte totale de l'homme et qui ne puisse se reconquérir elle-même que par la conquête totale de l'homme. »

³ Ces deux dimensions, l'une feuerbachienne et l'autre hégélienne ne sont pas séparables dans la réflexion du jeune Marx, contrairement à ce que soutient Althusser qui, à trop souligner le caractère exclusivement feuerbachien de l'horizon problématique du jeune Marx, se trouve dans l'incapacité d'expliquer la persistance de la dialectique dans sa réflexion et, encore moins, l'articulation reliant étroitement celle-ci (associée à la figure du prolétariat) à la critique humaniste, effectivement feuerbachienne (où domine le renversement du rapport sujet/prédicat), de l'exploitation industrielle : la grille de lecture d'Althusser rend ainsi inexplicable le statut des *Manuscrits de 1844* mais aussi la référence toujours prégnante à la dialectique dans les derniers textes de jeunesse (présence qualifiée d'« abréaction théorique indispensable à la liquidation de sa conscience "déliquante" » *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 28) : d'un côté Marx n'aurait jamais été hégélien, de l'autre il n'aurait cessé de prendre ses distances avec Hegel...

⁴ Voir K. Marx, *La Sainte famille*, dans *Karl Marx- Philosophie*, *op. cit.*, p. 265.

comme un « système de formes »¹ distinct des objets réels (les formations sociales) qu'il schématise, le concept de mode de production, en dissipant la confusion entre le réel et la pensée (que la dialectique porte à sa limite)² et en distinguant la transformation conceptuelle de l'objet de pensée de la transformation historique de l'objet réel³, montre certes qu'un tout autre horizon de pensée a substitué au messianisme des textes de jeunesse une approche plus rigoureuse et objective du social et de l'histoire. Mais, autant que ces derniers, un tel projet ne fait que forclore autrement la politique de la pensée de Marx, l'ensemble fini des combinaisons entre les éléments invariants de l'infrastructure permettant de déduire non seulement l'ensemble des modes de production pensables mais aussi l'ensemble des formations sociales réelles et possibles: le matérialisme historique n'aurait ainsi récusé la confusion idéaliste entre pensée et réel qui fonde l'eschatologie prolétarienne que pour rétablir autrement l'emprise non moins souveraine de la théorie sur l'histoire et le réel-concret. D'où ce paradoxe : aucune place ne peut être assignée à la politique dans l'œuvre de celui qui, pour la première fois, a posé les bases d'une critique politique du travail et érigé la lutte des classes en moteur de l'histoire.⁴

Il est exact, pourtant, que la lecture synchronique et « structurale » de *Lire Le Capital* a été précédée, quelques années auparavant (notamment dans l'article « *Contradiction et surdétermination* ») par une approche sensiblement différente qui, en s'attaquant aux interprétations naïves du « renversement » de la dialectique hégélienne, souligne que le concept de mode de production, sitôt pensé comme « tout complexe structuré »⁵, donne à voir une multiplicité de contradictions, à la fois hétérogènes et intérieurement liées à la contradiction économique dominante (ces contradictions appartenant aux structures du mode

¹ Voir E. Balibar, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 435 : « Nous pouvons définir cette analyse comme la *détermination différentielle de formes*, et définir un "mode" comme un système de formes qui représente un *état de la variation* de l'ensemble des éléments qui entrent nécessairement dans le *procès considéré*. »

² Voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 292 : « ... le *concept d'histoire* ne peut pas plus être empirique c'est-à-dire *historique* au sens vulgaire, que, comme le disait Spinoza, *le concept de chien ne peut aboyer*. »

³ *Ibid.*, pp. 360-361

⁴ Le sens de la réflexion de Balibar développée dans les articles consacrés à Marx dans *La Crainte des masses* consiste précisément à infléchir (sans le renverser) ce cadre interprétatif, à reconnaître que la trajectoire de la pensée de Marx ne pouvait être rigoureusement retracée sans faire place au « matérialisme politique » qui, après 1845, a permis à sa pensée de se libérer de l'idéalisme prolétarien (sans politique) des œuvres de jeunesse, mais aussi à la dimension radicalement politique de sa critique du travail (à faire autrement dit de la plus-value un concept politique au moins autant qu'un concept purement scientifique marquant le passage purement théorique de l'économie politique à la science réifiée de l'histoire). Si le prolétariat est demeuré, in fine, un concept insaisissable, si le court circuit matérialiste d'où procède la critique radicale de la distinction bourgeoise entre société civile et Etat n'a jamais abouti, chez Marx, à une refonte conceptuellement consistante du concept de politique, il n'en reste pas moins que l'évolution de sa pensée ne saurait être épuisée par la signification qu'Althusser attribua à la coupure de 1845.

⁵ Voir L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste » (1963) § 5, dans *Pour Marx, op. cit.*, p. 208 : « L'unité dont parle le marxisme est l'unité de la complexité même : le tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante. »

de production, lui-même défini, précisément, comme tout structuré à dominante)¹. Tout en opposant, à la contradiction hégélienne², la complexité de la contradiction surdéterminée, Althusser entend donner sens à l'interprétation de la thèse d'Engels (qui, dans la fameuse lettre à Bloch du 21 septembre 1890, définit l'action de l'infrastructure économique comme « déterminante en dernière instance ») et relier le concept de mode de production (non encore réduit à une combinatoire purement contemplative) aux conjonctures révolutionnaires dont il restituerait, à la lumière de leurs contradictions propres, l'historicité singulière, aléatoire et déterminée qui les traverse³. Rapporté à une pluralité de contradictions « inégales » entre elles, le mode de production y apparaît alors sous les traits d'une totalité vivante qui, en réfléchissant le jeu articulé des diverses contradictions, permet d'accéder à l'historicité radicale de l'action politiquement révolutionnaire de classe, ainsi définie comme le résultat d'une surdétermination de la contradiction économique par condensation-fusion des autres contradictions du mode (ce n'est qu'ainsi que la contradiction principale peut devenir « active »)⁴ : ainsi, économiquement arriérée par rapport aux pays occidentaux, la Russie de 1917 (exemple privilégié à dessein par Althusser pour écarter toute réduction simpliste de l'histoire à la contradiction entre le rapport de production et le degré de développement des forces productives) n'est devenue révolutionnaire que par accumulation-condensation aléatoire de multiples contradictions⁵. Le mode de production n'apparaît donc pas encore comme une totalité de rapports figés où les hommes ne sont que des « supports de

¹ Voir L. Althusser, « Contradiction et surdétermination » (1960), dans *Pour Marx*, p.99 : « C'est dire que les "différences" qui constituent chacune des instances en jeu (...), si elles se "*fondent*" dans une unité réelle, ne se "*dissipent*" pas comme un pur *phénomène* dans l'unité intérieure d'une contradiction *simple*. L'*unité* qu'elles constituent dans cette "*fusion*" de la rupture révolutionnaire, *elles la constituent de leur essence et de leur efficace propres*, à partir de ce qu'elles sont, et selon les modalités spécifiques de leur action. »

² *Ibid.*, p. 100 : « La contradiction hégélienne, en effet, n'est jamais réellement surdéterminée, bien qu'elle en ait pourtant souvent toutes les apparences (...) cette complexité n'est pas la complexité d'une *surdétermination effective* mais la complexité d'une *intérieurisation* cumulative. » ; *ibid.* p. 103 : la vie concrète d'un peuple, chez Hegel, n'est que « l'extériorisation-aliénation d'un *principe spirituel interne, qui n'est jamais en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie.* » ; voir aussi « *Sur la dialectique matérialiste* », *op. cit.*, p. 209 : « La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment du développement de l'Idée. »

³ *Ibid.*, p. 104-105 : « ... la contradiction Capital-Travail n'est jamais simple, elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s'exerce. (...) Qu'est-ce à dire sinon que la contradiction apparemment simple est toujours *surdéterminée* ? C'est là que l'exception se découvre la *règle*, la règle de la règle, et c'est alors à partir de la *nouvelle règle* qu'il faut penser les anciennes « exceptions » comme des exemples méthodologiquement simples de la règle. »

⁴ *Ibid.*, p. 98 : « Pour que la contradiction devienne "*active*" au sens fort, principe de rupture, il faut une accumulation de "*circonstances*" et de "*courants*" telle que, quelle qu'en soit l'origine et le sens (...), ils *fusionnent* en une *unité de rupture.* »

⁵ *Ibid.*, p. 94-97.

structures »¹ et l'histoire le « théâtre sans auteur » où n'agirait que la causalité immanente à travers laquelle elles s'expriment et qui fait être le social : il reconduit bien plutôt aux rapports mouvants, nécessaires et instables, entre les contradictions qui, inégalement, « travaillent » les différents niveaux qui le composent² et dont la complexité, en dépassant la simplicité abstraite des schémas idéalistes, rend pensable, en creux, une pratique politique, un art de la conjoncture, susceptible de transformer ces mêmes structures³. Dans cet article, Althusser n'explique donc pas encore la « coupure » en assimilant, sous le concept complètement fétichisé de structure, le matérialisme historique à une visée purement scientifique, mais en mettant en lumière une théorie alternative de la contradiction historique qui, tout en démontrant les limites des conceptions naïves du « renversement »⁴, conserve encore le « noyau rationnel » de la dialectique hégélienne (c'est-à-dire l'idée selon laquelle la contradiction agit comme une force historiquement opérante) pour en rejeter la gangue mystique, en l'occurrence l'hypostase logique assimilant le réel à une succession logique de figures spirituelles simples que traverseraient des contradictions univoques, homogènes les unes aux autres et à travers lesquelles s'exprimerait le processus effectif, rationnel et absolu d'autoengendrement de l'Esprit. Dans cette perspective, la coupure entre les textes de jeunesse et les textes de la maturité recoupe donc la distinction entre un usage matérialiste de la contradiction dont la spécificité est de rendre possible une *pratique* politique⁵ et un usage

¹ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 393 : « ... la structure des rapports de production détermine des *places* et des *fonctions* qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les "porteurs" (Träger) de ces fonctions. »

² Voir L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », *op. cit.* § 5 : « C'est en effet la grande leçon de la *pratique* que, si la structure à dominante reste constante, l'emploi des rôles y change : la contradiction principale devient secondaire, une contradiction secondaire prend sa place, l'aspect principal devient secondaire, l'aspect secondaire devient principal. »

³ La distinction entre contradiction simple et contradiction surdéterminée a en effet des implications politiques décisives : la totalité hégélienne est dépourvue « de cette structure à dominante, qui est la condition absolue permettant à une complexité réelle d'être unité, et d'être réellement l'objet d'une *pratique*, se proposant de transformer cette structure : la pratique politique. Ce n'est pas un hasard si la théorie hégélienne de la totalité sociale n'a jamais fondé une *politique*, s'il n'existe et ne peut exister de politique hégélienne. » (« Sur la dialectique matérialiste », *op. cit.*, § 5, p. 210) ; a contrario, lorsque la totalité est reconnue dans sa complexité intrinsèque, lorsque s'évanouit donc la distinction idéaliste entre essence et phénomène (lorsque la superstructure cesse d'être pensée comme de purs phénomènes de la structure), le principe de la lutte des classes comme moteur de l'histoire peut être articulé à l'idée que l'instance économique est déterminante en dernière instance : « Comment rendre compte de la nécessité de passer par le niveau distinct et spécifique de la lutte *politique* si elle n'était, quoique distincte, et en tant que distincte, non pas le simple phénomène, mais la *condensation* réelle, le point nodal stratégique, dans lequel *le tout complexe* (économie, politique et idéologie) se *réfléchit* ? » (*Ibid.*, p. 221).

⁴ Voir L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », *op. cit.*, p. 108 : « Il est décidément impossible de maintenir, dans son apparente rigueur, la fiction du "renversement". Car en vérité *Marx n'a pas conservé, tout en les "renversant", les termes du modèle hégélien de la société* (...). Chez Marx, ce sont à la fois les termes et leur rapport qui changent de nature et de sens. »

⁵ Voir L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », *op. cit.*, p. 215 : « C'est ce type très particulier de détermination (cette surdétermination) qui donne à la contradiction marxiste sa spécificité, et permet de rendre théoriquement compte de la *pratique* marxiste, qu'elle soit théorique ou politique. »

idéaliste (celui, purement contemplatif, de la dialectique): autour du concept de contradiction, elle met en présence deux compréhensions de l'histoire qui engagent deux rapports irréductibles de la pensée au réel, l'approche matérialiste relativisant l'hypertrophie logique de l'idéalisme absolu et démultipliant les contradictions au sein du mode de production pour abolir la distinction idéaliste entre essence et accident qui nie les différences concrètes internes à la totalité et aboutit fatalement à refermer la pensée sur elle-même. Ainsi, en faisant valoir une approche complexe de la contradiction, Althusser fait accéder la pensée à une historicité radicale qui, en articulant pratique théorique et pratique politique, échappe encore à la conception fétichisée des structures exposée, quelques années plus tard, dans *Lire Le Capital*.

Pourtant, y compris dans cette première version de la « coupure », l'articulation entre science et politique, loin d'être saisie dans la perspective radicalement praxéologique de Tronti, fait ressortir, déjà, une approche foncièrement contemplative et manque ainsi ce qui, d'après Tronti, aurait constitué l'origine et la cause véritable de la coupure de 1848 c'est-à-dire le dédoublement du concept de force de travail en deux dimensions *irréductibles*, l'une scientifique (la *force de travail* comme marchandise productrice de survalueur et comme complément logique du capital), l'autre politique et militante (la *force-travail* comme force collective de résistance et d'opposition au capital), la liaison entre ces deux dimensions, en ce qu'elle s'accomplit dans l'historicité créatrice et mutante de la praxis¹, constituant ainsi le point de départ d'un projet critique qui, jamais, ne place la pensée en survol par rapport à l'action de classe (ni au nom d'un prétendu déterminisme économique ni sous la forme d'une articulation complexe, mais intégralement déterminable, entre plusieurs contradictions qui, aussi aléatoires que puissent être leurs « rencontres », ne fait pas moins de l'action révolutionnaire *l'effet* immanent et nécessaire de celles-ci)². Le concept althussérien de

¹ Chez Althusser, les lectures historicistes de Marx se trouvent, dès les articles de la période 1960-1963, critiquées en raison de leur conception idéologique et idéaliste de l'histoire : voir « Sur la dialectique matérialiste », *op. cit.*, p. 213 : les « conditions » ou les « circonstances » historiques, dans la terminologie marxiste, n'exprimeraient ainsi rien d'empirique : « (...) ce concept est bien essentiel au marxisme justement parce qu'il n'est pas un concept empirique : le constat de ce qui existe... C'est au contraire un concept théorique fondé dans l'essence même de l'objet : le tout complexe déjà donné. » ; le caractère inégal des contradictions est intérieur au concept de mode de production : « (...) ce n'est pas seulement sous la forme de la simple extériorité (*action réciproque* entre l'infrastructure et la superstructure) que la théorie et la pratique marxistes rencontrent l'inégalité – mais sous une forme organiquement *intérieure* à chaque instance de la totalité sociale, à chaque contradiction (...). L'inégalité est donc bien intérieure à la formation sociale, parce que la structuration à dominante du tout complexe, *cet invariant structural, est elle-même la condition des variations concrètes des contradictions.* », *ibid.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 215 : la contradiction matérialiste, « cessant d'être univoque, (...) ne devient pas "équivoque" pour autant, produit de la première pluralité empirique venue, à la merci des circonstances, et des "hasards", leur pur reflet, comme l'âme de tel poète n'est que ce nuage qui passe. Tout au contraire (...), elle se révèle déterminée par la complexité structurée qui lui assigne son rôle... ».

contradiction surdéterminée participe déjà, en effet, d'une lecture contemplative de l'histoire réduisant l'action révolutionnaire à n'être que l'effet immanent d'une condensation nécessaire entre des contradictions autonomisées du réel-concret.

De fait, tout en affirmant la possibilité d'une compréhension non idéaliste de la totalité sociale, le concept althussérien de « contradiction surdéterminée » ne se réapproprie pas moins, aussi, un présupposé fondamental de la pensée hégélienne, mis en évidence par Galvano della Volpe dans *Logica come scienza positiva* (dont l'influence fut incontestablement déterminante dans la relecture proposée quelques années plus tard, dans *Lire Le Capital*¹), selon lequel le schème de la contradiction logique peut être représenté comme une force historiquement agissante. En opposant à l'idéalisme absolu l'existence de contradictions réelles (au lieu de faire de la contradiction l'expression d'hypothèses de pensée réfléchissant un concret-réel où n'existent que des entités et des forces positives, intrinsèquement étrangères au schème de l'opposition-inclusive), Althusser aurait donc brouillé le sens de la distinction fondamentale entre réel et pensée constitutive du « discours de la méthode » développé dans l'*Einleitung* de 1857. Mettant en rapport des déterminations irréelles, purement négatives et relatives les unes aux autres, la contradiction logique, en effet, ne saurait être pensée comme l'expression d'une dynamique réelle sans retomber, *ipso facto*, dans une conception idéaliste de l'histoire. Dès lors, même si l'idéalisme hégélien a porté à son plus haut point la confusion entre ces deux instances (la dialectique, en les identifiant absolument, fait de la contradiction le mouvement même du réel et de la pensée), le concept de contradiction surdéterminée ne peut s'opposer à celui-ci puisqu'en admettant l'existence de contradictions réellement déterminantes, il reproduit finalement la même confusion. C'est pourquoi, le schème de la contradiction, qui, dans les articles de 1960-1963, laisse encore entrevoir une dimension politique dans la pensée de Marx, se trouve complètement évacué, dans *Lire Le Capital*² où la distinction entre réel-concret et concret de pensée se trouve repensée bien plus rigoureusement, au point de retourner contre della Volpe le sens de sa

¹ Cette influence est repérable dès l'article sur la « coupure », où la problématique du Jeune Marx, d'emblée anti-hégélien, est réduite à celle de Feuerbach et au renversement idéaliste sujet/prédicat (qui constitua le fil rouge de la critique dellavolpienne de la dialectique) : voir L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 30 : « Par exemple, l'œuvre à mes yeux si importante de della Volpe et Colletti en Italie, si importante parce qu'elle est la seule à ce jour à mettre consciemment au centre de ses recherches la distinction théorique irréconciliable qui sépare Marx de Hegel... »

² Voir l'interprétation de la loi tendancielle à la baisse du taux de profit proposée, dans *Lire le Capital*, par Balibar, où la contradiction, complètement résorbée dans la causalité immanente et positive des structures, n'est plus que l'expression de leur temporalité propre et non l'indice d'un dépassement tendanciel et/ou logiquement nécessaire : « Ainsi le seul résultat intrinsèque de la contradiction, tout entier immanent à la structure économique, ne tend pas au dépassement de la contradiction, mais à la perpétuation de ses conditions. », *op.cit.*, p.544 ; de sorte qu'au concept de contradiction doit être substitué celui de complexité (*Ibid.*, p.546)

propre distinction (l'interprétation exposée dans la *Logica* étant ainsi considérée comme une variante d'empirisme, c'est-à-dire d'idéalisme)¹ et de substituer au jeu aléatoire et complexe des contradictions internes au mode de production² l'idée d'une causalité intransitive et positive (non dialectique) des structures. Ainsi repensée, la « coupure » ne divise donc plus en deux le concept de contradiction (comme c'est encore le cas dans « *Contradiction et surdétermination* »): aussi longtemps qu'il n'est pas réduit au rang de simple schème mental, aussi longtemps que le noyau rationnel de la dialectique continue d'être distingué de sa pelure mystique (alors qu'ils ne sont que les deux aspects indissociables d'une confusion originaire), la conception matérialiste de l'histoire ne peut être pensée dans sa particularité distinctive. Les présupposés idéalistes des articles de la période 1960-1963 n'ont donc été corrigés que pour redéfinir la conception matérialiste de l'histoire sous les traits d'une approche purement synchronique qui, en faisant de la distinction « *methodologique* » entre réel et pensée la base d'une science attribuant aux structures un pouvoir *ontologiquement* souverain, n'aboutit qu'à une conception encore plus hypostasiée du social³. Par la-même, et du fait de cette relecture de l'*Einleitung*, la signification attribuée à la « coupure » a également changé, transformant substantiellement la définition de la science dont Marx aurait posé les fondations, comme l'atteste le fait que les contradictions multiples et hétérogènes que les premiers articles mettent en évidence et qui donnent encore aux hommes une prise sur l'histoire font place ensuite à une totalité *idéelle et réelle* de rapports réifiés. Ces derniers, en effet, ne reconduisent pas seulement au pouvoir ontologiquement démiurgique des structures déterminés: la totalité qu'ils forment peut être rendue pleinement intelligible dans la mesure où les diverses combinaisons possibles entre les éléments invariants et communs à tous les modes de production figurent les transcendants à partir desquels il serait possible de schématiser la totalité des formations sociales historiquement existantes *ou susceptibles d'exister*⁴. La relecture althussérienne de l'*Einleitung* n'a donc évacué le schème de la

¹ Dans la relecture de l'*Einleitung* proposée par Althusser, toutes les formes d'empirisme (des plus naïves aux plus scientifiques-expérimentales) se trouvent révoquées et reconduites à la même confusion entre le réel et la pensée : tantôt la différence entre le réel et la pensée est réfléchiée comme intérieure à la pensée (idéalisme spéculatif), tantôt comme intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste) : voir *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 267 : c'est pourquoi la lecture de della Volpe n'est qu'un « empirisme supérieur ».

² *Ibid.*, p. 405 : « (...) cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, *que toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets. »

³ *Ibid.*, p. 411 : « (...) ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôle dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence, *un théâtre sans auteur*. »

⁴ La distinction absolue entre le réel et la pensée opposée par Althusser à la pensée idéaliste (spéculative ou empiriste) est en effet paradoxalement liée à l'idée que les diverses combinaisons possibles entre les termes invariants, constitutifs du concept de mode de production en général, suffisent à schématiser l'ensemble des

contradiction hors du réel que pour consacrer une connaissance foncièrement hypostasiée de l'histoire, l'ensemble des formations sociales réelles ou possibles renvoyant à la totalité idéale des modes de production susceptibles d'être engendrés, a priori, par la pensée. Tout en distinguant formellement le réel de la pensée (la formation sociale existante du concept de mode de production), la science structurale de l'histoire conduit ainsi, paradoxalement, à subsumer autrement le réel dans la pensée et à reproduire le postulat fondamental des conceptions les plus idéalistes de l'histoire selon lequel le réel (en l'occurrence l'histoire) serait intégralement déterminable par la pensée¹.

L'évolution de la pensée d'Althusser dans les années soixante ne peut donc se comprendre qu'en soulignant que la signification de l'*Einleitung*, telle que della Volpe l'a mise en lumière et à laquelle renvoient également les hypothèses fondatrices de l'opéraïsme (comme le montreront les développements ultérieurs), a été fondamentalement incomprise : en identifiant abusivement l'empirisme et l'idéalisme, en isolant le mouvement propre à la connaissance (interne à la pensée) sans renoncer à restituer l'intelligibilité totale du réel-concret (comme si, en dehors de la dialectique, l'Être et le Savoir pouvaient encore être confondus), la démarche d'Althusser ne pouvait que reconduire le matérialisme historique au présupposé commun à l'idéalisme hégélien et aux économistes classiques (celui d'une rationalisation intégrale du réel) pourtant spécifiquement visés dans ce même texte. Dans l'*Einleitung*, selon Althusser, la spécificité de la pensée matérialiste n'aurait été définie que pour poser les fondations d'une science² dont l'objet, certes irréductible à l'économie politique (incapable d'accéder à l'historicité que recouvre l'abstraction de ses lois) aussi bien qu'à la philosophie hégélienne (incapable de réfléchir scientifiquement l'histoire), n'en réaffirmerait pas moins le caractère intégralement déterminable du réel. Or les implications d'une telle interprétation contredisent le sens même de l'*Einleitung* puisqu'en réintériorisant le réel dans la pensée, elles réinscrivent

formations sociales réelles ou possibles : cette idée est notamment mise en évidence dans la partie finale de l'article de Balibar où les différents modes de production se trouvent englobés dans une synchronie généralisée: voir *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 520 : « L'intelligence du passage ou de la "transition" d'un mode de production à un autre ne peut donc jamais apparaître comme un hiatus irrationnel entre deux "périodes" (...) La transition ne peut être un moment, si bref soit-il, de destructuration. Elle est elle-même un mouvement soumis à une structure qu'il faut découvrir. »

¹ Ce renversement idéaliste est d'ailleurs inéluctable, une fois les « abstractions déterminées » définies comme le résultat d'une démarche purement et exclusivement idéale : il faut supposer, en effet, que la totalité des modes de production concevables a priori épuise à elle seule tout le champ du possible puisqu'autrement il faudrait admettre que la pensée ne réfléchit son objet qu'à partir de synthèses empiriques. En ne comprenant pas que la distinction, certes cruciale, entre objet de pensée et objet réel (permettant effectivement de ne pas confondre la transformation de l'objet à l'œuvre dans le processus de connaissance de la transformation historique de l'objet réel) ne présuppose pas nécessairement le caractère *purement déductif* de l'activité de pensée, la démarche d'Althusser ne pouvait qu'aboutir à réhabiliter une conception complètement idéaliste de l'histoire.

² Voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 307 : « Ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que l'histoire figure dans *Le Capital* comme objet de théorie, et non comme objet réel, comme objet "abstrait" (conceptuel), et non comme objet concret-réel. »

la pensée de Marx dans un horizon idéaliste dont ce dernier entendait précisément se délivrer. D'où l'intérêt de l'explication de Tronti qui, en déplaçant de quelques années la « coupure » et en lui attribuant une toute autre signification, offre une alternative à l'évolution aporétique de la réflexion d'Althusser : en prolongeant plus pertinemment la relecture dellavolpienne, elle montre que la critique « méthodologique » de l'*Introduction* de 1857 vise à extirper la racine commune à la dialectique et à l'économie politique, ce même rapport au réel qu'elles enveloppent (et que le courant althussérien n'a fait que réactualiser) pour faire ainsi de la pensée matérialiste de l'histoire aussi bien la critique *politique* de la valeur portée par la praxis explicite de la force-travail que la critique des hypostases systématiquement produites par la pensée héritée. Ce que montre donc, en définitive, l'échec de la relecture althussérienne, c'est que les exposés historiques consacrés à la lutte pour la réduction de la journée de travail ne sont pas des « matériaux semi-finis *pour une histoire* »¹ qui renverraient, comme à leur principe, à une pure science dont la théorie économique du mode de production capitaliste constituerait une « région » rigoureusement déterminée² : c'est au contraire le chemin inverse qu'il faut parcourir en mettant en avant que ce n'est pas comme science de l'histoire que *Le Capital* est requis pour donner sens aux catégories économiques, mais comme révélateur de leur historicité et de la mystification (objectivement inscrite dans la transformation apparemment irrésistible du capital en rapport social générique) qu'elles produisent inmanquablement, sitôt détachées des rapports de force d'où elles procèdent et d'où elles tirent leur substance³.

¹ *Ibid.*, p. 30 ; voir aussi E. Balibar, *ibid.*, p. 487-488 : « l'histoire *constitue* véritablement son objet au lieu de le recevoir. (...) la méthode de Marx fait ainsi complètement *disparaître* le problème de la "référence", de la désignation empirique de l'objet d'une connaissance théorique. ». Ainsi, les développements consacrés à l'accumulation primitive, loin de reconduire à une approche empiriste-historiciste de l'histoire (où dominerait le hasard des rapports de forces illustrent-ils (en raison de l'indépendance des deux principales transformations qui aboutissent à la formation du régime d'accumulation : la séparation du travailleur d'avec les moyens de production et la constitution du capital-argent), l'inutilité des lectures historicistes : « L'unité de la structure capitaliste ne se retrouve pas en arrière d'elle. Le mode de production capitaliste se constitue en "trouvant" (...) tout formés les éléments que combine sa structure (...). Cette trouvaille n'implique évidemment nul hasard : elle signifie que la formation du mode de production capitaliste est totalement indifférente à l'origine et à la genèse des éléments dont elle a besoin, qu'elle "trouve" et qu'elle "combine". », *ibid.*, p. 534.

² Voir L. Althusser, *ibid.*, p. 308.

³ Critiquées pour leur représentation « idéologique », les lectures historicistes de Marx (notamment celle de Gramsci, qualifiée « d'idéologie empiriste », *ibid.*, p. 330) se voient adresser la même critique que celle portée contre la conception hégélienne du temps (tout aussi empiriste en ce qu'elle postule la « contemporanéité à soi » de l'histoire permettant « une lecture en coupe de l'essence ») ou, encore, contre la critique sartrienne de la dialectique (tout aussi incapable de penser la complexité du tout structuré en réduisant toutes les pratiques à une pratique unique : *ibid.*, p. 334) : cette simple observation illustre à elle seule les limites de l'identification complète entre empirisme et idéalisme à laquelle aboutit la relecture althussérienne de l'*Einleitung*.

I-2-3-3 Repenser Marx, par-delà l'antinomie entre liberté et nécessité.

Mais la seconde hypothèse de Tronti souligne également, du moins en première approximation¹, les limites de la critique castoriadienne de Marx qui, en définissant sa pensée comme une science déterministe de l'économie participant d'une philosophie non moins abstraite de l'histoire, retrouve paradoxalement, en un certain sens, les présupposés fondamentaux de la lecture d'Althusser. Bien qu'il n'ait jamais admis l'existence d'une « coupure » dans l'œuvre de Marx et que la signification (critique) attribuée à la construction scientifique léguée par celui-ci diffère radicalement de celle d'Althusser, l'interprétation de Castoriadis n'en partage pas moins, en effet, le même présupposé fondamental qui, confronté au renversement opératoire, permet de faire ressortir la portée explicative des hypothèses avancées par ce dernier.

S'il est certes exact que Marx, d'après Castoriadis, n'a pas inauguré une science synchronique de l'histoire, il n'en aurait pas moins édifié, sur la base d'une critique pseudo-scientifique de l'économie politique classique, une téléologie rationaliste de l'histoire qui s'inspire fondamentalement de la philosophie hégélienne (dont elle n'est, à certains égards, qu'une version appauvrie)². Tout en rejoignant ainsi l'approche d'Althusser sur un point décisif, celui du caractère « scientifique » des œuvres de la « maturité », Castoriadis s'oppose donc aussi à ce dernier en ce qu'elles ne renvoient nullement à une coupure chronologique qui aurait radicalement transformé la problématique et le sens de sa réflexion, mais bien plutôt à une antinomie (entre liberté et nécessité) que Marx n'aurait « résolue », tant dans les textes de jeunesse que dans ceux de la maturité, qu'en sacrifiant l'un des deux termes³. L'approche historico-politique développée dans des textes aussi riches que le *Manifeste*, le *18 Brumaire* ou *la guerre civile en France*, mais aussi les analyses sur l'accumulation primitive ou la troisième section du premier livre *Capital*, témoignent certes de la place accordée à l'histoire

¹ La portée de la critique castoriadienne de Marx et, plus généralement, de l'ontologie unitaire, ne pourra être dégagée qu'au terme de notre étude (voir premier et dernier chapitre de la troisième section).

² Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 60-61 : « La théorie marxiste de l'histoire se présente en premier lieu comme une théorie scientifique. (...) Mais à la base de cette théorie de l'histoire il y a une philosophie de l'histoire, profondément et contradictoirement tissée avec elle. (...) Cette philosophie de l'histoire n'est ni ornement ni complément, elle est nécessairement fondement. » ; *ibid.*, p. 62 : « l'hégélianisme, on le voit, n'est pas en réalité dépassé. Tout ce qui est, et tout ce qui sera, réel est et sera rationnel. (...) L'empire de la raison qui, dans le premier cas, embrassait (par un postulat nécessaire) ce qui est déjà donné, s'étend maintenant aussi sur tout ce qui pourra jamais être donné dans l'histoire. » ; *ibid.*, p. 79 : « Lorsque le rationalisme de Marx se donne une expression philosophique explicite, il se présente comme dialectique ; et non comme une dialectique en général mais comme la dialectique hégélienne, à laquelle on aurait enlevé "la forme idéaliste mystifiée". »

³ *Ibid.*, p. 43 : « Au déterminisme économique semble s'opposer un autre aspect du marxisme : "l'histoire de l'humanité est l'histoire de la lutte des classes". Mais *semble* seulement. » ; *ibid.*, p. 82 : « Il y a dans le marxisme deux éléments dont le sens et le sort historique ont été radicalement opposés. » ; voir aussi « L'histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 45.

tout au long de l'œuvre de Marx: néanmoins elle n'occuperait qu'une importance marginale dans l'élaboration de ses concepts, largement insuffisante pour remettre en question la visée fondamentalement rationaliste qui aurait animé sa pensée, d'abord idéaliste puis positiviste et déterministe, celle-ci ne cessant d'être greffée à l'ossature philosophique hégélienne des œuvres de jeunesse¹. Si la thèse d'une « coupure » dans la pensée de Marx est ainsi erronée, c'est parce que ce dernier n'aurait jamais remis en question le présupposé ontologique de sa démarche, c'est-à-dire l'identité entre être et détermination (*peras, bestimmtheit*)² d'où procède l'idée que l'intelligibilité de l'histoire, intrinsèquement rationnelle, peut être déterminée en intégralité. Par-delà Hegel, Marx aurait été le continuateur d'une pensée héritée qui, depuis Platon, n'a fait que décliner les multiples variantes de l'identité sans cesse renouvelée entre Etre et Savoir³: en dépit de quelques intuitions inexplorées et de nombreuses analyses historico-politiques isolées les unes des autres ou mises au service d'une conception rationaliste de l'histoire, le projet critique de Marx n'aurait fait que réactualiser la thèse partagée par toute la pensée gréco-occidentale, sans jamais l'ébranler dans ses présupposés les plus fondamentaux. Ce n'est donc pas la découverte du concept de mode de production qui aurait abouti à la constitution d'une science absolument nouvelle mais plutôt l'enracinement de la pensée de Marx dans l'ontologie unitaire et l'emprise continue du schème de la détermination sur sa pensée qui aurait conduit l'antinomie entre liberté (praxis) et nécessité à se « résoudre » systématiquement (dès les textes de jeunesse) en faveur de celle-ci, les textes de la maturité n'ayant fait que prolonger la dialectique hégélienne sous la forme d'une critique tout aussi rationaliste de l'économie politique classique. D'où la continuité profonde entre les textes de jeunesse, où la mission universelle du prolétariat prend la forme d'une dialectique historique animée par la contradiction « philosophique » entre ses conditions spécifiques d'existence et l'essence générique, et les textes de la maturité qui visent à déterminer « scientifiquement » les contradictions objectives du système d'accumulation capitaliste en les inscrivant dans la perspective plus large de la dialectique, commune à tous les modes de

¹ Comme pour le courant althussérien, l'histoire empirique (notamment celle des luttes) n'a aucun statut à part dans la pensée de Marx : *ibid.*, p. 46, note 26 : « Elle n'intervient qu'aux limites- historiques et logiques - du système : le capitalisme ne naît pas organiquement par le simple fonctionnement des lois économiques de la simple production marchande, il faut l'accumulation primitive qui constitue une rupture violente de l'ancien système ; il ne laissera pas non plus la place au socialisme sans la révolution prolétarienne. Mais cela ne change rien (...) car il faut encore dire, pour ces interventions actives de classes dans l'histoire, qu'elles sont prédéterminées, elles n'introduisent rien qui soit en droit imprévisible. »

² Voir C. Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 16-17 et p. 75.

³ *Ibid.*, p. 42 : « Les schèmes logiques et ontologiques hérités opèrent toujours, souverains, dans l'organisation des concepts les plus "neufs" que Marx place au centre de sa théorie. », voir aussi *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 253 : « la réflexion de l'histoire et de la société s'est toujours située sur le terrain et dans les frontières de la logique-ontologie héritée. »

production, entre les forces productives et les rapports sociaux de production : en fusionnant causalité efficiente et causalité finale sous deux formes différentes (tel est le sens du renversement « révolutionnaire » de l'Esprit en Matière), la pensée de Marx n'aurait cessé, plus fondamentalement, de ramener l'historicité du social au mouvement souverain et autonomisé des catégories de pensée, sans jamais dépasser, les présupposés des thèses les plus « idéalistes » sur le prolétariat¹. La critique « scientifique » du mode de production capitaliste ne fait que reproduire, autrement (et en s'enfonçant toujours plus dans l'imaginaire réifié du capitalisme), l'identité totale entre le réel et la pensée, de sorte que le matérialisme historique ne serait que le reflet faussement inversé (c'est-à-dire la réactualisation) de la philosophie hégélienne. Loin de disparaître de l'horizon scientifique dans lequel Marx, dans les textes de la maturité, n'a cessé d'inscrire sa pensée, la causalité finale demeure, en effet, l'envers de la causalité technico-économique au travers de laquelle l'histoire se trouve toujours plus systématiquement appréhendée², l'unité entre les deux se déclinant sous la forme d'une triple correspondance biunivoque, entre technique et histoire, technique et société et histoire et progrès. L'histoire, d'abord unifiée et « rationalisée » sous la forme d'un développement continu et homogène des forces productives (la rationalité instrumentale inhérente au capitalisme étant ainsi élevée en loi universelle de développement des sociétés humaines³) se trouve inscrite dans un schéma purement évolutionniste où, à chaque étape du développement des forces productives correspond un mode de production provisoirement approprié (au moulin à bras, la société féodale, au moulin à vapeur, la société industrielle etc.) basé sur un rapport social de production absolument déterminé, le mouvement d'ensemble faisant succéder les modes de production selon une logique implacable (du développement nécessaire des forces productives se déduit le renversement inéluctable des différents rapports d'exploitation qui finissent par l'entraver)⁴ et finalisée (puisque à ce procès correspond l'acheminement inexorable de l'humanité vers l'abondance et la liberté)⁵. En articulant systématiquement la causalité efficiente et de la causalité finale (au moyen de cette triple

¹ Voir C. Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 42 : « Certes il inverse les signes algébriques, remplace l'Esprit par la matière ou la nature, et s'enorgueillit d'avoir remis la dialectique sur hégélienne sur ses pieds. Mais rien de tout cela n'affecte la logique ici à l'œuvre. » : Castoriadis souscrit ainsi complètement à la version naïve du renversement qu'Althusser, dans l'article « Contradiction et surdétermination » entendait précisément disqualifier.

² Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 62 : « l'histoire à venir est tout aussi rationnelle, car elle réalisera la raison, et cette fois ci dans un deuxième sens : le sens non plus seulement du fait mais de la valeur. L'histoire à venir sera ce qu'elle doit être... »

³ *Ibid.*, p. 50 : « ...Marx n'a pas finalement surmonté ce socio-centrisme et(...) l'on trouve chez lui ce paradoxe d'un penseur qui a pleinement conscience de la relativité historique des catégories capitalistes et qui en même temps les projette (ou les rétro-projette) sur l'ensemble de l'histoire humaine. »

⁴ Voir « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 25-26.

réduction entre technique et histoire, technique et mode de production, histoire et progrès), en substituant les modes de production historiques à la « totalité spirituelle » qu'incarne, pour Hegel, chaque moment de l'Esprit et en les définissant comme autant d'expressions nécessaires et déterminées du développement des forces productives¹, Marx n'aurait fait que réduire l'ensemble de l'histoire à un seul facteur, porteur de significations univoques et achevées (comme chez Hegel, où chaque civilisation se trouve réduite à des figures spirituelles simples): le schème logique de la contradiction opérant la liaison entre les deux ordres de causalité (l'existence de chaque mode de production devenant contradictoire sitôt le développement des forces productives entravé par les rapports de production existants), l'histoire se trouve ainsi intégralement rationalisée et finalisée (avec pour terme ultime non plus l'Etat Prussien de 1830 mais le renversement inexorable et définitif des rapports d'exploitation et l'avènement d'une humanité libre²). C'est pourquoi, contrairement à ce que pensent Tronti et (sous une autre forme) Althusser, il n'y aurait aucune différence fondamentale entre *la Sainte Famille*, où le prolétariat est défini comme une force historique contrainte d'agir selon ce qu'elle est, et les textes de la maturité: en fusionnant le déterminisme technico-économique (causalité efficiente) avec la nécessité axiologique de la causalité finale, Marx n'aurait fait que réinscrire l'histoire dans un cadre qui, non moins que dans la philosophie hégélienne de l'histoire (quoique moins rigoureusement), porterait à sa limite la confusion entre la pensée de l'histoire et l'histoire pensée ainsi que l'identité constitutive de l'ontologie unitaire (héritée de Platon) entre le principe d'existence et le principe suprême de valeur³.

Occultant cette continuité de fond, les différentes interprétations relatives à la « coupure » ne peuvent dès lors qu'être invalidées et, en particulier, l'horizon praxéologique entrouvert, pourtant, par la découverte du rôle fondamental de la lutte des classes n'aurait jamais pu trouver une place conséquente chez Marx⁴, du fait qu'il ne cessa d'être pris dans la tenaille de

¹ *Ibid.*, p. 33 : « Ce n'est pas seulement que l'infrastructure a un poids déterminant, en fait qu'elle *seule* a du poids, puisque c'est elle qui entraîne le mouvement de l'histoire. C'est elle qui possède une *vérité* dont le reste est privé. »

² Voir C. Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 78 : « Le prolétariat est le monarque constitutionnel de l'histoire. »

³ *Ibid.*, p. 86 : « Dans la grande tradition réaliste hégélienne, non seulement cette exploitation mais également tous les crimes de la bourgeoisie, décrits et dénoncés à un certain niveau, sont récupérés par la rationalité de l'histoire à un autre et finalement, parce qu'il n'y a pas d'autre critères, justifiés : "l'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité" disait Hegel. »

⁴ *Ibid.*, p. 92 : « Le marxisme posait ainsi le projet d'une union de la réflexion et de l'action, de la réflexion la plus élevée et de l'action la plus quotidienne. Il posait le projet d'une union entre ceux qui pratiquent cette réflexion et cette action et les autres (...); et il a vu cette transformation non pas comme une explosion aveugle, ni comme une pratique empirique, mais comme une praxis révolutionnaire, comme une activité consciente qui reste lucide sur son propre compte et ne s'aliène pas à une nouvelle "idéologie". » ; *ibid.*, p. 96 : « La dialectique

l'idéalisme des textes de jeunesse et du rationalisme des textes de la maturité (qui communient dans l'ontologie unitaire de la pensée héritée). C'est pourquoi, tout en soulignant, comme Tronti, la nécessité d'éclairer la genèse de la pensée de Marx à partir de l'histoire du mouvement ouvrier plutôt qu'à partir de l'idéalisme allemand ou de l'économie politique anglaise¹, la critique castoriadienne de Marx aboutit à des conclusions radicalement opposées à celles des ouvriéristes² : « le marxisme (...) a exercé une influence considérable sur le mouvement ouvrier et en a subi, en retour une non moins considérable ; les deux ont presque coïncidé dans certains pays et pour des périodes non négligeables, sans que l'on puisse un seul instant les identifier »³.

Dans cette perspective, les analyses consacrées aux luttes historiques entre classes ne peuvent qu'être pensées comme l'une des sous-applications déduites rationnellement du système d'équivalences et de correspondances rigides auquel se ramène l'histoire⁴. Le passage à la classe « pour soi » n'est que le reflet de l'évolution, devenue contradictoire, du rapport entre forces productives et modes de production : « ce que les classes font, ce qu'elles ont à faire, leur est chaque fois nécessairement tracé par leur situation dans les rapports de production, sur lesquels elles ne peuvent rien, car elle les précède causalement aussi bien que logiquement »⁵. Plus généralement, la critique castoriadienne peut s'étendre au marxisme qui, incapable de remettre en question l'ontologie unitaire sous-jacente à la pensée de Marx⁶, n'a jamais été en mesure de comprendre les cycles historiques de luttes entre classes autrement qu'à partir du

devait cesser d'être l'autoproduction de l'Absolu, elle devait désormais incorporer le rapport entre celui qui pense et son objet, devenir la recherche concrète du mystérieux lien entre le singulier et l'universel dans l'histoire. »

¹ Voir C. Castoriadis, « L'histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 84 : « Marx aurait-il été Marx sans les tisserands de Silésie, le Chartisme, les Canuts, les luddites (...) ? Aurait-il pu, sans ces mouvements et sans cette expérience, effectuer (pour le meilleur et pour le pire) la rupture avec le socialisme "utopique" et affirmer que (...) "l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes" ? Curieuse obstination que celle qui (à partir d'Engels lui-même) voit dans le marxisme essentiellement le continuateur de l'idéalisme allemand et de l'économie politique anglaise (...) cependant que l'on pourrait montrer que l'essentiel des thèmes socialement et politiquement pertinents utilisés par Marx est déjà engendré et explicitement formulé entre 1790 et 1840 par le mouvement ouvrier naissant, et tout particulièrement par le mouvement ouvrier anglais. »

² Ainsi, Castoriadis se réfère-t-il (sans nommer Tronti) à la seconde hypothèse d'*Ouvriers et Capital*, celle du passage du concept de « travail spirituel abstrait » à celui de « travail concret », pour mieux la contester en soulignant que ce changement, même relié à la classe ouvrière révolutionnaire de juin 1848, ne suffisait pas à renverser les présupposés ontologiques de la pensée héritée : *ibid.*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 68 : « impossible d'ignorer la conception marxiste sur le prolétariat (mais aussi) d'accepter sa prétention d'être la conception du prolétariat. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 43 : « La lutte des classes n'est pas en réalité un facteur à part. Elle n'est qu'un chaînon des liaisons causales établies chaque fois sans ambiguïté par l'état de l'infrastructure technico-économique. » ; voir aussi « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 53-56.

⁵ Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 43 ; *ibid.*, p. 44 : « Les classes ne sont que l'instrument dans lequel s'incarne l'action des forces productives. »

⁶ Voir C. Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 45 : en posant le thème de la lutte des classes, « Marx entrouvre une nouvelle voie pour penser une entité social-historique ; voie qu'il ne suit pas jusqu'au bout, tiré qu'il est en arrière par l'ontologie dont il a hérité et qui domine sa pensée. »

cadre rationaliste (idéaliste ou fétichisé) légué par celui-ci. Aucune différence substantielle, à cet égard, ne distingue Rosa Luxembourg de Lénine. Si Luxembourg insiste, bien plus que Lénine, sur l'auto-organisation spontanée et le caractère immédiatement révolutionnaire des mouvements de masses (notamment lors des révolutions russes de 1905 et 1917), sa réflexion ne repose pas moins sur la croyance que ce sont les tendances objectivement destructrices du capitalisme qui motivent fondamentalement son action : le rejet de la conception léniniste de l'organisation révolutionnaire en faveur de la thèse d'un parti organiquement relié à l'action des masses dont il serait l'effet immanent ne se comprend donc qu'à partir d'une lecture intrinsèquement rationaliste de l'histoire du capitalisme¹, similaire à celle de Lénine qui entendait introduire la conscience révolutionnaire dans les masses du dehors, puis, à la suite de l'issue victorieuse de la révolution d'Octobre, imposer l'accélération du processus d'accumulation au nom d'une compréhension tout aussi mécaniste de l'histoire (l'extinction de l'État ne pouvant s'accomplir qu'une fois atteint puis dépassé le seuil de développement des forces productives compatible avec le mode de production capitaliste). Le même constat vaut pour Lukács, en dépit de la thèse déterminante d'*Histoire et conscience de classe* qui, s'opposant précisément à Rosa Luxembourg, montre que la révolution prolétarienne ne peut être pensée comme l'effet de transformations objectives, contrairement aux révolutions bourgeoises qui ont résulté du renversement quasi mécanique des structures féodales devenues objectivement arriérées sous l'effet du développement bourgeois des forces productives² : le prolétariat, dont l'existence désobjectivée n'est que pure dépossession, ne peut accéder à la conscience de la portée historique de son action révolutionnaire que sur la base d'une subjectivation inédite. Mais, reformulée à travers le prisme idéaliste de la conscience et de la contradiction dialectique, l'intelligibilité d'une telle subjectivation se trouve finalement ramenée à un schéma téléologique où le processus révolutionnaire ne désigne plus que le devenir-conscient d'une contradiction autonomisée (dont le prolétariat serait la négation en acte)³.

¹ *Ibid.*, p. 13 : « Rosa Luxembourg, jusqu'aux "conseillistes" contemporains, affirment simultanément leur foi en la spontanéité créatrice des masses et veulent démontrer "scientifiquement" l'inévitabilité d'un effondrement économique du capitalisme qui déclencherait la révolution. » ; voir aussi, *ibid.*, p. 74-75.

² Voir C. Castoriadis, « Notes sur Lukács et Rosa Luxembourg » dans « L'Expérience du mouvement ouvrier II », *op. cit.*, p.118 : « Lukacs critique à juste titre Rosa pour sa conception "organique" de la révolution, son oubli de tirer toutes les implications qui découlent de l'idée de la révolution violente. Il rappelle que, à l'opposé de la révolution bourgeoise qui n'a qu'à supprimer les obstacles empêchant l'épanouissement complet d'une production capitaliste déjà développée, la révolution prolétarienne doit entreprendre la transformation consciente des rapports de production, transformation pour laquelle le capitalisme ne crée que "les présuppositions objectives" (c'est-à-dire matérielles) d'un côté, le prolétariat comme classe révolutionnaire, de l'autre. ».

³ Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 44 : les classes « sont les agents du processus historique, mais les agents inconscients (...), elles sont agies plutôt qu'elles n'agissent, dit Lukács. »

C'est pourquoi le marxisme ne permet pas, selon Castoriadis, d'accéder à l'histoire du mouvement ouvrier ni, plus largement, à l'historicité du social¹ : qu'il s'agisse des conceptions idéalistes, positivistes ou spontanéistes, "l'être" de classe contraint historiquement la classe ouvrière à faire ce qu'elle doit faire², comme si la praxis révolutionnaire ne pouvait faire sens qu'une fois réintroduite la distinction idéaliste par excellence entre essence et apparence : « Bourgeois, féodaux, patriciens romains et mandarins chinois doivent être essentiellement analogues et comparables, et pensables sous le concept et par l'essence de la classe comme telle. Essence qui, à son tour, doit être pensable par référence à d'autres essences assignables ou leurs collections et réunions, et finalement par réduction aux essences premières : les choses et les sujets (...). Ainsi la classe est définie par référence aux rapports de production, qui sont, en dernière analyse, des "relations entre personnes médiatisées par des choses." »³. Ce n'est qu'une fois l'histoire dédoublée que peut faire sens, en effet, le raisonnement déduisant de la misère absolue du prolétariat la formation d'une visée révolutionnaire radicale ou, encore, que se dissipe le paradoxe d'une humanité luttant pour survivre et, simultanément, pour accéder à une liberté universelle, de luttes économique-corporatives qui, *essentiellement* (et sans que ses acteurs le sachent), seraient des luttes révolutionnaires et qui, pour cela, *doivent* nécessairement se convertir en luttes radicales (par l'intervention spécifique d'une organisation révolutionnaire identifiée a priori à la conscience de la classe en lutte et aux fins essentielles que celle-ci doit viser)⁴. S'il n'y pas de pratique révolutionnaire sans théorie révolutionnaire, celle-ci, pour les marxistes, n'est donc jamais immanente à l'action de ce dernier, prise dans un processus d'autotransformation réciproque de la pratique et de la théorie : elle renvoie, au contraire, à la connaissance infaillible de contradictions essentielles et réaffirme ainsi l'aliénation de l'homme aux produits de son activité théorique que le marxisme, originairement, a cherché à combattre et à surmonter (critique des hypostases). En raison du poids de l'ontologie héritée et de son emprise sur toute la pensée marxiste, l'historicité des luttes de classes n'aurait donc jamais été pensée autrement qu'à partir d'une dualité qui, en séparant et hiérarchisant la théorie et l'agir, l'essence (dégagée par le Savoir prétendument infaillible des tendances historiques) et les apparences (les luttes effectives, aveugles sur la finalité intrinsèque qui leur serait inhérente),

¹ Voir « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 76 : « ... plus généralement, aucune conception marxiste (...) n'a le moyen de penser une *histoire* du mouvement ouvrier. »

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 78: « On a ici la duplicité profonde de tous les marxistes à cet égard : cette classe révolutionnaire chargée de tâches surhumaines, est en même temps profondément irresponsable, on ne peut lui imputer ce qui lui arrive ni même ce qu'elle fait, elle est *innocente* dans les deux sens du terme. »

aurait été à l'origine du dévoiement quasi-systématique de la pratique révolutionnaire en pure instrumentation technique, confiée à une avant-garde éclairée, chargée de « résoudre », en les réconciliant, les termes de cette séparation et de « forcer », dans les contextes effectivement insurrectionnels, la transformation des luttes économique-corporatives en actions réellement révolutionnaires pour les faire coïncider avec ce qu'elles seraient vraiment¹. Une telle réduction, constitutive de l'histoire du marxisme révolutionnaire, n'aurait pas tant trahi la pensée de Marx qu'elle n'en aurait accompli le présupposé originaire, comme si la pratique révolutionnaire avait eu comme fonction de réaliser l'identité entre l'être et la détermination qu'elle supposait : aussi rationaliste que le système hégélien (qui, cependant ne juge l'histoire qu'au passé, depuis le point de vue de l'Absolu), le marxisme n'aurait cessé de ramener les luttes effectives du mouvement ouvrier à cette identité insécable et à réaliser la signification a priori dont l'histoire serait l'épiphanie. D'où l'opposition radicale entre les thèses de Castoriadis et celles de Tronti : en refermant la pensée de Marx sur un système rigide de lois et de tendances présentées comme inexorables, *Le Capital* n'a fait, pour l'un, que forclure définitivement la praxis hors d'un horizon de pensée complètement réifié tandis que, pour le second, la lutte des classes éclaire, sans le mener à son terme, le renversement historique qui a permis, pour la première fois, de faire apparaître l'essor capitaliste comme un moment du développement *politique* de la classe ouvrière, ouvrant ainsi à la pensée l'historicité radicale du social.²

I-2-3-4 Conclusion provisoire

La confrontation des thèses d'Althusser et de Castoriadis avec les hypothèses de Tronti permet donc de mettre en lumière l'originalité et la portée explicative de ces dernières. En réduisant la pensée de Marx à l'alternative entre idéologie (humanisme) et science (des structures historiques), l'interprétation althussérienne de la « coupure » ne peut que conduire, en effet, à hypostasier les catégories centrales de la conception matérialiste historique, autant

¹ Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 99 : les présupposés constitutifs de la pensée de Marx conduisent fatalement à une politique « rationaliste »-bureaucratique : « Brièvement parlant, s'il y a un savoir absolu concernant l'histoire, l'action autonome des hommes n'a plus aucun sens (elle serait tout au plus un des déguisements de la ruse de la raison) ; il reste donc, à ceux qui sont investis de ce savoir, à décider des moyens les plus efficaces et les plus rapides pour parvenir au but. L'action politique devient une action *technique*. » ; voir aussi « Prolétariat et organisation » dans *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, *op. cit.*, p. 148-153.

² Voir Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 56 : « Lukács considérait comme un malheur pour le mouvement ouvrier que Marx n'ait pas écrit le chapitre sur les classes qui devait terminer *Le Capital* ; il faudrait peut être se demander s'il aurait pu l'écrire. » ; quant à Tronti, voir *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 282 : « Mais ce n'est pas un hasard si le chapitre sur les classes est resté inachevé. L'essentiel de ce qu'il y avait à dire, sur le concept de classe, l'avait déjà été au cours de toute l'analyse du *Capital*. »

que ne le font Hegel ou les économistes classiques, pourtant visées dans l'*Einleitung* sur laquelle Althusser fait reposer son interprétation. L'*Introduction* de 1857 ne relativise pas seulement, en effet, le schème de la contradiction en le distinguant des forces et/ou des structures réelles à l'oeuvre dans l'histoire (ce qu'intègre la relecture menée dans *Lire Le Capital*) : elle présente aussi l'économie politique et la philosophie idéaliste de l'histoire comme autant de pensées incapables de distinguer leurs objets propres des objets réels afin de réfléchir scientifiquement la nécessité du fait (économique et/ou historique) dans sa *contingence* propre¹. Or, en réduisant l'histoire à la variation synchronique des modes de production, la science structurale de l'histoire décrite dans *Lire Le Capital* ne fait qu'assimiler le matérialisme historique à ces formes de pensées.

Mais en reliant les thèses de Marx sur la plus-value relative aux luttes de classes, la première hypothèse de relecture montre aussi, à rebours du présupposé central de la critique castoriadienne, que le développement des forces productives, loin de renvoyer à une rationalité instrumentale neutre et souveraine, a été rapportée, par Marx lui-même, à la réaction forcée du capital confronté à la praxis de la force-travail (en articulant les principales transformations techniques et matérielles du régime d'exploitation aux compositions politiques prises successivement par la classe ouvrière, la méthode compositionniste confirmera le bien fondé de cette perspective en l'élargissant à toute l'histoire moderne du capital). De sorte que la pensée de Marx ne saurait être réduite à une théorie platement déterministe de l'économie qu'envelopperait une philosophie de l'histoire universelle basée sur la généralisation de l'imaginaire capitaliste. Pour Castoriadis, la critique de l'anthropologie naïve (celle des « robinsonnades ») ainsi que la relativisation historique des catégories de pensée et des lois léguées par les économistes classiques n'ont jamais suffi à contester l'emprise, sur sa pensée, de la signification centrale du capitalisme, celle d'une illimitation des forces productives qui, érigée en loi immanente de l'histoire (et en finalité intrinsèquement rationnelle, tant du point de vue de la rationalité instrumentale que de celui de la rationalité en valeur), constituerait la pierre angulaire du matérialisme historique. Or Tronti renverse radicalement la perspective : non seulement le développement des forces productives ne saurait être associé à une loi universelle (si ce n'est dans les aspects les moins intéressants et les plus idéologiques de la pensée de Marx), mais il ne peut pas même être

¹ Voir Galvano della Volpe, *Logica come scienza storica*, traduction personnelle, Rome, Editori Riuniti (rééd. 1969), p. 50-51 : la conception matérialiste du jugement apparaît comme le renversement du présupposé commun à la logique héritée faisant du caractère non absurde (non contradictoire) de sa négation la définition propre de l'existant. La pensée de Marx serait matérialiste en ce qu'elle serait la première à avoir déterminé le caractère non contradictoire du fait historique *en tant que tel* ou, pour le dire autrement, à avoir réfléchi la nécessité propre à ce dernier en tant que « nécessité contingente » (*ibid.*, p. 166).

considéré comme la finalité propre du capital, la classe ouvrière ayant été non seulement l'origine de chacune des crises du capital, mais aussi le moteur déterminant du développement des forces productives, comme l'illustre l'avènement du régime de plus-value relative contraignant les capitalistes à lier la survie du régime d'accumulation à l'augmentation des forces productives (la loi coercitive de la concurrence n'ayant fait qu'imposer celle-ci en la généralisant, tel un impératif catégorique, à la conscience des capitalistes individuels)¹. Contrairement à ce que soutient Castoriadis, le génie de Marx a donc consisté à démystifier l'imaginaire capitaliste en retraçant la genèse du devenir-usine de la société, en apparence rationnel et irrésistible, pour en faire l'expression de la « praxis renversée » de la classe ouvrière, c'est-à-dire de la nécessité imposée au capital de recomposer les formes de sa domination pour domestiquer la puissance révolutionnaire de la force-travail. Marx a posé les bases d'une critique politique du capital (dont la critique de la technique, relevée par Panzieri, n'est que l'une des manifestations) fondée sur une méthode génétique qui, en appréhendant la nécessité du fait historique dans la contingence des rapports de forces entre classes antagonistes, ramène les caractéristiques les plus générales de la valeur à leur détermination concrète (méthode des abstractions déterminées) pour congédier le rationalisme et l'universalisme abstraits propres à la méthode dialectique et à l'économie politique classique: on ne peut accéder par simple déduction de la forme-marchandise ou de la fétichisation capitaliste des rapports sociaux à la plus-value relative qui, en effet, implique un saut d'ordre politique (celui-là même qui permet d'accéder de plain-pied à la contingence de l'histoire)². Ce n'est donc pas seulement « aux marges » de sa pensée que Marx a fait ressortir l'historicité de l'action de classe, mais dans les moments les plus déterminants de sa critique : le régime d'accumulation n'a pas seulement été reconduit, dans ses analyses, à la praxis de la bourgeoisie (accumulation primitive) mais aussi, et tout autant, à celle de la classe ouvrière en tant qu'elle est le véritable moteur du développement des forces productives³. Alors que

¹ Il est certes exact que le passage au régime de plus-value relative a surtout eu pour conséquence d'imposer au capital son propre intérêt, comme si la lutte ouvrière avait permis aux capitalistes de perfectionner substantiellement un système d'exploitation et de valorisation qui, dans le cadre de la plus-value absolue, aurait rapidement rencontré des limites indépassables. Mais il ne faut pas pour autant assimiler cette évolution à une transition mécanique qui, tôt ou tard, aurait dû se produire (faisant ainsi des luttes qui, historiquement, provoquèrent ce changement, un épiphénomène négligeable) : une telle approche (qui ne ferait que réaffirmer le caractère souverain de la Théorie) procède d'une illusion rétrospective qui confond les formes et l'issue de la lutte avec l'utilisation qu'en a tirée le parti le plus fort à ce moment-là : voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 256.

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 250.

³ Castoriadis observe d'ailleurs que les descriptions purement historiques de Marx consacrées à la transformation de la bourgeoisie en classe historique ne peuvent être pensées dans le référentiel déterministe qui, pourtant, écraserait sa pensée : voir « L'Histoire du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 47 : « La bourgeoisie, par exemple, que tant de formules lapidaires présentent comme simple résultat passif d'une étape du développement

Castoriadis reproche à Marx d'avoir élaboré sa critique sur la base d'un schéma extrêmement simplifié de l'histoire (qui finalement se confond avec les thèses les plus réductrices de la vulgate¹), l'approche opéraïste, en faisant ressortir, dans les textes de la maturité, l'existence d'un horizon critique absolument irréductible (qu'aucun penseur marxiste n'a été en mesure de mettre en lumière, à l'exception de Lénine mais aussi de Gramsci, en dépit des critiques dont sa pensée a été l'objet de la part des opéraïstes)², réinscrit celle-ci dans une perspective radicalement praxéologique. Il est certes exact que les hypothèses d'*Ouvriers et capital* ne contestent pas l'existence, chez Marx, d'une antinomie entre liberté et nécessité, mais en la retrouvant au cœur du *Capital*, elles n'en subvertissent pas moins significativement la portée que lui attribue Castoriadis en faisant valoir que la pensée de Marx ne s'est jamais complètement refermée en un système purement rationnel. Pour Castoriadis, Marx ne pouvait résoudre cette antinomie que de manière unilatérale (en raison de l'identité ininterrogée entre être et détermination) ; en repérant cette même antinomie dans textes les plus névralgiques des œuvres de la maturité, Tronti souligne au contraire que les découvertes scientifiquement les plus abouties de Marx ne peuvent être comprises qu'à partir de la transformation irréductiblement historique de la force de travail en classe ouvrière (de l'*Arbeitskraft* à l'*Angriffskraft*³). Si les intuitions des Marx sur la praxis sont restées l'impensé fondamental de sa démarche, elles n'en constituent pas moins le fondement (non réfléchi comme tel) de la critique scientifique de l'économie politique, vers lequel convergent les concepts les plus structurants de sa pensée : c'est pourquoi, tandis que Castoriadis déduit de sa critique l'impossibilité d'associer la praxis à la pensée de Marx et au marxisme, la relecture opéraïste établit au contraire la nécessité impérieuse d'approfondir une conception marxiste et spécifiquement matérialiste de la praxis⁴.

technique, n'existe en fait historiquement, dans les descriptions concrètes de Marx, que pour autant qu'elle reprend à son compte ce développement avec une véritable fureur, le poursuit et l'amplifie inlassablement, lui subordonne tout le reste (...). On ne peut alors méconnaître que la bourgeoisie crée elle-même activement, du moins en partie, les rapports de production qui la détermineront comme bourgeoisie. » ; il est dès lors surprenant que sa critique de Marx ne fasse cas en aucun moment des développements non moins empiriques et historiques consacrés aux premières luttes de la classe ouvrière anglaise pour la limitation de la journée de travail.

¹ Pour Castoriadis, la pensée de Marx s'assimile fondamentalement à la pensée de ses épigones, comme en témoigne notamment l'article de 1964 (« Le marxisme : bilan provisoire », *op.cit.*) où Marx et marxisme sont posés comme deux termes interchangeables.

² Une seule exception : Lénine, qui est le seul à avoir saisi la signification profondément ouvriériste et politique de la critique léguée par Marx : voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 312 : « Lénine a opéré (...) le renversement matériel du rapport de la classe ouvrière avec le capital qui n'était chez Marx que la découverte méthodologique et la fondation scientifique d'un point de vue ouvrier sur le capital. ». Nous verrons plus loin, l'influence également importante de la redéfinition gramscienne de la praxis (malgré les nombreuses critiques dont sa pensée a été l'objet de la part des auteurs opéraïstes).

³ *Ibid.*, p. 259.

⁴ En montrant le caractère non résolu, ouvert de cette antinomie et la dimension réductrice des définitions purement scientistes du matérialisme historique, l'interprétation opéraïste de Marx est très similaire à la relecture

Les hypothèses de relecture de Tronti aboutissent ainsi à faire de la praxis le point focal de la pensée de Marx. Ce n'est certes pas la même praxis qui est mise en avant dans les textes de jeunesse (où domine encore une perspective messianique, feuerbachienne et hégélienne à la fois) et dans ceux de la maturité, l'action révolutionnaire de la classe ouvrière en juin 1848 ayant eu pour effet de réinscrire les premières intuitions génériques dans l'horizon militant des luttes et des rapports de force, historiquement déterminés, entre classes antagonistes. C'est en 1848 que Marx a compris que seule la classe ouvrière pouvait, en raison de la dynamique *historique* associant le devenir-usine de la société à l'antagonisme entre classes (et non en raison d'une dialectique abstraite assignant a priori une mission historique au prolétariat)¹, révolutionner et renverser les structures d'exploitation du capital. Tout en donnant aux thèses sur Feuerbach la consistance historique qui leur font défaut, les textes de la maturité ont donc, simultanément, métamorphosé l'horizon politiquement indéterminé auxquelles celles-ci (notamment la onzième thèse), en raison de leur portée générique, renvoient encore en une critique ouvriériste de l'économie politique (« coupure »): alors que la troisième thèse pose, à un niveau encore abstrait, l'autotransformation réciproque de l'action des hommes et des circonstances objectives², Marx, à partir de 1848, aurait compris que la classe ouvrière est à la société-usine ce que la praxis des hommes est aux « circonstances », destituant ainsi la perspective universaliste de 1845 pour lui substituer l'horizon irréductible du travail vivant, ainsi transformé en fil conducteur de la critique scientifique de l'économie classique et de la représentation mystifiée, faussement objective, qui la caractérise. En assimilant l'extension et

castoriadienne de Freud dont la découverte fondamentale, l'identification de la psyché et de l'imagination radicale (qu'illustre l'irréductibilité de la délégation par représentation de la pulsion somatique dans l'appareil psychique) n'aurait jamais été complètement recouverte, ni par les velléités positivistes qui ne cessèrent pourtant d'inspirer sa pensée, ni par certaines évolutions décisives telles que l'importance grandissante accordée au complexe d'Œdipe (conduisant à ramener l'illimitation du flux représentatif à quelques rapports rigides et prédéterminés de correspondances).

¹ Ainsi, chez Tronti, cette force socialisée par le capital qu'est la classe ouvrière, seule en mesure de pouvoir détruire ce dernier, se trouve soigneusement distinguée de la masse des prolétaires qui, au contraire, ne désigne que l'ensemble atomisé, sérialisé des individus sur le marché du travail et dont le seul point commun tient à ce que chacun d'eux se trouve contraint de vendre sa force de travail. Ce n'est pas dans le cadre logique d'une réconciliation dialectique (dont le prolétariat serait l'incarnat) mais dans l'horizon ouvert et politique des luttes entre classes antagonistes que peut faire sens le renversement des structures d'exploitation : voir *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 218 : les prolétaires ne désignent qu'une « première forme élémentaire, embryonnaire (...) de classe ouvrière ». De même, la classe ouvrière est décrite comme une « rude race païenne », indiquant par là l'impossibilité d'associer la puissance révolutionnaire de celle-ci à un quelconque idéal humaniste : voir M. Tronti, « *Extrémisme et réformisme* » dans *Contropiano : materiali marxisti*, Vol 1 (1968), Einaudi, p.46.

² Voir K. Marx, *Les thèses sur Feuerbach, op. cit.*, troisième thèse, p. 20 : « la doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société en deux parties - dont l'une est élevée au-dessus d'elle. La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme *pratique révolutionnaire*. »

le devenir organique du procès d'accumulation aux recompositions forcées du capital sous l'impulsion des poussées révolutionnaires de la classe ouvrière, les thèses sur la « société-usine » seraient donc l'expression achevée d'une praxéologie à laquelle la coupure de 1848 a donné jour, que les *Grundrisse* auraient formalisé et que le premier livre du *Capital* aurait (très) partiellement appliqué. C'est pourquoi, au lieu de choisir entre la praxis et la pensée de Marx (alternative à laquelle aboutit Castoriadis), les hypothèses de Tronti, en montrant que celle-ci ne se réduit pas plus à une science des structures qu'à une philosophie de l'histoire doublée d'une théorie déterministe de l'économie, invitent à repenser la praxis dans le cadre légué par l'auteur du *Capital* ou, pour le dire autrement, à aller, à partir de Marx, « au-delà de Marx ». Il n'en reste pas moins que la signification concrète de la relecture opéraïste ne pourra véritablement faire sens qu'une fois explicitée l'autre caractéristique qui la distingue, à savoir la critique non moins radicale des philosophies « idéalistes » de la praxis qui, en Italie (à partir de Labriola) mais aussi en France (avec, notamment, la *Critique de la raison dialectique* de Sartre) ont pourtant cherché, également, à arracher Marx aux diverses tentatives de réductions (positivistes, scientistes, etc.) dont sa pensée a presque toujours été l'objet. Ce n'est qu'une fois opéré ce détour que pourra ressortir pleinement le sens de la réhabilitation opéraïste de la praxis, par-delà toute référence à la dialectique (qui motive fondamentalement la déconstruction des philosophies) et que pourra être posé le problème fondamental que celui-ci soulève: la subjectivation par laquelle la force-travail nie son être objectif de force de travail et conteste les structures du pouvoir capitaliste peut-elle être conçue en dehors de la dialectique ? Peut-on, après avoir défini la classe ouvrière comme le « sujet » historique du développement du capital, en faire le « sujet » (au sens cette fois-ci actif mais non idéaliste du terme) d'une praxis réellement émancipatrice: peut-on concevoir une visée collective explicite d'autotransformation de la société sans un « sujet » de cette visée (au sens des métaphysiques du sujet)? La dialectique n'est-elle pas au contraire requise pour rendre pensable, y compris lorsqu'il devient praxis explicite, le mouvement totalisateur de l'histoire (on pense notamment au concept gramscien de « catharsis » qui repense la praxis comme une conversion dialectique, potentiellement créatrice- et toujours déterminée- de l'infrastructure « dans la conscience et la représentation des hommes », ou encore à la conception sartrienne du groupe en fusion et de son institutionnalisation) ? A la base de la refonte opéraïste (et, en particulier, de la critique trontienne adressée aux philosophies de la praxis) se trouve au contraire l'idée déterminante (et en ce sens fidèle à l'enseignement

hégélien) que la méthode dialectique n'est pas dissociable de son « contenu », qu'elle ne peut changer de sens en étant attribuée à d'autres contenus¹ (contrairement à ce que suggère la fameuse métaphore justifiant l'idée que le noyau rationnel de la dialectique pourrait à la fois être « extrait » de sa gangue mystique et « renverser » ou dépasser la philosophie spéculative à laquelle il est originellement lié²). Sous quelque forme que ce soit, la dialectique ne peut donc qu'occulter, plus ou moins totalement, la créativité radicale de la praxis et condamner d'avance toute possibilité de relire Marx à partir du noyau vivant de sa pensée: c'est pourquoi, si elles ont eu le mérite majeur de faire de la praxis la pierre angulaire de la conception matérialiste de l'histoire (l'affranchissant ainsi de tout réductionnisme positiviste), les lectures italiennes de Marx, incapables de marquer la rupture avec Hegel, n'ont abouti, d'après Tronti, qu'à réhabiliter l'idéalisme et à dénaturer, quand elles ne la déconstruisaient pas purement et simplement, la signification véritable de sa pensée. Pour autant, est-ce que cette réhabilitation, sur fond de critique radicale de la dialectique (où apparaît l'influence décisive des thèses de della Volpe) dégage une alternative aux conceptions « idéalistes » de la praxis ?

¹ Voir également, sur ce point, la critique de Castoriadis dans « Le marxisme : bilan provisoire », *op. cit.*, p. 18 : « (...) à moins de prendre le terme dans son acception la plus superficielle, la méthode ne peut pas être séparée du contenu, et singulièrement pas lorsqu'il s'agit de théorie historique et sociale. La méthode, au sens philosophique, n'est que l'ensemble opérant des catégories. » ; cette vérité était déjà fermement établie par Hegel, dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 107 : « (...) car la *forme*, dans sa signification la plus concrète, est la raison en tant que connaît conceptuellement, et le contenu (est) la raison en tant que qu'essence substantielle de l'effectivité tant éthique que naturelle ; l'identité consciente des deux est l'idée philosophique. ».

² Voir notamment la critique d'Althusser exposée dans « Contradiction et surdétermination » (fidèle en tout point à la critique dellavolpienne de la dialectique qui inspire également la critique trontienne des philosophies de la praxis) *op. cit.*, p. 91 : « (...) il est inconcevable que l'idéologie hégélienne n'ait pas contaminé l'essence de la dialectique dans Hegel même ou (...) que la dialectique hégélienne puisse cesser d'être hégélienne et devenir marxiste par le simple miracle d'une "extraction". »

Chapitre deux. La critique des philosophies idéalistes de la praxis.

II-1 La réception manquée de Marx en Italie.

II-1-1 L'article de 1959.

L'originalité des hypothèses d'*Ouvriers et capital* ressort plus nettement encore de la critique des philosophies italiennes de la praxis qui, presque autant que les lectures positivistes, ont, selon Tronti, recouvert et occulté la signification fondamentale de la pensée de Marx. Cette seconde dimension de la relecture opéraïste, que la confrontation avec les thèses d'Althusser ou de Castoriadis (mais aussi, plus généralement avec les différentes lectures « françaises » de Marx, à l'exception notable de celle de Sartre) ne saurait éclairer, s'inscrit plus directement, en effet, dans le contexte particulier de la réception de la pensée de Marx en Italie où, à partir de Labriola, la praxis a été considérée, le plus souvent, comme la clef de voûte du matérialisme historique (le volet scientifique de la pensée de Marx ne faisant sens qu'une fois relié et subordonné à une philosophie de la praxis, ce qui exclut toute forme de réductionnisme) : ainsi, en affirmant, dans les *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, que la philosophie de la praxis constitue la « moelle » du matérialisme historique¹ et que le sens de la critique léguée par Marx ne peut être recueilli qu'à la condition d'historiciser radicalement les catégories de pensée², Labriola a largement conditionné les thèses de ses successeurs et de ses détracteurs (de Croce à Gramsci en passant par Gentile, mais aussi, quoique plus indirectement, de della Volpe dont la réflexion fut non moins déterminante dans la genèse du projet opéraïste). Or, si le projet opéraïste s'inscrit aussi, en un certain sens, dans cet horizon herméneutique (dont l'un des mérites essentiels fut de discréditer les approches positivistes de Marx), il s'en distingue tout aussi nettement, comme l'illustre, précisément, l'examen critique des philosophies de la praxis mené par Tronti dans l'article déjà mentionné de 1959 (« Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola »³) qui, paru quelques années avant les premiers articles d'*Ouvriers et capital*, permet effectivement de mettre en lumière la véritable originalité du projet opéraïste. L'article s'attaque en effet aux présupposés idéalistes que ces auteurs, selon lui, n'ont cessé

¹ Cité par André Tosel dans *Marx en italiques*, op. cit., p. 36.

² Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. A. Bonnet, Gordon & Breach (rééd. 1970), p. 257 : « il ne s'agit pas de découvrir et de déterminer le terrain social seulement, pour ensuite faire apparaître au-dessus de lui les hommes comme autant de marionnettes dont les fils sont tenus et mis en mouvement, non plus par la providence, mais par les catégories économiques. Ces catégories sont elles-mêmes devenues et deviennent, comme tout le reste. »

³ Article paru dans l'ouvrage collectif intitulé *La Città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, traduction personnelle, Milan, Feltrinelli Editore, 1959.

d'associer à la pensée de Marx en liant systématiquement la praxis à la dialectique : ainsi contaminée par Hegel, la pensée de Marx n'aurait cessé d'être dénaturée jusqu'à être réduite au rang de propédeutique à la pensée idéaliste en général et, en particulier, à l'hégélianisme¹. Au lieu de mettre en lumière l'irréductibilité de la critique matérialiste, les définitions successives de la philosophie de la praxis n'ont abouti qu'à la liquider en la « satellisant » dans l'orbite de la pensée hégélienne², comme l'illustrent notamment l'œuvre de Croce qui oppose à la thèse centrale de Labriola une conception idéaliste de l'histoire dont le « système des distincts » (affirmant l'autonomie substantielle du politique, identifiée à l'Etat) constitue l'expression achevée³, mais aussi la doctrine actualiste de Gentile qui, en réarticulant le matérialisme historique à la philosophie hégélienne de l'histoire (pour en exposer les apories constitutives) et en réinscrivant l'existence du social dans l'horizon de la totalité (tout autrement que ne l'a fait Hegel), aboutit à une conception métaphysique de la praxis dont l'apologie de l'Etat fasciste a constitué l'ultime succédané. Tout en entrevoyant la nécessité de revenir à Labriola afin de réhabiliter la dimension révolutionnaire contenue dans le concept de praxis, Gramsci, quant à lui, n'aurait fait que renouveler le présupposé commun aux interprétations précédentes, sans jamais affronter l'aporie fondamentale que les plus critiques d'entre-elles n'ont cessé d'exploiter⁴.

Tronti arrive ainsi à la conclusion que si la pensée de Marx ne fait sens qu'à partir de la praxis, elle ne saurait s'émanciper de l'idéalisme qu'une fois rejetée en bloc toute « coquetterie » avec la dialectique hégélienne⁵, qu'en concevant l'autocritique immanente du réel rendue possible par l'historicisation radicale de la pensée (intuition décisive de Labriola) non pas comme l'expression d'une « conception du monde » abstraite, mais comme étant coextensive à la praxis révolutionnaire de la force-travail et aux formes politiques que celle-ci se donne (non au sens, donc, d'une « philosophie de la praxis », mais comme « science

¹ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », *op. cit.* p. 153 : « Dès lors, pour la philosophie italienne, Marx a été le *point d'appui* pour arriver à Hegel : il a fonctionné comme un *trait d'union*, comme *anneau de jonction*, historiquement déterminé et concret. Marx a introduit Hegel en Italie. » ; voir aussi *ibid.*, p. 155 : « Marx a donc été à l'origine de l'idéalisme italien. »

² *Ibid.*, p. 155 : en Italie, « l'interprétation de Marx a coïncidé avec sa liquidation. »

³ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 94-97.

⁴ Les rapports entre la pensée de Gramsci et l'opéraïsme, plus complexes que ce que laisse entrevoir la critique que Tronti adresse à ce dernier dans l'article de 1959, ont déjà fait l'objet de quelques développements (lors de l'examen des hypothèses de relecture de Tronti) et seront ultérieurement approfondis (dans la seconde partie).

⁵ « Coquetterie » pourtant revendiquée, comme on le sait, par Marx lui-même dans un passage fameux de la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* : voir K. Marx *op. cit.*, p. 17 : « J'ai critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais au moment même où je rédigeais le premier volume du *Capital*, les épigones grincheux, prétentieux et médiocres (...) se complaisaient à traiter Hegel (...) de "chien crevé". Aussi me déclarai-je ouvertement disciple de ce grand penseur et, même, dans le chapitre de la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. »

ouvrière du capital » permettant de dégager des lois concrètes pour l'action¹). En montrant que la critique des interprétations positivistes de Marx ne fait sens qu'à la condition de récuser tout aussi radicalement les conceptions idéalistes de la praxis, la thèse soutenue par Tronti dans l'article de 1959 permet enfin, plus fondamentalement, de renvoyer les hypothèses d'*Ouvriers et Capital* au projet de « désatelliser » la pensée de Marx hors du champ gravitationnel hégélien: telle est la signification primitive du « renversement copernicien » qui ne prendra toute sa signification qu'une fois abordée, ultérieurement, la relecture de l'*Einleitung* et des *Grundrisse*, les deux hypothèses de relecture ne trouvant leur signification véritable que dans la critique plus fondamentale de la dialectique dont la portée, nous le verrons, est inséparablement « méthodologique » (c'est-à-dire ontologique, comme l'a souligné della Volpe en montrant que les thèses de l'*Einleitung* s'inscrivent en rupture avec la pensée héritée) et politique, la critique radicale de Hegel aboutissant à redéfinir l'unité apparemment dialectique du procès productif (telle que la décrivent les pages centrales du « livre sur le capital » des *Grundrisse*) comme l'expression d'un rapport antagoniste entre la force-travail et le capital (prolongement opératoire des thèses de della Volpe). C'est donc à la lumière de la critique des philosophies de la praxis que la pensée de Marx pourra être associée à une refonte scientifique du concept de praxis (au sens où l'entend della Volpe), la dialectique ne désignant plus que la représentation idéologique (bourgeoise) de la valeur dont Marx a retracé la genèse dans ses analyses sur la forme-marchandise et (plus encore) sur le procès productif en tant qu'il réunit ces « opposés spécifiques » que sont la force de travail (puissance de travail virtuelle) et le capital (travail mort objectivé)². C'est dans cette perspective que la critique de la dialectique peut être reliée, comme c'est le cas dans l'*Einleitung*, à la critique des économistes classiques, l'incapacité de ces derniers à relativiser la fétichisation capitaliste des rapports sociaux (pour en déduire le caractère prétendument naturel et indépassable de ce mode de production) trouvant son origine déterminée dans la mystification produite par la forme dialectique des rapports sociaux (et, plus particulièrement, du procès productif où naît la valeur) au travers desquels ne s'exerce rien d'autre que la violence contingente du capital (de l'opposition dialectique à l'opposition réelle): la

¹ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », *op. cit.*, p. 151 : « La pensée de Labriola accuse une faiblesse fondamentale (...) Nous entendons par là cette *césure* radicale, cette cassure accomplie entre "deux parties" du marxisme qui représente une brèche ouverte dans laquelle tous ceux qui chercheront à liquider le marxisme s'introduiront. Il s'agit de la distinction entre une *interprétation de l'histoire* et une *conception générale du monde et de la vie*, comme s'il s'agissait de deux dimensions distinctes et séparées, la première étant subordonnée à la seconde. Cette distinction deviendra, dans l'*orthodoxie* et la *vulgate* marxiste, la distinction entre le matérialisme historique et le matérialisme dialectique. »

² Voir K. Marx *Manuscrits de 1857-1858 Vol I*, *op. cit.*, p. 230-235 : « en tant que capital, il ne peut se poser comme tel qu'en posant le travail comme non-capital. » (p. 230).

dialectique n'est plus que la forme apparemment rationnelle sous laquelle se présente à la pensée la violence spécifiquement exercée par les structures pratico-inertes du capital (à laquelle elle donne, en effet, l'apparence d'un rapport d'intégration réciproque entre entités purement relatives l'une à l'autre) ainsi que le mécanisme réel accomplissant la subsumption de la force de travail (c'est à dire la domination unilatérale et purement factuelle du capital). En s'achevant (via della Volpe) dans les *Grundrisse*, la déconstruction opéraïste de la dialectique aboutit ainsi à en faire, tout à la fois, une représentation mystifiée et un mécanisme effectif, l'origine de la représentation fétichisée du fonctionnement du capital et le mécanisme rendant opératoire la domination exclusive de ce dernier¹.

La critique des philosophies de la praxis permettra donc de faire ressortir la radicalité et l'originalité du projet opéraïste, celle d'avoir fait de la praxis le centre de gravité de la pensée de Marx en l'affranchissant complètement de toute référence à la dialectique. C'est en ce sens que l'opéraïsme représente l'historicisation achevée de la pensée de Marx (d'où le lien qui le rattache au contexte des lectures « italiennes » de Marx), mais aussi, et plus généralement, une première tentative radicale (et aporétique) de rendre intelligible la créativité de la praxis en la pensant dans son historicité radicale, c'est-à-dire dans la contingence absolue de sa politicalité intrinsèque. Nous montrerons ultérieurement (dans le second chapitre de cette section) pourquoi de cette critique fondatrice de la dialectique se déduit, par delà toute réappropriation militante, la *nécessité* théorique de relire la pensée de Marx et de la prolonger en une praxéologie ramenant les transformations objectives du capital aux cycles de luttes entre classes antagonistes (méthode compositionniste). Il convient cependant, à ce stade, de préciser le sens de la critique des « philosophies de la praxis » en examinant plus attentivement l'article de 1959. En le réinscrivant dans le contexte de la réception de la pensée de Marx en Italie, il sera alors possible de mettre en lumière la portée de la critique trontienne en montrant que celle-ci cherche à poser sous sa forme la plus épurée et la plus achevée le présupposé commun fondamental à ces pensées, à revenir à la thèse centrale de Labriola (selon laquelle la praxis, en posant l'inclusion indépassable de la pensée dans l'histoire, rend pensable une critique immanente au réel) pour en dégager la portée intrinsèquement politique (seulement entrevue par Gramsci, pour qui la « philosophie de la praxis » désigne moins une conception générique de l'histoire qu'une nouvelle « catharsis », celle du prolétariat prenant

¹ C'est pourquoi l'histoire de la classe ouvrière telle que la retrace l'approche compositionniste associe aussi étroitement la crise radicale de la valeur consécutive aux luttes des années soixante à la destruction des mécanismes disciplinaires qui assuraient (dans la phase industrielle de l'accumulation) la subsumption réelle de la force de travail c'est-à-dire l'intégration « dialectique » du travail vivant dans l'ordre de la valeur (permettant au capital d'exercer une emprise directe sur celui-ci).

conscience de sa capacité à s'imposer historiquement comme force hégémonique¹) : s'il reproduit un geste déjà accompli dans les *Quaderni del Carcere*, un tel retour critique à Labriola traduit, simultanément (et par-delà Gramsci), le projet de revenir aux intuitions fondatrices de la pensée de Marx et de la dépasser, pour ainsi dire, de l'intérieur². On ne pourra pleinement dégager la portée de ce retour à Marx qu'en y incluant enfin, au-delà du cadre posé par l'article de 1959, la *Critique de la raison dialectique* de Sartre qui figure en effet la tentative la plus aboutie mais aussi la plus aporétique d'identifier l'historicité radicale de la praxis et la Raison dialectique (cf. dernier chapitre de cette section). Si la méthode compositionniste illustre la portée explicative du « renversement copernicien », celle-ci achoppera cependant sur de véritables impasses qui révéleront les limites de son présupposé fondamental : la critique de la dialectique ne suffisant pas à accéder à l'historicité radicale de la praxis (ni à comprendre le processus de subjectivation collective qui lui est propre), c'est à la relativisation du schème de la détermination et à une critique plus fondamentale, ontologique, des formes de pensées hypostasiées que devra conduire la réflexion, pour saisir ainsi la portée des concepts de pouvoir constituant et d'auto-institution.

II-1-2 Labriola ou l'antinomie entre les deux méthodes : la praxis, prisonnière de la dialectique

En définissant pour la première fois le matérialisme historique comme philosophie de la praxis et en montrant que Marx a fait de la pensée l'expression même de l'historicité du social³, les *Essais* de Labriola ont été à l'origine de la trajectoire particulière qui a caractérisé la réception de la pensée marxiste en Italie et dont l'article de 1959 cherche à dégager la signification et les enseignements fondamentaux⁴. En effet, contre l'idéalisme et le positivisme, Marx aurait affirmé, selon Labriola, l'historicité irréductible des catégories de

¹ Comme le note A. Tosel (voir *Marx en italiques, op. cit.*, p. 110, la philosophie de la praxis, chez Gramsci ne s'identifie pas au seul « travail » comme c'est le cas chez Labriola, le concept de catharsis conduisant à re-élaborer les résultats de ce dernier à travers « l'acte historique de formation d'une volonté collective ». Cette transformation du concept de praxis porte la marque de l'influence de la conception actualiste de Gentile, dont l'abstraction métaphysique aurait été corrigée par Lénine.

² Voir M. Tronti « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 147 : « Il faut admettre que, en tant que commentateur de Marx, Labriola a eu le même destin que ce dernier : il a rarement été compris. »

³ Voir A. Labriola, *Essais, op. cit.*, p. 172 : « Les idées ne tombent pas du ciel, et rien ne nous vient en songe. Le changement dans les manières de penser, qu'a produit récemment la doctrine historique dont nous faisons ici l'examen et le commentaire, s'est opéré d'abord avec lenteur et puis avec une rapidité croissante, précisément dans cette période du devenir humain, dans laquelle se sont réalisées les grandes révolutions politico-économiques (...) Le changement dans les idées, jusqu'à la création de nouvelles méthodes de conception, a reflété petit à petit l'expérience d'une nouvelle vie. »

⁴ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 147 : « Aussi bien Croce que Gentile, lorsqu'ils résumèrent la pensée de Marx ne font en réalité que résumer la pensée de Labriola. Les *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* ont été considérés comme un exposé organique d'une pensée qui n'avait pas été organisée systématiquement par Marx. Ces essais ont introduit le marxisme en Italie. »

pensée afin d'accéder au mouvement immanent de l'histoire, dont le matérialisme historique serait précisément l'expression, le produit et le terme actif¹ : la pensée étant elle-même une pratique déterminée insérée et immanente à l'autoproduction de ce milieu artificiel qu'est la société, les catégories se trouvent ainsi réfléchies comme les formes spécifiques d'une pratique déterminée, incluses dans une organisation déterminée du travail social qu'elles objectivent de l'intérieur sans pouvoir ainsi les réduire à la seule activité rationnelle de l'esprit². Autrement dit, le matérialisme historique dégage, pour la première fois, le plan d'immanence radical de la pensée pour en faire l'autoréflexion de la pratique, mettant ainsi en lumière la continuité, vivante, historique, ouverte entre les catégories et leur objet d'analyse : « Dans la doctrine du communisme critique, c'est toute la société qui à un moment donné de son processus général, découvre la cause de sa marche fondamentale et s'éclaire elle-même pour proclamer les lois de son mouvement »³. Le matérialisme historique fait donc ressortir l'historicité radicale du rapport entre la pensée et ses objets : loin de figurer des schèmes transcendants immuables, des structures inengendrées et inaltérables exprimant l'activité d'un sujet souverain informant la réalité⁴, les catégories sont et adviennent *dans* l'histoire ; toute objectivation, aussi rigoureuse soit-elle, est contenue en elle (en tant qu'expression de l'histoire du travail social), et ne saurait, ainsi, être réduite au processus autonome, purement logique, de la pensée (hypostase). En révélant l'historicité des catégories de pensée, le « communisme scientifique » (dont le *Manifeste* de 1848 a posé les principes) ne livre pas pour autant la pensée aux aléas et à l'arbitraire des conjectures mais, au contraire, l'identifie au mouvement même de l'histoire et c'est en ce sens qu'il ne peut être confondu ni avec le positivisme ni avec l'idéalisme, ni même enfin avec les diverses formes de socialisme utopique⁵.

¹ Voir A. Labriola, *Essais, op.cit.*, : « Le secret de l'histoire s'est simplifié. Il s'est fait prose (...) Et même le communisme devient prose : c'est-à-dire science. ». in « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 147.

² Voir *Ibid.*, p. 103 : « Qu'est la pensée, sinon l'achèvement conscient et systématique de l'expérience ? Et qu'est celle-ci, sinon le reflet et l'élaboration mentale des choses et des processus qui naissent et se développent hors de notre volonté, ou par notre activité ? »

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ C'est en ce sens seulement que doit être comprise la fameuse thèse de Marx selon laquelle les formes de la conscience ne déterminent pas la manière d'être de l'homme mais, qu'au contraire, ce sont la conscience spécifiée des hommes est l'effet de conditions sociales déterminées (Voir A. Labriola, *Essais, op.cit.*, p. 120-121).

⁵ *Ibid.*, p. 11 : « Grâce à cette conception, le communisme, cessant d'être une espérance, une aspiration, un souvenir, une conjecture, un expédient, trouvait pour la première fois son expression adéquate dans la conscience de sa nécessité même, c'est-à-dire dans la conscience qu'il est le terme et la solution des luttes de classes actuelles. » ; *ibid.*, p. 13 : « Nos intentions ne sont pas autre chose que l'expression théorique et l'explication pratique des données que nous offre l'interprétation du processus qui s'accomplit parmi nous et autour de nous... ».

C'est pourquoi, d'après Labriola, le matérialisme historique repose, non pas tant sur la dialectique que sur une « méthode génétique »¹ qui, procédant de la vie à la pensée, rend tout aussi inconcevables les définitions positivistes du matérialisme que les philosophies de l'histoire, toutes deux confondant la pensée et le réel en incluant, sous une forme ou une autre celui-ci dans celle-là : en allant « des conditions au conditionné, des éléments de formation à la chose formée » (que la genèse étudiée soit concrète, tel le processus d'accumulation primitive, ou abstraite - analyse de la marchandise²), en rétablissant la continuité vivante reliant le réel aux catégories, la méthode génétique de Marx assigne à la pensée un plan d'immanence radical qui la rend coextensive à une réalité non plus saisie comme cette matière passive informant du dehors une pensée soustraite à toute historicité, mais comme l'effet d'un procès historique d'autotransformation inséparablement théorique et pratique, substituant ainsi, à la fausse immanence des conceptions hypostasiées de l'histoire (qui, en réalité, ne font que consacrer l'identité à soi, tautologique, de la réalité pensée et de la pensée du réel), l'intelligibilité de l'histoire en cours, pensée comme tendance concrète. En renonçant à l'identité purement spéculative des concepts à « leurs » objets et en récusant la prétention d'une logification exhaustive de l'histoire, Marx abolit la distance qui jusqu'alors séparait la pensée du réel pour mettre en lumière le rapport irréductiblement ouvert et théorico-pratique unissant, en un mouvement d'autotransformation réciproque, les catégories à leurs objets : la pensée se trouve ainsi redéfinie comme la « critique immanente des choses », inséparablement scientifique et politique³.

Une fois admise l'impossibilité de penser l'histoire en l'enfermant dans une perspective unitaire (celle d'une pensée en survol prétendant épuiser à l'aide de la seule raison l'historicité du social)⁴, la conception matérialiste de l'histoire devient, en effet, un instrument de connaissance au service des luttes du prolétariat qui relie, selon Labriola, une composante scientifique (à travers l'objectivation rigoureuse des structures et de leurs rapports au sein d'une formation sociale déterminée), et une composante politique (l'intelligibilité du social et de l'histoire en cours ayant pour objet de faire ressortir les tendances contradictoires engendrées par ces mêmes structures). Dans les *Essais*, la science matérialiste est ainsi définie

¹ *Ibid.*, p. 105.

² Voir A. Labriola, lettre à F. Engels du 11 août 1894 dans *Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Torino, 1976, Volume I, p.402.

³ *Ibid.*, p. 23 : « Le communisme critique ne naît qu'au moment où le mouvement prolétarien est non seulement un résultat des conditions sociales, mais où il a déjà assez de force pour comprendre que ces conditions peuvent être changées, et pour entrevoir les moyens qui peuvent le modifier , et dans quel sens. »

⁴ *Ibid.*, p. 148 : « ... notre doctrine ne peut pas servir à représenter toute l'histoire du genre humain dans une perspective unitaire, qui répète, *mutatis mutandis*, la *philosophie de l'histoire* à thèse ou finaliste, de saint Augustin à Hegel, ou mieux du prophète Daniel à Monsieur de Rougemont. »

comme l'étude synchronique et diachronique des covariations entre infrastructures et superstructures (aussi bien les « produits de premier degré » tels que les rapports régulateurs - droit, morale - que les « produits de second degré », c'est-à-dire les objets de l'imagination et de la pensée), censée rendre raison des transformations historiques des formations sociales¹ : loin de reconduire à un déterminisme objectiviste qui ferait dériver mécaniquement les superstructures de l'infrastructure, l'étude de ces covariations fait ressortir, au contraire, le caractère complexe et non réductible des rapports de causalité, excluant ainsi tout réductionnisme² (c'est-à-dire toute métaphysique distinguant une essence - l'économie- des apparences juridiques, idéologiques, religieuses réduites à n'être que l'émanation de ce substrat³). Au schéma métaphysique de la vulgate positiviste, Labriola oppose un modèle explicatif où les superstructures agissent en retour sur l'infrastructure, où les déterminations à double sens permettent de prévenir toute représentation hypostasiée des contradictions de l'organisation productive (les rapports entre structures n'étant ni linéaires, ni univoques, ces contradictions ne sauraient, selon Labriola, aboutir à la formulation de lois susceptibles d'inscrire le devenir de la formation sociale dans des tendances inéluctables) : « il ne s'agit pas de séparer l'accident de la substance, l'apparence de la réalité, le phénomène du noyau intrinsèque (...) mais d'expliquer l'enchaînement et le *complexus*, précisément en tant qu'il est enchaînement et *complexus* »⁴. Ainsi, la « méthode génétique » qui affirme l'ancrage historique des catégories, se double d'une « méthode dialectique » *subordonnée* à celle-ci⁵ et qui, constituant le fil conducteur de la construction scientifique, permet d'exposer, *ex post*, les contradictions inhérentes à l'organisation productive et, ainsi, d'esquisser les contours d'une nouvelle formation sociale en souffrance dans l'organisation actuelle. Loin de se refermer en une présentation fétichisée du réel, la science matérialiste s'achève sous forme de « prévisions morphologiques »⁶ concrètes permettant (à partir de contradictions déterminées et non déterminantes) de dessiner les possibles concrets travaillant le réel, c'est-à-dire dans une

¹ *Ibid.*, p. 226-228.

² *Ibid.* p. 167-168 : « La structure économique sous-jacente, qui détermine tout le reste, n'est pas un simple mécanisme d'où émergent, comme des effets automatiques et machinaux immédiats, les institutions, les lois, les coutumes, les pensées, les idéologies. De cette infrastructure à tout le reste, le processus de dérivation est très compliqué, souvent subtil et tortueux, pas toujours déchiffrable. »

³ *Ibid.*, p. 118 : « De ce que l'histoire doit être prise dans son intégralité, et que chez elle le noyau et l'écorce ne font qu'un... »

⁴ *Ibid.*, p. 257 ; voir aussi *ibid.*, p. 122 : l'histoire « ne comprend pas seulement l'anatomie économique, mais tout cet ensemble qui revêt et recouvre cette anatomie, jusqu'aux reflets multicolores de l'imagination. »

⁵ *Ibid.*, p. 149 : « Notre méthode ne prétend pas être la *vision intellectuelle* d'un grand *plan* ou d'un *dessein* mais elle est seulement une *méthode* de recherche et de conception. Ce n'est pas par hasard que Marx parlait de sa découverte comme d'un *fil conducteur*. »

⁶ *Ibid.*, p. 44 : La prévision qu'indiquait le *Manifeste* n'était pas chronologique, ce n'était pas une prophétie ou une promesse, mais une prévision *morphologique*. »

pratique narrative, un « art du récit »¹ qui, ainsi, inscrit l'objectivation scientifique du réel (et les tendances qu'elle repère) dans une perspective politique d'émancipation collective. En raison de la continuité vivante entre la connaissance et l'action, la praxis, d'abord définie comme l'autoproduction générique du milieu artificiel qu'est la société², accède ainsi, au moyen de l'objectivation « scientifique » du champ social-historique et de ce « fil conducteur de la recherche » qu'est la méthode dialectique, à une signification proprement politique, celle du renversement *pratique* des structures d'exploitations ou, pour le dire autrement, de l'autotransformation déterminée de la société devenue consciente d'elle-même. C'est pourquoi la pensée de Marx est étroitement liée au mouvement ouvrier, l'historicisation de la pensée et la transformation du rapport purement contemplatif au réel (celui des philosophies de l'histoire) en un rapport actif issu de la transformation historique du prolétariat en force révolutionnaire, ayant à son tour ouvert à ce dernier un horizon de réflexion et d'action sans commune mesure avec celui qui prévalait aux origines du mouvement ouvrier.

Sans renoncer à la dialectique, le matérialisme historique repose donc sur un renversement radical du plan de pensée que la praxis rend consistant. D'où une approche radicalement opposée à celle d'un Castoriadis : alors que ce dernier réduit la pensée de Marx à une science déterministe de l'économie doublée d'une philosophie de l'histoire profondément hégélienne, les *Essais* font du matérialisme historique, au contraire, la première connaissance véritablement immanente de l'histoire qui, en renonçant à toute rationalisation exhaustive de celle-ci, rend pensable (et non contradictoire) le passage de l'interprétation théorique du réel à l'action collective et révolutionnaire (et vice versa)³ : loin de consacrer l'identité entre être et détermination, le matérialisme historique est cette « philosophie immanente aux choses sur lesquelles on réfléchit », où « l'auto-mouvement rythmique d'une pensée prise en soi-même a été remplacée par l'auto-mouvement des choses produisant en dernière instance la pensée elle-même »⁴. C'est en ce sens que les *Essais* de Labriola ont conditionné, jusqu'à l'opéraïsme, l'histoire de la réception de Marx en Italie, les hypothèses de relecture exposées dans *Ouvriers et Capital* s'inscrivant indiscutablement dans la continuité de la philosophie labriolienne de la praxis, tant la réinterprétation du concept de plus-value relative et l'idée d'un ancrage radicalement historique des « abstractions déterminées » (méthode génétique)

¹ *Ibid.*, p. 258 : « Il s'agit de la narration et non de l'abstraction, il s'agit d'exposer et de traiter l'ensemble, et non pas de le résoudre et de l'analyser seulement ; il s'agit, en un mot, maintenant comme toujours, d'un *art*. »

² *Ibid.*, p. 128 : « Les hommes *travaillent*, pour vivre, sur un terrain qui a été en grande partie modifié par leur activité, et avec des instruments qui sont complètement leur œuvre. »

³ *Ibid.*, p. 106 : « c'est uniquement la nécessité de fait que l'on veut mettre en évidence. »

⁴ *Ibid.*, p. 73.

que la redéfinition ouvriériste de la critique « scientifique » de l'économie classique. Mais les thèses de Labriola, comme le montre l'article de 1959, n'en ont pas moins été l'objet, aussi, de critiques dévastatrices (celle de Croce et de Gentile) qui, trouvant leur origine commune, selon Tronti, dans l'articulation aporétique entre les deux méthodes (génétique et dialectique), auraient radicalement dénaturé la signification fondamentale que les *Essais* ont voulu donner à la conception matérialiste de l'histoire. C'est en effet l'association de ces deux méthodes qui aurait ouvert la voie au projet de liquidation auquel s'est le plus souvent réduite la réception de la pensée de Marx en Italie : il est non moins exact, pourtant (et Tronti le reconnaît lui-même) que les *Essais* n'ont pas seulement été rédigés en réaction aux interprétations positivistes de Marx (Loria, Graziadei), mais aussi contre la conception de la dialectique exposée, quelques années avant, dans *l'Anti Dühring* de Engels, l'articulation entre les deux méthodes (où prévaut la méthode génétique) visant précisément à contester l'idée que la dialectique puisse enfermer le réel dans une détermination absolue (celle des lois a priori auxquelles ce dernier réduisait la dialectique)¹. Malgré ces inflexions, Labriola ne serait nullement parvenu, d'après Tronti, à dépasser Hegel, faute précisément de saisir l'incompatibilité absolue entre l'historicisation radicale de la pensée impliquée par la praxis et l'identité entre l'être et la pensée (monisme) immanquablement réintroduite par la dialectique : en se bornant à relativiser superficiellement la conception « transcendantale » de la dialectique donnée par Engels, Labriola aurait donc légué une aporie systématiquement exploitée par Croce puis par Gentile². En effet, la portée critique de la science matérialiste de l'histoire supposant l'existence de contradictions opérantes à l'œuvre dans le régime d'accumulation, Labriola ne pouvait que réintroduire, au cœur de la philosophie de la praxis, le schème de la contradiction, en faire la cause efficiente des transformations de la société et donc aussi la raison d'être de la praxis, comme si, en définitive, le « communisme scientifique » n'avait renversé la dialectique que pour la transposer à ce nouveau substratum

¹ Voir notamment la lettre de Labriola à Engels du 13/06/1894 dans *Scritti, op.cit.*, Volume I, p.394. Voir aussi M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 149 : pour Labriola, « le socialisme scientifique n'est plus la critique subjective appliquée du dehors sur les choses mais "la découverte de l'auto-critique qui est dans les choses mêmes". La critique de la société est la société même. En cela consiste la dialectique de l'histoire : un rythme de la pensée qui reproduit celui, plus général, de la réalité qui devient. »

² Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 149 : « Le chapitre d'Engels sur "la négation de la négation" est complètement approuvé par Labriola. Et de manière plus générale, toute l'œuvre d'Engels l'enthousiasme. (...) Labriola a le mérite d'avoir rendu plus explicite le caractère équivoque de la dialectique d'Engels. (...) Jamais il ne conteste ce pastiche éclectique, cette union contre nature entre Hegel et Spencer qui a si peu à voir avec la méthode scientifique de Marx (...); de sorte que la nature empirique de chaque formation sociale est demeurée ignorée et méconnue. »

qu'était devenu, entre-temps, le prolétariat¹. En historicisant le rapport entre forme et contenu, en cessant de rapporter la contradiction au mouvement souverain et autonome de la pensée pour en faire le résultat scientifique d'une méthode d'exposition formelle, Labriola rejette certes la « formule sacramentelle de la dialectique » telle qu'elle l'a réactualisée Engels. Mais comment, une fois admis qu'il est impossible de « renverser » la signification purement spéculative de la dialectique en l'appliquant à un autre « contenu » (l'histoire réelle), une telle démarche peut-elle ne pas retrouver les implications fondamentales de l'idéalisme hégélien, au premier rang desquelles l'identité absolue entre l'Être et le Savoir, comme en témoigne notamment la « tendance au monisme » que Labriola reconnaît à la pensée matérialiste², difficilement conciliable avec l'historicisme qui, par ailleurs, la caractérise en propre³ ? Même en faisant prévaloir la méthode génétique sur la méthode dialectique, Labriola ne pouvait donc que réintroduire, subrepticement, les présupposés les plus idéalistes de la pensée hégélienne et ainsi, transformer l'articulation entre les deux méthodes en une antinomie que Croce et Gentile, successivement, ont interprété en recouvrant à chaque fois le sens fondamental de sa découverte (la praxis), tantôt en faveur d'une réduction empiriste et historiographique de la pensée de Marx, tantôt, au contraire, en la ramenant à l'idéalisme hégélien pour en faire ressortir les contradictions dirimantes. C'est pourquoi Tronti associe finalement la conception labriolienne de la dialectique à celle d'Engels⁴ : bien qu'excessive⁵, une telle critique n'en fait pas moins ressortir l'aporie réelle qui a transformé la réception de

¹ Voir A. Labriola, *Essais, op. cit.*, p. 25-26 : « Marx et Engels (...) transposèrent le concept du devenir historique par processus d'antithèses, de la forme abstraite que la dialectique de Hegel avait déjà décrite dans ses traits les plus généraux, à l'explication concrète de la lutte des classes. (...) Et il en est ainsi, parce que le prolétariat n'est pas un accessoire, un moyen auxiliaire, une excroissance de la société (...), mais parce qu'il en est le substratum, la condition essentielle, son effet inévitable et à son tour la cause qui conserve et maintient la société elle-même : il ne peut donc s'émanciper qu'en émancipant le monde, c'est-à-dire en révolutionnant complètement la forme de la production. »

² Gentile insistera particulièrement sur ce point, pour illustrer l'identification entre idéalisme et matérialisme constitutive, selon lui, de la pensée de Marx : voir G. Gentile, *La Philosophie de Marx*, trad. G. Granel et A. Tosel, T.E.R (rééd. 1995), p. 148 : « (...) il est certain (...) que les matérialistes historiques ne parviennent pas à un monisme qui diffère en quoi que ce soit (...) du monisme des idéalistes qu'ils croient dépasser définitivement ; et leur intuition est moniste, non seulement comme *tendance*, mais *essentiellement* (...) L'idéalisme absolu et le matérialisme historique sont tous deux des monismes, tant par la forme que par la substance. Tout est en continuel devenir : monisme de la forme. Tout est essentiellement idée ou tout est essentiellement réalité sensible, matière : monisme de la substance. »

³ *Ibid.*, p. 150 : « La chose fondamentale à comprendre dans la "philosophie" de Marx réside dans ce qu'il (Labriola) appelle une "tendance au monisme". »

⁴ *Ibid.*, p. 152 : « Mais chez Labriola, il y a plus : la "tendance au monisme" qui le conduit à résoudre la science de la nature dans la science de l'homme ; à dissoudre la dialectique dans l'idée de progrès, à immerger le monde entier dans l'histoire ; et à considérer toute l'histoire comme le développement de la praxis humaine. C'est bien pour cela que nous le situons à l'origine aussi bien du marxisme que de l'idéalisme italien. »

⁵ La réflexion menée par Tosel dans le premier chapitre de *Marx en italiques* vise précisément à récuser le caractère antinomique de l'association entre les deux méthodes et à définir la « tendance au monisme » non comme l'expression d'une métaphysique spéculative mais comme tendance critico-formelle : voir *Marx en italiques, op. cit.*, p. 35-36.

la conception matérialiste de l'histoire en une tentative d'aggiornamento de la pensée idéaliste¹. C'est cette même aporie qui permet également d'explicitier le point de départ de la relecture opéraïste de Marx, basée effectivement sur le projet de désatelliser la pensée de Marx en dehors de l'orbite hégélienne et, ainsi, d'effectuer le parcours symétriquement opposé à celui des critiques néo-idéalistes dont elle fut l'objet. Mais, pour donner consistance à cette thèse, il convient d'abord de reprendre les analyses contenues dans l'article de 1959 afin de comprendre pourquoi les thèses de Croce et de Gentile doivent être interprétées à la lumière de cette antinomie et, plus fondamentalement (au-delà des lectures italiennes de Marx), pour quelle raison la dialectique ne peut être associée à la praxis.

II-1-3 Du matérialisme historique comme « canon empirique » au système des distincts : la critique crocéenne de Marx

Les thèses de Croce, à cet égard, méritent un examen particulier dans la mesure où elles semblent s'inscrire dans une autre perspective que celle retracée par Tronti. Loin de fonder sa critique de Labriola sur le présupposé d'une « satellisation » de la pensée de Marx autour de celle de Hegel, les principales thèses de Croce reposent au contraire sur l'idée que la conception matérialiste de l'histoire ne peut être expliquée qu'une fois celle-ci distinguée de l'idéalisme hégélien. La méthode génétique que fait prévaloir Labriola montre en effet, d'après Croce, que le matérialisme historique est une conception pleinement réaliste de l'histoire, et non une philosophie de l'histoire². En affirmant que les catégories de pensée relèvent de rapports de forces historiquement déterminés, en mettant en avant la matérialité dynamique, historiquement ouverte, des forces (recouverte et mystifiée par les différents systèmes idéologiques et philosophiques), le renversement matérialiste de la philosophie hégélienne n'aurait donc nullement inspiré l'avènement d'une nouvelle philosophie moniste de l'histoire mais, au contraire, servi à dépasser radicalement ses présupposés les plus

¹ Cet extrait de la préface à la 3^{ème} édition de *Matérialisme historique et économie marxiste* de Croce, cité par Tronti dans l'article de 1959 (p. 153) est à cet égard révélateur : « Les raisons objectives de mon intérêt pour le marxisme et le matérialisme historique proviennent du fait qu'à travers ce système, j'ai ressenti la même fascination que celle éprouvée pour les grandes philosophies de l'histoire de la période romantique, de sorte que j'en arrivais à découvrir un hégélianisme bien plus concret et vivant que celui qui est le plus souvent exposé par les commentateurs universitaires qui, le plus souvent, réduisent Hegel à n'être qu'une sorte de théologien ou de métaphysicien platonisant. »

² Voir citation de Croce par Tronti dans « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 146 : « Croce s'exprime ainsi : "en réalité l'Idée hégélienne- et Marx le savait très bien - ne renvoie pas aux idées des hommes, et le renversement de la philosophie hégélienne de l'histoire ne peut tenir dans l'affirmation que les idées sont le reflet des conditions matérielles. L'inverse serait, logiquement, ceci : l'histoire n'est pas le procès de l'Idée, c'est-à-dire d'une réalité rationnelle, mais un système de forces : à la conception rationnelle s'oppose la conception dynamique." Le concept marxiste selon lequel les idées sont déterminées par les faits et non les faits par les idées, plus qu'une inversion de Hegel, est plutôt le résultat du renversement des vues propres aux idéologues et aux doctrinaires. Marx est "le plus insigne continuateur de Machiavel." »

fondamentaux. De sorte qu'au lieu de dissoudre le marxisme dans le giron des philosophies idéalistes de l'histoire (notamment celle de Hegel), Croce avance au contraire l'idée selon laquelle la méthode génétique, loin de prévaloir sur la méthode dialectique, lui est au contraire irréductible, faisant ressortir ainsi, plus nettement encore que chez Labriola, la dimension intrinsèquement empirique de la pensée de Marx¹. C'est pourquoi la dialectique doit être évacuée, ainsi que la prétention de définir philosophiquement le matérialisme historique (aucune « tendance au monisme ») : l'ambivalence méthodologique léguée par les *Essais* ne se résout qu'en assimilant complètement la pensée de Marx à la méthode génétique². La dialectique, qui établit l'identité entre Etre et Savoir, ne peut être compatible avec l'historicisme dont se réclame l'approche matérialiste (notamment à travers les *Essais* de Labriola)³. Mais la dialectique ne saurait pas plus être redéfinie sous la forme d'une méthode séparée qui, valable en soi, pourrait être rapportée à un contenu reconnu comme irréductiblement historique: c'est pourquoi la thèse d'un renversement mécanique de la dialectique qui, de l'Esprit, pourrait être rapportée à une matière irréductiblement historique (et servir ainsi de « fil conducteur » à une méthode d'exposition formelle), est, selon Croce, privée de sens. La dialectique n'ayant de sens que si la forme (logique) s'identifie au contenu (historique), que si le réel finit par apparaître comme l'auto-engendrement de la pensée et l'auto-engendrement de la pensée comme le procès même de l'histoire en cours (monisme absolu), l'association entre les deux méthodes à laquelle procède Labriola doit être reconnue comme contradictoire : la méthode dialectique ne peut subsister dans l'horizon de pensée matérialiste, pas même sous la forme que lui attribuent les *Essais*.

Mais, en identifiant ainsi le matérialisme historique à la méthode génétique, Croce en arrive à une conclusion ruineuse pour le marxisme, puisqu'une fois rejetée la dialectique, la pensée de Marx se trouve finalement dépouillée de toute consistance méthodologique (la méthode génétique ne prenant sens, dans les *Essais*, qu'à partir de la dialectique qui organise, ordonne et totalise les données recueillies par la pensée) et se trouve ainsi réduite à n'être qu'une pure

¹ Voir B. Croce, lettre à G. Gentile du 9 avril 1887 (citée par A. Tosel dans *Marx en italiques, op. cit.* p. 66) : « Percevoir Marx comme le critique de la société présente, comme l'historien, et comme le penseur politique du mouvement ouvrier, c'est saisir Marx dans ce qui forme la partie vraiment remarquable de son activité. La philosophie est un condiment de sa pensée, et pas un bon condiment. »

² *Ibid.*, p. 146-147 ; voir B. Croce : « Le matérialisme historique n'est et ne peut pas être une nouvelle philosophie de l'histoire, ni une nouvelle méthode - mais voici ce qu'il doit être : une somme de nouvelles données, de nouvelles expériences qui entrent dans la conscience de l'historien. », cité par A. Tosel dans *Marx en italiques, op. cit.*, p. 44.

³ Voir B. Croce : « Le matérialisme historique, sous la forme où le présente Labriola, a abandonné en fait toute prétention à établir la loi de l'histoire, à trouver le concept auquel se réduisent les faits historiques complexes. », cité par A. Tosel, *op. cit.*, p. 43.

accumulation disparate de données dépourvue d'unité et de validité scientifique¹. Le matérialisme historique, en définitive, n'est pour Croce qu'un simple « canon empirique d'interprétation »², qui se limite à mettre en évidence l'importance des facteurs économiques dans la compréhension historique des sociétés et qui, dépourvu de quelque portée scientifique que ce soit, s'adresse aux historiens afin de les inciter à prendre en considération dans leur recherche le substrat économique et de compléter ainsi leur connaissance des formations sociales. Une fois réduite à sa dimension purement historiographique, la méthode génétique ne permet plus de déduire, en effet, l'idée que l'économie serait l'instance déterminante, pas plus qu'elle ne permet d'établir la scientificité du rapport de dérivation entre l'infrastructure économique et les produits du premier et second degré. Le schéma explicatif complexe mis en avant par Labriola en guise d'explication à la *Préface à la Contribution à la critique de l'économie classique* de 1859, invalide de lui-même, d'après Croce, la visée scientifique des matérialistes : en effet, les superstructures (qualifiées par Labriola de « produits de premier et second degrés »), en déterminant en retour le rapport de production d'où elles procèdent³, transforment inmanquablement (à moins de revenir à des présupposés métaphysiques, récusés par Labriola) le processus de « détermination en dernière instance » en schéma circulaire, révélant ainsi l'impossibilité de proposer une déduction rationnelle, un rapport de causalité univoque et rigoureusement déterminé susceptible d'expliquer scientifiquement la constitution et les transformations historiques des formations sociales. Afin d'éviter le monisme métaphysique auquel aboutit la conception marxiste-engelsienne, l'interprétation de la *Préface* proposée par Labriola n'aurait fait qu'illustrer le caractère purement empirique et non scientifique de la démarche matérialiste : celle-ci n'a fait qu'approcher en bloc l'expérience de la vie sans pouvoir la réduire en quelques formules absolues et logiquement contraignantes⁴.

¹ Voir B. Croce : « Le matérialisme historique n'est pas et ne peut pas être une nouvelle philosophie de l'histoire, ni une nouvelle méthode- mais voici ce qu'il doit être : une somme de nouvelles données, de nouvelles expériences qui entrent dans la conscience de l'historien. », cité par A. Tosel, *op. cit.*, p. 44.

² Voir B. Croce : « (...) j'estime que le matérialisme historique serait d'une grande utilité s'il était compris, non pas comme une philosophie de l'histoire, ou une philosophie tout court, mais comme un canon empirique d'interprétation, une recommandation faite aux historiens de prêter à l'activité économique dans la vie des peuples l'attention qu'habituellement on lui refusait. », cité par A. Tosel, *op. cit.*, p. 43.

³ Voir A. Labriola, *Essais, op. cit.*, p. 259-260 : « Comprendre l'entrecroisement et le *complexus* dans ses connexions intérieures et dans ses manifestations extérieures ; descendre de la superficie au fond, et puis revenir du fond à la superficie (...) : c'est l'art difficile que doit réaliser la conception matérialiste. »

⁴ Voir B. Croce : « le matérialisme n'est qu'une somme de données, de nouvelles expériences qui ne sauraient être l'objet d'une nouvelle théorie ; il approche en bloc l'expérience de la vie que l'on peut bien exprimer en formules générales mais non en formules absolues, logiquement contraignantes. », cité par M. Tronti dans « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », *art. cit.*, p. 146.

D'où la radicalité de la critique de Croce : parce qu'elle est incompatible avec la dialectique, la pensée de Marx, inconsistante scientifiquement, se réduit à n'être qu'une accumulation empirique de données économiques, dépourvue de liaison et de cohérence interne. Or une telle déconstruction renvoie doublement à la perspective dégagée par Tronti dans l'article de 1959. D'une part, en effet, la critique crocéenne ne se comprend qu'une fois occulté le concept de praxis vers lequel convergent pourtant toutes les réflexions « méthodologiques » des *Essais* et qui, une fois pris en considération, ne peut que donner à la conception marxiste de l'histoire une toute autre signification que celle que lui prête Croce, la dimension « empirique » qu'elle comporte étant inséparable des prévisions morphologiques, des lois concrètes d'action sans lesquelles elle perd toute consistance : soutenir l'idée qu'en s'immergeant dans l'histoire, la pensée, au lieu d'en restituer de manière immanente l'intelligibilité qui lui est propre (sous forme de tendances déterminées) se condamnerait à collecter passivement des données sans pouvoir les unifier en une connaissance totalisante et méthodologiquement fondée présuppose une conception exclusivement *contemplative* de la connaissance, basée sur des catégories valables soustraites à toute historicité (ce que confirme au plus haut point la conception néo-kantienne du « système des distincts » proposée par Croce pour dépasser l'alternative aporétique entre le monisme hégélien et le dualisme platement empiriste des marxistes). La critique crocéenne ne fait donc sens que sur la base d'une alternative aussi brutale que fautive : ou l'histoire est (scientifiquement, philosophiquement) intelligible et elle renvoie alors à une identité originariaire entre la pensée et le réel (entre la réalité pensée et la pensée du réel) que seul l'idéalisme peut réfléchir (monisme); ou bien, en s'immergeant dans une historicité posée comme non réductible, la pensée se condamne à l'empirisme historiographique le plus plat. Or, cette alternative perd toute valeur sitôt ramenée à la praxis qui montre que forme et contenu peuvent être rigoureusement liés en étant rendus coextensifs dans et par le processus inséparablement théorique et pratique de « co-naissance », d'auto-engendrement et d'auto-altération réciproques des concepts et de leurs objets, de la théorie et de la pratique : sitôt éclairée par la praxis, l'historicisation de la pensée engage un nouveau rapport avec le réel, la connaissance devenant un acte pratique d'autodépassement du réel, et la pratique une critique immanente des choses¹.

¹ Une telle conception de la connaissance et du rapport de la pensée au réel était foncièrement étrangère à Croce : voir A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 48 : « Pour Croce, nulle science, nulle théorie ne peut justifier, garantir, fonder un mouvement pratique. (...) Moderne en cela, Croce s'inscrit dans la ligne néo-kantienne qui oppose faits et valeurs, empirie et volonté. »

Mais la critique de Croce confirme plus directement encore la thèse servant de fil conducteur à la rétrospective historique de Tronti, car c'est en « jouant » l'une contre l'autre, en neutralisant mutuellement la dialectique et la pensée de Marx que Croce a pu déconstruire et réduire cette dernière au rang de simple « canon empirique d'interprétation ». C'est donc le caractère antinomique du rapport entre les deux méthodes, entre l'historicisme absolu que la praxis ouvre à la pensée et le « monisme » constitutif de la méthode dialectique, qui a été à l'origine de la déconstruction radicale entreprise par Croce (et de l'alternative abrupte qui lui est sous-jacente). C'est parce que Labriola a commis l'erreur de rapprocher la pensée de Marx de celle de Hegel que Croce, en relevant justement l'impossibilité d'une telle alliance, a pu poser les bases de sa critique de Marx et lui substituer une approche néo-idéaliste censée dépasser l'alternative ruineuse entre l'idéalisme absolu de Hegel et l'empirisme historiographique des matérialistes.

En effet, le « système des distincts » qui exprime sous sa forme la plus achevée la conception crocéenne de l'histoire, apparaît comme la solution de cette antinomie. S'il récuse en effet les conceptions téléologiques des philosophies idéalistes et monistes de l'histoire, incapable de faire droit à l'historicité radicale des contenus visés par la pensée, Croce n'en soutient pas moins (d'où la référence persistante à l'idée de système) que l'intelligibilité de l'histoire ne peut être restituée qu'au moyen de catégories soustraites à toute historicité (des « Genres suprêmes » reliés entre-eux par des rapports également posés comme immuables et rationnels en soi : Esthétique, Logique, Economique, Ethique). Le « système des distincts » de Croce reprend ainsi au matérialisme historique l'idée que toute connaissance de l'histoire ne réfléchit que des contenus irréductiblement historiques (qui expriment la vitalité créatrice et inépuisable de l'Esprit dans ses diverses manifestations possibles) ; mais il emprunte aussi aux philosophies monistes de l'histoire l'idée que l'histoire peut être totalisée, unifiée et logicisée, non pas en la confondant avec l'auto-engendrement purement idéal des catégories de pensée mais à partir de formes générales (semi-abstractions) liées entre elles par des rapports logiques inaltérables et distincts des contenus concrets auxquelles elles se rapportent¹. Une connaissance adéquate de l'histoire relierait ainsi la créativité radicale qui lui est propre aux formes et aux rapports a priori qui, soustraits à toute historicité, n'en restitueraient pas moins l'intelligibilité propre : ce n'est ni en diluant le contenu (historique)

¹ En faisant éclater l'activité humaine en genres hypostasiés avec leurs impératifs et leurs principes propres, Croce semble ainsi parcourir la voie opposée à celle de Labriola soucieux d'unifier autant que possible, à partir d'abstractions déterminées, la compréhension du champ social-historique (la praxis étant le fil conducteur de la recherche) : comme le note Tosel (*Marx en italiques, op. cit.*, p. 47) : « Il (Croce) recycle en quelque sorte la théorie des facteurs en théorie de la distinction des régions ontologiques, formant ainsi une sorte d'épistémologie régionale des "types idéaux" relatifs aux grandes activités humaines. »

dans la forme (logique) comme le font les philosophies idéalistes de l'histoire ni, au contraire, en diluant la forme dans le contenu (historiographie matérialiste), mais en rapportant l'historicité non réductible de ce dernier aux schèmes transcendants, logiquement reliés entre eux, de la pensée qu'une connaissance de l'histoire susceptible de dépasser l'antinomie léguée par Labriola peut faire sens. Les différentes manifestations historiques des puissances actives de l'humanité se trouvent ainsi reconduites à des abstractions formelles hiérarchisées entre elles selon un ordre fixe et transhistorique qui permet de rejeter aussi bien l'unification et la clôture logique propre à la dialectique que la dispersion historiographique des marxistes. C'est en vertu de son caractère abstrait et général que le cadre formel de Croce demeure en effet ouvert aux poussées créatrices de l'histoire : il les rationalise en les posant comme autant d'expressions singulières de formes immuables, participant d'une hiérarchie invariante. D'après Croce, la vie de l'Esprit se répartit ainsi en activités théoriques (Esthétique - le Beau et Logique - le Vrai), et en activités pratiques (Economique - l'Utile et Ethique - le Bien), hiérarchisées entre-elles¹. Au sein des activités théoriques, l'activité esthétique, définie comme saisie intuitive et appréhensive du singulier, est subordonnée à l'activité logique qui vise l'universel (alors que la première n'est qu'une intuition sans concept, la seconde subsume en un rapport universellement valable les intuitions sous des concepts déterminés) ; au sein des activités pratiques, l'Economique c'est-à-dire l'activité pratique consistant à satisfaire les besoins en déterminant les moyens les plus efficaces et les plus utiles pour y parvenir est subordonné a priori à l'Ethique, définie comme l'activité pratique consistant à vouloir selon des fins universelles (dépassant ainsi la contingence instinctuelle des besoins en adjoignant à la volonté pratique la référence à des finalités rationnelles en soi). Un ultime rapport formel permet enfin de hiérarchiser, tout aussi logiquement, les Genres entre eux : puisqu'il est possible d'avoir un concept sans volonté (activité théorique) mais pas de volonté sans concept (activité pratique), l'activité pratique, selon Croce complète, enrichit et dépasse en effet l'activité théorique en lui rajoutant la volonté, elle-même capable de s'élever, autant que l'Esthétique ou la Logique, à l'universel. Par delà le marxisme, le « système des distincts » rétablit ainsi les bases d'une connaissance contemplative de l'histoire où les Genres suprêmes fixent et hiérarchisent les manifestations créatrices de l'esprit selon un ordre formel, universel et immuable que Croce prend soin de ne pas hypostasier: si le rapport entre forme et contenu n'est pas radicalement historicisé comme chez Labriola (rejet de la méthode génétique), il ne

¹ Voir A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 94.

se distingue pas moins de l'idéalisme absolu de Hegel en ce qu'il exclut toute unification entre les deux¹.

Ainsi, alors que les *Essais* de Labriola prétendent, à l'aide de la dialectique, renverser les philosophies de l'histoire en rendant la pensée immanente à son objet, le cadre extrêmement formel posé par Croce réhabilite, au contraire, les présupposés propres aux conceptions idéalistes (non hégéliennes) de l'histoire en rapportant la créativité de l'histoire à des Genres suffisamment abstraits (extérieurs à leurs objets) pour, à la fois, ne pas les confondre avec la pensée et inversement, ne pas dissoudre celle-ci dans la pluralité chaotique des faits et des données immédiates. Une telle conception (comme le montre Tosel²) ramène certes à l'oubli originel (la praxis) sur lequel se fonde la critique adressée à Labriola : ignorant l'horizon nouveau dégagé par la philosophie de la praxis, Croce ne peut que réinscrire sa réflexion dans un cadre dont Marx, en montrant l'existence d'« abstractions déterminées » où la forme épouse au plus près le contenu dans le mouvement même par lequel la pensée devient l'auto-réflexion immanente de l'histoire en cours, a précisément révélé le caractère fallacieux. Mais si tel est le cas, c'est parce que l'antinomie entre les deux méthodes a obscurci la découverte fondamentale de Labriola : en faisant écran à la praxis, la référence à la dialectique a conduit Croce à récuser toute portée philosophique au matérialisme historique, sans comprendre que ce dernier contient également, en son cœur, une conception de la connaissance absolument irréductible aux philosophies idéalistes de l'histoire qui, enchevêtrée et confondue avec la méthode dialectique, ne pouvait être appréhendée distinctement : occultant, en raison de l'aporie méthodologique sur laquelle elle repose, l'intuition décisive de Labriola, le « système des distincts » qui est la synthèse inventée par Croce pour reconduire à la raison contemplative l'historicité du social réaffirme ainsi, à partir de la critique de Marx, le bien-fondé des conceptions idéalistes de l'histoire.

C'est en ce sens qu'un examen plus attentif des principales thèses de Croce valide en définitive la thèse défendue par Tronti : c'est au rapport Marx/ Hegel que renvoie, fondamentalement, l'évolution de la pensée du philosophe napolitain (de la critique du matérialisme historique à la théorie des distincts), mais aussi à l'impossibilité (ici se situe la

¹ *Ibid.*, p. 95 : « La "théorie des distincts" est donc la forme positive que prend chez Croce le refus de la métaphysique : elle entend penser la série des formes de la réalité et le passage de l'une à l'autre. Passage que l'on peut dire en un sens "éternel", mais qui ne nous renvoie pas moins à la connaissance historique comme forme suprême de la connaissance. »

² *Ibid.*, p. 44 : « Croce, par conséquent, forclôt la théorie du "terrain artificiel", il élimine la thématique du travail et de sa tragédie, il renonce enfin à la prévision morphologique. Il ne maintient que la dimension méthodologique saisie en son orientation empirique : la prise en compte de l'économie. »

continuité plus profonde entre Labriola et Croce) de penser la praxis indépendamment de la dialectique. En réduisant, après avoir établi l'impossibilité d'associer la pensée de Marx à celle de Hegel, le matérialisme historique à un vulgaire canon empirique d'interprétation de l'histoire, la critique de Croce donne pleinement sa mesure au constat métaphorique de Tronti: « Tout d'abord on a fait graviter Marx autour de Hegel, puis on a retiré Hegel du centre pour en tirer la conclusion que la pensée de Marx n'est pas en mesure de "tourner" toute seule»¹.

II-1-4 La dérive actualiste de la philosophie de la praxis : la métaphysique gentilienne de l'histoire

Pourtant très éloignée de Croce, l'interprétation de Gentile exprime plus nettement encore les conséquences désastreuses de la « satellisation » de la pensée de Marx autour de l'orbite hégélienne : alors que Croce, en effet, ramène le marxisme à une simple historiographie (l'antinomie se « résout », du moins en première approximation, en faveur de la méthode génétique), Gentile réinscrit Marx dans la lignée des grandes philosophies de l'histoire² au point de présenter sa pensée comme un matérialisme métaphysique³. En effet, si l'articulation aporétique entre les deux méthodes est également à l'origine de la critique des *Essais* développée par Gentile, il lui attribue, cependant une signification opposée à celle de Croce au sens où le rapprochement entre Hegel et Marx révèle, selon lui, l'unité *interne* entre la praxis et la dialectique que Labriola, en distinguant et en subordonnant celle-ci à la méthode génétique, a rendu antinomique. En montrant que la dialectique est coextensive à la praxis (chacune des deux, subissant, une fois rapportée à l'autre, un changement substantiel de définition), Gentile réarticule bien plus étroitement que ne le font les *Essais* Marx à Hegel, au point de présenter l'auteur du *Capital* comme un métaphysicien dont l'oeuvre s'inscrit dans la lignée de la philosophie classique allemande⁴ : rapportée à la praxis, la dialectique devient l'indice du statut pleinement philosophique de la pensée de Marx (nullement assimilable, ainsi, à un empirisme vulgaire)⁵ qui, pour la première fois, offre la possibilité de penser

¹ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », *op.cit.*, p. 155.

² Voir G. Gentile, *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 119 : « Mais Marx ne fut pas un révolutionnaire qui n'aurait recouru à la philosophie que pour justifier philosophiquement ses propres théories révolutionnaires ; il fut aussi et surtout un authentique philosophe qui (...) devint révolutionnaire. Il avait été philosophe avant d'être révolutionnaire... »

³ *Ibid.*, p. 6: « (...) j'étudie et envisage la philosophie de Marx, précisément, comme un matérialisme métaphysique. » ; *ibid.*, p. 109 : « L'intuition de Marx est par sa nature même métaphysique. »

⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 104 : « La dialectique de l'histoire ne peut donc pas ne pas être un schème a priori dans la pensée de Marx. »

l'histoire en intériorité et de dépasser ainsi la perspective abstraite d'où celle-ci n'a cessé jusqu'alors d'être réfléchie (idéaliste-hégélienne ou matérialiste-feuerbachienne)¹. En faisant de la dialectique non plus l'identité absolue entre le réel et la pensée, ni le fil conducteur d'une méthode d'exposition formelle mais l'expression absolument immanente de l'histoire en cours, Gentile renverse ainsi la critique crocéenne des *Essais*; mais en soutenant que la dialectique est interne à la praxis, Gentile vise tout autant à dépasser les thèses de Labriola et à se réapproprier l'antinomie entre méthode génétique et méthode dialectique pour en faire le point de départ d'une nouvelle critique, non moins radicale, du matérialisme historique.

Gentile oppose à Croce l'idée que le concept de praxis, tel qu'il est exposé dans les *Thèses sur Feuerbach* (qui, avec l'*Idéologie allemande*, condense selon lui l'essentiel de la pensée de Marx puisque c'est dans ce texte, comme l'indique la *Préface* de 1859, que ce dernier a cherché le plus explicitement à régler ses comptes avec le savoir philosophique antérieur, « sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne »²), résout l'antinomie apparente entre méthode génétique et méthode dialectique en les identifiant complètement: histoire et dialectique s'identifient complètement dans la praxis, définie comme l'activité absolument immanente et perpétuellement renouvelée d'objectivation (*prassi rovesciata*) et de dépassement, inépuisablement ouvert, des « circonstances objectives » (négation de la négation)³. Ainsi appréhendée à travers le procès continu d'auto-altération de la praxis⁴ qui consacre le caractère pleinement moniste de la pensée de Marx (la réalité cessant d'être un donné extérieur que réfléchirait passivement la conscience mais l'expression totale de l'activité humaine sensible⁵), la dialectique ne se referme plus, d'après Gentile, sur une

¹ *Ibid.*, p. 76 : « C'est ce principe (celui du faire primitif du moi hérité de Fichte) que Marx veut transférer de l'idéalisme abstrait au matérialisme concret. Et c'est dans la négligence de ce principe, estime-t-il, que réside jusqu'à lui le plus grave défaut du matérialisme même, pour ne pas dire son défaut principal » ; *ibid.*, p. 78 : « La réalité, selon Marx, est donc une production subjective de l'homme ; mais c'est la production de l'activité sensible, non de la pensée comme le croyaient Hegel et les autres idéalistes. »

² *Ibid.*, p. 62 : « Ces informations sur les études accomplies par les deux écrivains socialistes autour de 1845 sont précieuses ; elles permettent en effet, à notre avis, de résoudre la question (...) de savoir si, dans l'esprit de Marx et de son Métrodore, cette conception matérialiste de l'histoire, si tourmentée, est née avec les caractéristiques d'une théorie philosophique intrinsèquement rattachée à un nouveau système de philosophie au sens propre du terme. »

³ *Ibid.*, p. 84 : « la société, qui est un tout organique, est à la fois cause et effet de ses propres conditions ; et il faut rechercher en son sein même la raison de chacune de ses transformations (...) Ainsi donc, si les circonstances forment l'homme et sont elles-mêmes formées par l'homme, c'est toujours l'homme qui œuvre en déterminant les circonstances, lesquelles réagissent ensuite sur lui. »

⁴ *Ibid.*, p. 85 : « Le sujet, l'activité pratique de Marx, est la thèse ; les circonstances, l'éducation sont l'antithèse ; le sujet modifié par les circonstances et par l'éducation est la synthèse. »

⁵ *Ibid.*, p. 84 : « En vérité l'homme que nous connaissons est l'homme social. Il n'y a point d'homme qui soit dans la société sans agir sur celle-ci ; tout comme il n'y a point d'homme sur lequel la société dans laquelle il vit ne réagisse pas. La théorie du milieu est donc balayée par le nouveau réalisme. (...) Une fois que l'on a conçu

totalité réconciliant définitivement le réel et le rationnel¹, mais, au contraire, fait éclater le Système hégélien en le liquidant dans la puissance définalisée d'(auto)-dépassement qui constitue la pulsation la plus intime de l'histoire. Alors que la dialectique, chez Hegel, expose les étapes du dépassement nécessaire de l'opposition abstraite entre sujet et objet, elle n'exprime plus, chez Gentile, que l'auto-position absolue d'un Sujet originaire qui ne cesse de s'objectiver en Acte(s) selon une « logique » d'auto-altération indéfinie et illimitée.

C'est pourquoi, à la différence de ce que soutient Tronti (et en dépit des nombreux rapprochements entre Marx et Hegel que l'on trouve dans *La philosophie de Marx*²), il faut relier, comme le fait Tosel, la conception actualiste à Fichte plutôt qu'Hegel : à l'Esprit absolu, en lequel s'identifient forme (logique) et contenu (historique), Gentile substitue l'idée que la praxis est l'Acte pur d'un Sujet intrinsèquement soustrait à quelque détermination logique que ce soit. Saisie sur un plan d'immanence radicale, la praxis réinscrit donc la philosophie marxiste dans un horizon métaphysique, où la nécessité logique se dissout dans l'affirmation indéterminée, absolument libre d'où procéderait l'objectivation de la société³. Comme le rappelle Tosel à la suite de Tronti, la pensée de Gentile, en effet, a été fondamentalement inspirée par la critique adressée à Hegel par Bertrando Spaventa⁴ : celle-ci repose sur l'idée⁵ qu'en identifiant l'esprit au mouvement purement logique de la pensée, Hegel n'aurait pas atteint l'absoluité de son activité originaire comme « spiritualité absolue », celle-ci ne faisant sens que comme auto-position radicale⁶. Ainsi, en substituant à l'auto-engendrement logique du réel (identification dialectique du Sujet et de l'Objet) l'Acte irréductible d'un Sujet total dont la réalité positive ne serait l'objectivation contingente, la relecture gentilienne de la dialectique s'apparente bien plus à une conception métaphysique du Sujet qu'à une

cet homme dans son rapport réel avec la société, il est facile d'abandonner le dualisme du milieu et de l'individu pour s'élever au monisme rigoureux propre au matérialisme. »

¹ En effet, ce n'est plus l'Idée, mais la praxis qui opère dans l'histoire : *ibid.*, p. 87 : « Telle est la praxis qui procède à son renversement. »

² *Ibid.*, p. 100 : « Que fait donc Marx lorsqu'à chaque instant il en appelle de l'abstrait au concret ? Rien d'autre que de philosopher en hégélien, de nier en la dépassant la connaissance immédiate, positive, empirique – celle là-même, si je ne me trompe, à laquelle Croce a voulu faire allusion par l'expression *connaissance des choses*. »

³ Si la dialectique est, chez Marx, un schème a priori de l'histoire, c'est en tant qu'elle est rapportée à la praxis originaire c'est-à-dire à un procès intrinsèquement indéterminé et ouvert : *ibid.*, p. 103-104 ; d'où la conclusion à laquelle en arrive A. Tosel (*Marx en italiques, op. cit.*, p. 116) : « (...) l'actualisme recule de Marx et Hegel à Fichte. »

⁴ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 154-155 : « Même pour Gentile, toute la vérité de Marx réside dans l'idéalisme. Marx aux côtés de Bertrando Spaventa. »

⁵ Voir A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 98 : « C'est Spaventa le premier qui jugea nécessaire de "concevoir le nouvel idéalisme comme spiritualité absolue" c'est-à-dire de penser l'Idée hégélienne comme l'esprit en son activité originaire. »

⁶ *Ibid.*, p. 99 : « Loin d'être un effort pour rejoindre l'être du donné, la pensée-il faudrait dire, comme Gentile le fait en italien, *le penser* est création du monde. »

satellisation de la pensée de Marx autour de celle de Hegel : « de même que Fichte fait de la praxis l'acte d'auto-position du Moi, ignorant la raison objectivée et ses contradictions, de même Gentile refuse toute objectivité indépendante du Sujet »¹. La dialectique, autrement dit, ne subsiste que comme forme « extérieure » du mouvement d'auto-dépassement d'une praxis déliée de toute nécessité logique effective : « la dialectique de l'acte de pensée doit remplacer la dialectique d'un contenu pensé : celle-ci en effet présuppose l'objet qu'elle tente d'atteindre et ne comprend pas que, dans l'être, nul mouvement ne peut advenir, tandis que celle-là ne présuppose rien et engendre librement la réalité »². Gentile peut donc identifier la praxis à la dialectique parce que celle-ci n'a plus rien à voir avec la conception hégélienne: alors qu'elle fait sens, dans les *Essais*, en raison des contradictions objectives du régime l'accumulation, elle n'enveloppe plus, dans la doctrine actualiste, qu'un procès ouvert d'auto-altération dépourvu de quelque contradiction que ce soit et qui, ainsi, n'enveloppe d'autre nécessité que celle de sa pure effectuation factuelle.

Néanmoins, la référence à la dialectique occupe une place déterminante dans la relecture de Gentile : c'est par Hegel (ou plutôt en vertu d'une certaine compréhension de la dialectique hégélienne) que la critique de la pensée de Marx a pu servir de fondation à cette métaphysique nihiliste de la volonté de puissance qu'est la philosophie actualiste³. C'est pourquoi Tronti peut ramener celle-ci à l'articulation aporétique entre méthode génétique et méthode dialectique qui est à l'origine, d'une part, de la relecture de la troisième thèse sur Feuerbach (et de la réhabilitation partielle de la pensée de Marx, contre Croce) mais aussi de la critique radicale de la conception matérialiste de l'histoire (contre Labriola). La troisième thèse présente en effet la société comme un tout dont l'activité humaine serait à la fois la cause et l'effet et qui, distinguant, au sein d'un même processus, la société qui « éduque » et la société « éduquée », identifie la praxis au processus d'auto-éducation de la société, à l'activité de l'homme qui « croît » (*crescit*) c'est-à-dire qui, d'après Gentile, « con- croît » au sens de *concrecere*, devenir concret sous la forme du « croître avec »⁴ : c'est toujours l'homme (en tant qu'être social) qui fait la société et agit en déterminant les circonstances qui ensuite

¹ *Ibid.*, p. 98-99.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 122.

⁴ Voir G. Gentile, *op. cit.*, p. 84 : « On a donc la société qui éduque et la société éduquée ; soit la même société qui, déjà éduquée, se remet à éduquer. Toute la société est par suite une praxis de la société, une activité continue de l'homme qui, comme on l'a dit, *crescit* et *concrecit* ; elle éduque en s'éduquant elle-même, et en accroissant sa propre capacité éducatrice. »

réagissent sur lui (en tant qu'individu abstrait)¹. Or, ce processus perpétuel d'auto-éducation qui définit la praxis s'exprime fondamentalement, d'après Gentile, sous la forme d'un procès dialectique, qui donne à penser un sujet total: si la dialectique décrite par la troisième thèse n'est certes pas assimilable à la conception de Hegel (ni même à celle que Sartre proposera dans sa *Critique de la raison dialectique*), elle n'en décrit pas moins la forme du procès *interne* d'autotransformation des hommes pas les circonstances et des circonstances par les hommes, l'histoire et les circonstances objectives cessant d'être rapportées extérieurement l'une à l'autre pour être reliées intérieurement selon un rapport de négation interne faisant de la société une totalité organique²: « L'objet donc, à son tour (les circonstances, l'éducation) équivaut au non-être hégélien, dont la contradiction interne avec l'être produit le devenir de l'être même, c'est-à-dire du sujet, lequel, on l'a dit, se trouve modifié par l'objet (circonstances, éducation). Dès lors, par cette voie aussi, la correction apportée par le matérialisme consiste en une application à la matière de la découverte accomplie par Hegel relativement à l'esprit (...). On a donc un retour à Hegel »³. En reliant ainsi la praxis à la dialectique (« praxis dialectique »⁴), la troisième thèse fait ressortir, d'après Gentile, non seulement le renversement décisif que Marx a fait subir à la dialectique hégélienne (implosion du Système) mais aussi la parenté profonde qui les unit (monisme), ce qu'illustre d'une autre manière la première thèse⁵ où Marx reproche à Feuerbach d'avoir réintroduit entre l'homme et le réel une dualité factice qui, en brisant l'unité dialectique du faire et du connaître⁶, a eu pour conséquence de rendre inintelligible l'être de la société ainsi que l'essence sociale de

¹ *Ibid.*, p. 86: « La nécessité du rythme en ce tout organique qu'est la société, et qui peut aussi être nommé l'homme social... »

² Comme le note Tosel (*Marx en italiques, op. cit.*, p. 80), Gentile, en effet, a échangé l'abstraction déterminée de Marx contre le concept hégélien de la totalité du procès historique.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 91 ; voir aussi *ibid.*, p. 109 : « le développement de la praxis est dialectique... »

⁵ Voir K. Marx, *Thèses sur Feuerbach, op. cit.*, p. 19 : « Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité n'est saisi que sous la forme de *l'objet ou de l'intuition* ; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*, comme *pratique*, non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté *actif* fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme-qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité *objective*. C'est pourquoi il ne considère, dans *L'Essence du christianisme*, que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive. C'est pourquoi il ne comprend pas la signification de l'activité "révolutionnaire" de l'activité "pratique-critique". »

⁶ *Ibid.*, p. 81 : « L'erreur fatale de Feuerbach est de ne pas être conséquent avec lui-même ; d'introduire une dualité au sein même du matérialisme qui est une philosophie moniste, faute d'avoir su saisir le caractère productif de l'activité sensible, formatrice de toute la réalité. »

l'homme (tel est en effet le résultat de l'anthropologie abstraite et plate- « l'homme n'est que ce qu'il mange »- à laquelle conduit sa critique pourtant décisive de l'aliénation religieuse)¹. Comme l'explique Tosel, ce rapprochement entre Marx et Hegel trouve son origine dans la traduction erronée de la troisième thèse que propose Gentile, « la coïncidence de la variation du milieu et de l'activité humaine », que Marx entend comme « pratique révolutionnaire » (*als-umwälzende Praxis*)² étant reformulée comme pratique « renversée » (faisant ainsi passer la praxis de l'actif au passif): à la praxis comme activité « renversante » (révolutionnaire), il substitue ainsi l'idée que les « circonstances » objectives sont la « praxis renversée » de ce tout organique qu'est la société, établissant de la sorte, entre les deux, un rapport « dialectique » de négation interne d'où ressort leur unité consubstantielle (monisme absolu)³. La société n'est ainsi que l'unité en tension de l'Acte et de sa réalité objectivée, chaque objectivation étant réintériorisée puis dépassée sans qu'un tel mouvement d'extériorisation et de retour à soi fasse signe vers une quelconque réconciliation logique. En soulignant le rapport de négation interne entre la praxis et les « circonstances extérieures », l'interprétation de Gentile ne conduit donc pas seulement à récuser les conceptions objectivistes du social qui, systématiquement, ignorent l'impossibilité de séparer conceptuellement la société, saisie dans sa dimension la plus objective, de l'activité qui lui est coextensive et qui traverse, indéfiniment, toutes les formes qu'elle se donne (il n'y a pas d'objectivité séparable du procès dynamique et pratique d'objectivation de la praxis, de sorte que la possibilité de restituer scientifiquement et objectivement le social se trouve réduite à néant). En montrant que l'historicité absolue du social ne peut être rendue intelligible que par la dialectique (en tant qu'elle est coextensive à la praxis du Sujet total) et que l'opposition entre idéalisme et matérialisme ne recoupe plus l'alternative entre monisme et empirisme (à laquelle le « système des distincts » tente d'échapper), la relecture de Gentile renverse aussi le présupposé de la critique de Croce: une fois réhabilitée la praxis (évacuée par Croce), l'alternative passe *au sein* même de la dialectique, cette dernière devenant, dans la perspective

¹ *Ibid.*, p. 88-89 : « Ainsi Feuerbach réduit-il l'essence de la religion à l'essence de l'homme ; et cette essence, il la comprend comme un *quid* abstrait inhérent à l'individu singulier. Pour lui, on l'a vu, l'homme est ce qu'il mange. Mais l'homme mange en tant qu'individu social ; dès lors considérer ce besoin de manger et les modalités de sa satisfaction *en soi* et *pour soi*, sans considérer la manière dont ils sont déterminés au travers des circonstances sociales, est toujours une procédure abstraite. (...) Le fait de la société demeure chez lui purement accidentel, comme la formation du cosmos dans la philosophie atomistique. »

² Voir *Thèses sur Feuerbach*, *op. cit.*, p.20 : « La coïncidence de la variation du milieu et de l'activité humaine ne peut être conçue et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire. »

³ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 77 : « Bévée significative. Car s'il force le texte, c'est pour souligner que le mouvement du réel est celui par lequel le sujet, c'est-à-dire la société (...) pose l'objet, les circonstances, comme sa négation. Cette négation (praxis renversée) offre au sujet, passe par elle dans *son* autre (car c'est un "autre" *intérieur*), le point d'appui pour le recommencement de l'action. Le sujet s'approprie cet objet, le transforme, nie ce qu'il nie, modifiant ainsi la réalité elle-même. »

matérialiste, l'expression du rapport de négation interne unissant, sous les traits d'un Sujet total, la « société faite » et la société « se faisant »¹.

A l'origine du marxisme ne se trouve donc pas le dépassement pur et simple de la dialectique mais un renversement « interne » à celle-ci, nullement assimilable au renversement mécanique auquel s'en tient la vulgate positiviste² : loin de se réduire à un canon empirique d'interprétation (et moins encore à une science objective des formations sociales fondée sur le rôle déterminant de l'instance économique et des contradictions qui lui seraient attachées), la pensée de Marx rendrait pensable l'absoluité de l'histoire et c'est pourquoi le matérialisme historique doit être défini comme une « grande philosophie ». L'antinomie que met en avant la critique crocéenne de Labriola est donc factice et ne fait sens qu'à la condition d'admettre qu'une seule définition (celle de Hegel) puisse être attribuée à la dialectique, ce que les *Thèses sur Feuerbach* infirment définitivement : une fois la praxis réhabilitée, le matérialisme historique ne peut qu'être identifié à la dialectique (celle-ci changeant radicalement de sens et ouvrant en effet, comme le remarque Tosel, à un retour à Fichte plus qu'à une réhabilitation de Hegel)³. Cependant, en montrant que Marx a remplacé la métaphysique idéaliste par une métaphysique matérialiste⁴, l'interprétation de Gentile aboutit aussi à contester frontalement Labriola à partir d'un argumentaire qui permet de réinscrire la conception actualiste dans le droit fil de la thèse soutenue par Tronti dans l'article de 1959 : en effet, c'est en fusionnant la dialectique et la praxis que Gentile croit mettre en lumière l'aporie fondamentale des interprétations marxistes. En commettant la double erreur de ne pas penser l'unité interne entre la praxis et la dialectique et de croire que la réalité sociale (notamment économique) puisse faire l'objet d'une science positive, Labriola, qui a pourtant eu le mérite de reconnaître pour la première fois la portée philosophique de la pensée de Marx⁵, ne pouvait que restituer,

¹ Voir G. Gentile, *La Philosophie de Marx, op. cit.*, p. 104-105 : « En effet, quel est le concept de la lutte de classe chez Marx ? C'est la négation de l'identité primitive, le non-être de l'être dans la triade hégélienne. La vie de l'être réside en son non-être ; ainsi la vie de l'individu réside dans la société, cette négation de l'individualité ; et la vie de la société (= l'individu social, tous les individus sociaux) réside dans sa négation : dans la lutte des classes. (...) La praxis implique sujet et objet ; donc contradiction et réconciliation, laquelle fait retour à une contradiction toujours aggravée par l'effet même du développement du sujet. »

² *Ibid.*, p. 105 : « La société éducatrice, selon l'exemple de Marx dans les thèses-fragments sur Feuerbach, s'éduque elle-même ; mais société éducatrice et société éduquée entrent en contradiction réciproque. »

³ *Ibid.*, p. 131 : « Pour Feuerbach et pour Marx, nous l'avons vu, le principe de la réalité n'est pas l'idée, comme chez Hegel, mais bien l'objet sensible. Toutefois, Feuerbach n'avait pas appliqué à cet objet la dialectique propre à l'idée hégélienne ; ce fut Marx qui la lui appliqua. »

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ Dès son premier essai, *Una critica del materialismo storico* (1897), Gentile « louait en effet Labriola non pas d'avoir réduit la philosophie de l'histoire à un simple "fil conducteur", mais d'avoir fait apparaître que le "matérialisme historique est l'ultime et définitive philosophie de l'histoire. », citation extraite de *Marx en italiennes, op. cit.*, p. 66.

de fait, une conception aussi contradictoire que celle des marxistes positivistes. Les *Essais*, plus précisément, renouvellent le vice originel du marxisme positiviste qui est d'avoir cherché à renverser Hegel en appliquant la dialectique à un contenu posé comme extérieur et relatif à la pensée (l'économie) sans comprendre que, loin de s'opposer au relatif, l'Absolu ne fait qu'un avec lui : « La matière du matérialisme historique, loin d'être extérieure et opposée à l'Idée hégélienne, s'y trouve comprise ; elle s'y identifie même, puisque (et c'est là la conséquence que l'hégélianisme a tiré de la synthèse apriori kantienne !) le même élément relatif (c'est-à-dire la matière dont on parle) non seulement n'est pas en dehors de l'absolu, mais encore ne fait qu'un avec lui (...). Le relatif est, certes, différent de l'absolu et opposé à lui, mais il s'agit d'une différence, d'une opposition, éloignée de mille lieux de celle que supposent les hégéliens communistes »¹. En pensant qu'il suffisait de renverser la dialectique pour la dépasser définitivement, les marxistes n'ont fait en réalité que la conserver : ils ont réintroduit, sans s'en rendre compte, l'absolu dans ce qu'ils pensaient être une réalité absolument étrangère aux idées abstraites de la spéculation idéaliste, attribuant ainsi à l'économique le même rôle que celui attribué par Hegel à l'Idée² ; en transformant un être relatif en Absolu sans en reconnaître l'essence propre, la pensée marxiste a abouti à une contradiction ruineuse que Croce, avant Gentile, n'avait pas manqué d'exploiter³. Du point de vue philosophique, cette confusion entre l'a priori (la dialectique) et l'a posteriori (le fait économique) aboutit ainsi à « l'une des plus malheureuses déviations de la pensée hégélienne, en ce que, d'abord, elle reconduit à une métaphysique (science absolue et nécessaire du réel) (...) ; et qui, ensuite, ce qui est pire, (...) entraîne vers la conception d'une dialectique, déterminable a priori, du relatif. »⁴ S'il a en partie corrigé les errements du marxisme positiviste, Labriola n'a pas su définir les circonstances objectives comme étant la « praxis renversée » de la société, ni compris que ce n'est pas la méthode dialectique (erronément rapportée aux contradictions de l'accumulation capitaliste, réfléchies a posteriori) qui doit être

¹ Voir G. Gentile, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 56 : « En effet, l'absolu est immanent ; mais comme l'absolu est imaginaire, et que le relatif est réel, c'est le relatif qui est immanent. L'absolu se développe dialectiquement ; dès lors, et pour la même raison, le relatif se développe dialectiquement. Le procès de l'absolu se déterminait a priori, en tant précisément que procès dialectique de l'immanent ; il suit encore que le relatif est déterminable a priori, autant dire se constitue comme objet propre de la philosophie de l'histoire. » ; voir aussi *ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 56-57 : « Le relatif, matière propre de l'expérience, déterminable a priori ? On a là la raison de toutes les difficultés de Croce, elles peuvent néanmoins être toutes résolues, par le simple fait d'avoir reconnu au matérialisme historique (...) l'absurdité suivante : faire un a priori de ce qui est empirique, prétendre déterminable a priori ce que l'on doit renvoyer à l'expérience, et du même coup prévoir un *fait*-opération que Croce a tout a fait raison de ne pas admettre. (...) Or un fait ne se prévoit pas, car il n'est pas un objet de spéculation, mais d'expérience ; il n'appartient donc pas à la philosophie de l'histoire mais à l'histoire pure (disons à l'histoire-historiographie). »

⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

subordonnée à la méthode génétique mais, au contraire, l'historicité du social qui doit être pensée à partir de la dialectique, celle-ci étant sa loi la plus intime¹. Si la praxis met effectivement en lumière l'historicité de la pensée, la dialectique est ce qui la rend absolument immanente à son « objet », ce qui lui permet de le réfléchir de l'intérieur plutôt que depuis la perspective extérieure et abstraite d'une connaissance objectivante bornée à reconstituer a posteriori des tendances abstraites, qui (même lorsqu'elles ne sont pas absolutisées) ne sont, tout au plus, qu'un reflet appauvri du mouvement intrinsèque de l'histoire. Trop influencée par Engels², trop séparée de la praxis, la redéfinition de la dialectique proposée dans les *Essais* ne pouvait donc dépasser la contradiction constitutive du marxisme « positiviste » qu'en la redéfinissant autrement (tel est le sens de la distinction entre la méthode génétique et la méthode dialectique)³.

Or, en cherchant de la sorte à débarrasser la pensée de Marx de toute forme de transcendance pour mieux faire ressortir l'historicité absolue du social, en cherchant à dépasser la contradiction constitutive du marxisme par une philosophie pure de l'histoire pensée comme pure activité spirituelle⁴, la conception actualiste ne réhabilite pas tant la conception matérialiste qu'elle ne dissout l'horizon critique qui la distingue. Qu'il la dénature dans le langage positiviste ou qu'il manque la portée exacte de l'historicisme radical de la pensée de Marx, le marxisme n'a eu de cesse, pour Gentile, de recouvrir la portée fondamentalement métaphysique qui, dans la conception matérialiste de l'histoire, se fait jour et, ainsi, de déformer la signification de la refonte matérialiste de la dialectique qui, en unifiant dans la praxis l'absolu et le relatif, inscrit la pensée dans une dimension méta-empirique non seulement affranchie des canons de la logique⁵, mais aussi de tout ancrage dans le réel-concret, l'unité « dialectique » de l'absolu et du relatif n'exprimant plus rien d'autre (une fois la réalité objective définie comme l'objectivation et l'auto-dépassement en cours d'un Sujet qui n'existe qu'au travers des Actes par lesquels il se pose et se constitue) que l'historicisation

¹ *Ibid.*, p. 126 : « Mais ici, il me faut poser une question préalable : que veut dire une philosophie immanente *aux choses sur lesquelles on philosophe* ? Si elle philosophe *sur* les choses, la philosophie ne peut être effectivement philosophie *dans* les choses, ou philosophie *de* ces choses. »

² *Ibid.*, p. 130 : « (...) Marx, en bon connaisseur de l'hégélianisme, ne pouvait pas attribuer à Hegel un concept de la réalité, et de son rythme dialectique, conforme aux vœux de Engels et de Labriola. Marx ne pouvait pas ignorer, je crois, que le procès rationnel de Hegel était immanent à la réalité, naturelle ou historique ; aussi le renversement de la dialectique dont il parle doit-il se comprendre d'une toute autre manière. »

³ *Ibid.*, p. 143 : « Ainsi donc la forme donne lieu à une vision moniste a priori ; mais le contenu du monde, le contenu de l'être, ne s'atteint que par l'expérience. En somme apriorisme de la forme et empirisme du contenu. »

⁴ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 84.

⁵ Voir G. Gentile, *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 107 : « Marx, conscient comme il l'était de l'équation absolue entre pensée et réalité, ne pouvait pas ne pas concevoir sa dialectique métaphysiquement (qu'il l'ait su ou non), c'est-à-dire comme la loi interne des choses, l'immanent dans la réalité. »

radicale de la pensée, devenue immanente au procès versatile et définalisé de l'histoire¹ en tant qu'il est la « manifestation totale du "Je pense" en son infinie liberté »². En transformant la conception matérialiste de la praxis en une pure dialectique du penser (*dialettica del pensare*), la relecture actualiste de Marx aboutit de la sorte à vider la pensée de ce dernier de la dimension politique à laquelle ramènent encore les thèses principales des *Essais*. En faisant du réel la trace évanescence d'une activité d'autocréation spirituelle, l'expression de l'autoposition métaphysique et définalisée d'un Sujet désincarné, la redéfinition gentilienne conduit en effet à reconduire la dialectique à la nécessité purement factuelle de l'Acte, l'unité entre la société « se faisant » et la société faite étant reconduite à l'autoposition absolument libre, indéterminée, de ce même Sujet : une fois la compréhension de l'histoire désobjectivée (l'autoposition du Sujet qu'est la société ignore les contradictions de la raison logique, l'Acte originaire est soustrait à l'Idée-objet), les transformations historiques deviennent les expressions d'un Acte pur que la pensée ne peut réfléchir qu'en en faisant l'expression contingente d'une absolue nécessité, de sorte que, à l'autocritique immanente des choses par laquelle Labriola entend conférer à la pensée une dimension active et révolutionnaire (en donnant notamment la possibilité de déterminer, à partir des contradictions concrètes du régime capitaliste d'accumulation, les « prévisions morphologiques » susceptibles de transformer en praxis explicite le procès de production du social), Gentile oppose l'idée que la pensée, essentiellement, se confond avec cette puissance spirituelle délestée de toutes les déterminations objectives sans lesquelles pourtant l'histoire devient inintelligible³. En prétendant, contre Hegel et le marxisme, rendre la pensée absolument coextensive à l'histoire, Gentile ne parvient ainsi qu'à réfléchir un « doublon » métaphysique de l'histoire réelle; en croyant dégager la portée philosophique du matérialisme historique, Gentile ne réhabilite qu'une pensée désincarnée de l'histoire qui, à l'image du « système des distincts » de Croce, rend la conversion réciproque et révolutionnaire de la théorie en pratique complètement

¹ *Ibid.*, p. 105 : « L'infatigable praxis est ainsi le moteur perpétuel de ces mouvements de chute et d'ascension suivant la parabole de son développement ; et tandis que les individus sociaux naissent et périssent, immortelle demeure la société, le grand sujet de la praxis de l'histoire. »

² Voir A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 99. *Ibid.*, p. 98 : « La dialectique de l'acte de penser doit remplacer la dialectique d'un contenu de pensée : celle-ci en effet présuppose l'objet qu'elle tente d'atteindre et ne comprend pas que, dans l'être, nul mouvement ne peut advenir, tandis que celle-là ne présuppose et engendre librement la liberté. »

³ *Ibid.*, p. 99 : « Toute transcendance dissoute, la dialectique "actualiste" identifie le devenir de la réalité à l'histoire du penser - entendons le penser concret, le penser actuellement nôtre (...). Il s'ensuit que toute prévision est impossible parce qu'elle supposerait une impossible objectivation de la *dialettica del pensare* (...) La société est l'acte d'un sujet pensant qui pose son objet et se renverse à partir de cet objet pour se poser à nouveau : elle n'est que le résultat de l'activité humaine, moment de l'acte pur. Gentile élimine du même mouvement la possibilité de la prévision et la matérialité d'une objectivité séparée mettant à leur place l'identité de l'acte et de la pensée, de l'histoire et de la philosophie. »

inconcevable. C'est pourquoi Tronti peut réinscrire la relecture actualiste dans le prolongement de la critique crocéenne de la philosophie en ramenant ces deux pensées, pourtant opposées, à une même origine commune¹ : à la suite des *Essais* de Labriola, la mise en orbite de la pensée de Marx autour de la dialectique hégélienne n'a fait que ressusciter (sous des formes certes opposées) des conceptions idéalistes de l'histoire de même nature que celles que Marx a pourtant cherché à disqualifier définitivement. S'il n'est guère contestable, contrairement à ce que peuvent laisser entendre certains passages de l'article de 1959, que les critiques de Croce et de Gentile n'ont pas réhabilité la pensée de Hegel mais, en se servant de celle-ci, tantôt une perspective tantôt néo-kantienne (le « système des distincts »), tantôt une approche métaphysique de l'histoire (l'actualisme de Gentile)², elles n'en expriment pas moins la prétention commune (tout en récusant les vieilles conceptions téléologiques de l'histoire) de repenser l'historicité du social depuis la même perspective contemplative que celle des philosophies idéalistes et, comme elles, de réaffirmer l'Etat comme horizon indépassable du politique. En désarticulant le rapport qui, dans la philosophie labriolienne de la praxis, unit encore pratique et théorie, ces conceptions ne pouvaient qu'aboutir, en effet, à reformuler l'autonomie substantielle de la forme-Etat : ainsi, en assimilant la politique à la synthèse créatrice entre les poussées égoïstes, vitales et utilitaires des besoins à l'œuvre dans l'Economie et les valeurs universelles de l'Ethique, le « système des distincts » de Croce fait ressortir l'autonomie irréductible de l'Etat (seul à pouvoir assurer leur médiation réciproque)³, tandis que, chez Gentile, l'expression achevée, devenue « pour-soi », de l'Acte pur se confond avec la volonté irrésistible d'un pouvoir étatique illimité qui concrétise la liberté absolue de ce Sujet-total qu'est la société⁴. L'identification totale de la politique avec

¹ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 145 : « Voilà le sens du retour (gentilien) à Hegel. La contradiction est dépassée en surmontant l'un des termes de la contradiction : elle est *dépassée* mais non pas *résolue*. Elle est assumée comme *contenu* de la dialectique et en subit le sort : celui d'être un faux mouvement associé à un renversement mystificateur de la réalité. La réalité, l'objectivité de la pensée se trouvent dans la pensée elle-même, comme des conséquences de sa nature propre. Mais à cela s'ajoute la concrétude *pratique* qu'acquiert l'acte même de penser. Penser c'est faire. "Dans la praxis se trouve le germe de l'acte pur". »

² Nous avons voulu établir, plus précisément, que Croce et Gentile se « servirent » de Hegel pour déconstruire systématiquement la pensée de Marx : ce n'est pas tant la pensée de Hegel que la réception de la pensée de Marx a contribué à réhabiliter en Italie, mais c'est Hegel qui a permis de dissoudre celle-ci tantôt dans une conception néo-kantienne (Croce) tantôt dans une conception fichtéenne (Croce) de l'histoire.

³ Voir A. Tosei, *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 97 : « Dire que la politique est cette "technique" qui, par la médiation de l'économie et de l'usage réglé des passions, réalise la possibilité d'une actualisation des idéaux éthiques, ce n'est nullement ôter à la politique son autonomie. Elle ne se confond pas, en effet, avec l'éthique, dont elle demeure une expression limitée par ce qui fait sa base : le "vital" des intérêts économiques. »

⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 101 : chez Gentile, le dépassement du libéralisme n'est pas cherché « sur le terrain de la société civile mais sur celui de la loi, elle-même comprise comme intériorisation de la volonté supérieure du maître-supérieure parce que "vraie" et vraie parce qu'"intérieure" » ; *ibid.*, p. 102, citant Gentile : « "l'Etat est un absolu face auquel les individus et les groupes sont le relatif". »

l'Etat (tantôt selon une variante libérale -« liberismo »- tantôt sous une forme autoritaire-fasciste) est donc le point ultime de la « neutralisation » des *Essais* qui, au contraire, ouvrent une perspective d'autodétermination collective (praxis explicite) alternative à la forme-Etat¹. Faute de mesurer les conséquences du rapprochement entre Marx et Hegel, les *Essais* de Labriola ont donc eu pour conséquence de rétablir pleinement, en contribuant à les dépouiller de leurs aspects les plus contestables, les présupposés fondamentaux de l'idéalisme : si la définition du matérialisme historique comme « philosophie de la praxis » a le mérite d'invalider les interprétations positivistes de la pensée de Marx, elle a aussi conduit (une fois retrouvé « derrière l'apparence scientifique de la nouvelle pensée, le corps pesant de la vieille métaphysique ») à ramener la réflexion « là où l'avait laissée la grande tradition de la philosophie classique allemande »².

II-1-5 Conclusion : opérarisme et gramscisme (premier aperçu)

Conscient d'une telle déconstruction, Gramsci a certes compris la nécessité de revenir aux intuitions fondamentales de Labriola afin de réhabiliter, contre les conceptions de l'Etat de Croce et Gentile, les aspects politiquement les plus révolutionnaires de la pensée de Marx³. Mais, en soutenant que l'historicisme est l'expression achevée de l'idéalisme (la vérité mise en lumière et ignorée par celui-ci)⁴, son projet ne pouvait que se réinscrire, à son tour, dans la continuité d'une perspective ruineuse : comme l'indique Tronti, « Gramsci s'est rendu compte qu'en Italie, le problème du marxisme s'est étroitement confondu avec celui de l'idéalisme. Des liens très étroits se sont noués entre ces deux pensées, chacune d'entre elles ayant accordé des concessions à l'autre au point que se sont mélangées des questions importantes. Il s'est

¹ Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, op. cit., p. 189 : « C'est dans le passage de la critique de la pensée subjective, qui examine les choses du dehors et s'imagine pouvoir les corriger elle-même, à l'intelligence de l'autocritique que la société exerce sur elle-même dans l'immanence de son propre processus, c'est en cela seulement que consiste la *dialectique de l'histoire*, que Marx et Engels, dans la mesure où ils étaient matérialistes, tirèrent de l'idéalisme de Hegel. »

² Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 155.

³ *Ibid.*, p. 156 ; voir aussi A. Tosel, *Marx en italiennes*, op. cit., p. 105 : « Il ne s'agira pas pour Gramsci d'un simple "retour à Marx", mais plutôt de retrouver Marx, ou même de le trouver comme s'il ne l'avait jamais été (sinon partiellement par Labriola) puis de "repartir" de Marx. ». Voir sur ce point A. Gramsci, *Cahiers de prison*, Cahier 10, §31, p.75 et Cahier 11, §70, p.301 : « En réalité Labriola affirmant que la philosophie de la *praxis* est indépendante de tout autre courant philosophique, qu'elle est auto-suffisante, est le seul qui ait cherché à construire scientifiquement la philosophie de la *praxis*. ».

⁴ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 157 : Pour Gramsci, l'origine de la conception matérialiste de l'histoire réside « dans l'idéalisme, ou plutôt dans l'historicisme, qui est la "vérité" de l'idéalisme. Vérité dont ce dernier a eu l'intuition, mais n'a pas comprise, qu'il sous-entendait mais qu'il n'a pas accompli ; qu'il a découverte pour aussitôt la recouvrir (...). La tâche de la nouvelle philosophie est de rendre à la lumière la vérité qui était celle de l'idéalisme. » ; puis citant Gramsci (*ibid.*, p. 157-158) : « "La philosophie de la praxis comme couronnement est résultat de toute l'histoire antérieure. De la critique de l'hégélianisme sont nés l'idéalisme moderne et la philosophie de la praxis. L'immanentisme hégélien devient historicisme, mais il s'agit d'un historicisme et d'un humanisme absolus. »

donc trouvé dans la situation de devoir redécouvrir le marxisme à *travers* le prisme de la pensée idéaliste. La voie qui, de Croce-Gentile, doit reconduire à Labriola, est – pour lui - identique à la voie qui, de Hegel, a conduit à Marx ; à l'image de la pensée de Marx qui fut la réforme et le dépassement de la pensée de Hegel, la philosophie moderne de la praxis est la réforme et le dépassement de l'idéalisme moderne. »¹. La réhabilitation gramscienne de la praxis, selon Tronti, ne s'est pas tant faite contre Hegel que contre les conceptions néo-idéalistes de Croce et Gentile accusées, en déconstruisant systématiquement la dialectique (d'abord opposée à la conception matérialiste dont elle révélerait la contradiction intrinsèque puis critiquée en tant que telle), d'avoir rendu la pensée hégélienne toujours plus abstraite et, simultanément, de l'avoir remplacée par des conceptions de l'histoire toujours plus éloignées de l'historicisme à laquelle la pensée de Marx s'identifie constitutivement² : contre les conceptions de Croce et Gentile, le retour à Labriola aurait donc été, aussi, un retour à la pensée de Hegel, sans laquelle ne peut s'accomplir le renversement de l'idéalisme en une philosophie identifiée réellement et concrètement à l'histoire réelle (historicisme absolu).³

Alors que Croce et Gentile se sont servis de la dialectique pour renvoyer la pensée de Marx à ses propres contradictions (avant de faire valoir, contre la dialectique, un autre horizon conceptuel, tantôt néo-kantien, tantôt fichtéen), la réhabilitation gramscienne de la praxis se trouve au contraire liée à la dialectique, les concepts de « bloc historique » et de « catharsis » réinscrivant le schéma topique de la *Préface* de 1859 ainsi que l'identité hégélienne des contraires (entre liberté et nécessité, subjectivité et objectivité) dans un horizon radicalement historiciste⁴ permettant de renvoyer à leurs propres limites aussi bien l'actualisme (puisqu'en substituant à « l'acte pur » de la métaphysique gentilienne « l'acte impur », conceptuellement déterminé, de la « catharsis », Gramsci a réinstallé la praxis sur le sol terrestre, mondain, des luttes réelles, là où Gentile ne pouvait plus que l'appréhender dans l'élément informe de la

¹ *Ibid.*, p. 158.

² *Ibid.*, p. 158 : « Il reste aussi à voir si le mouvement qui va de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, s'il ne s'est pas apparenté à une réforme "réactionnaire". N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait ? N'ont-ils pas supprimé la partie la plus réaliste et la plus historiciste de sa pensée ? Et n'est-ce pas de cette partie seule que s'est inspirée la philosophie de la praxis au point d'apparaître, en un certain sens, comme la réforme et le dépassement de celle-ci ? »

³ Tel est le sens de la phrase fameuse de Gramsci selon laquelle le prolétariat doit être considéré comme l'héritier unique de la philosophie allemande classique : voir M. Tronti, *Ibid.*, p. 159.

⁴ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 10*, *op. cit.*, p. 55 : « Les structures et les superstructures forment un bloc historique et l'ensemble discordant des superstructures sont le reflet de l'ensemble des rapports de production. » ; une fois admis le concept de bloc historique ainsi que l'idée, formulée par Engels, selon laquelle les hommes prennent conscience des conflits qui se produisent dans le monde économique sur le terrain des idéologies, la catharsis peut être définie comme « le passage du moment purement économique (ou égoïstico-passionnel) au moment éthico-politique : l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes » qui signifie aussi « le passage de "l'objectif au subjectif" et de la nécessité à la liberté. » (*Ibid.*, p.50).

puissance indéterminée d'une subjectivité vide¹) et l'abstraction du « système des distincts » (en opposant au formalisme abstrait des « genres suprêmes » les abstractions déterminées d'où réfléchir le procès historiquement déterminé d'« élévation dialectique » de l'infrastructure dans la superstructure c'est-à-dire le mouvement immanent, éventuellement révolutionnaire, de conversion des intérêts économique-corporatifs d'une classe déterminée en volonté éthico-politique – hégémonie - au lieu de l'inscrire a priori dans le cadre, même renouvelé, de la distinction classique entre société civile et Etat pour réduire la politique à l'action de ce dernier²). Néanmoins, l'objectif consistant à déterminer la philosophie du marxisme pour le distinguer définitivement de l'idéalisme (sans revenir au positivisme) ne pouvait aboutir, parce que le retour gramscien à Marx (via Labriola) ne pouvait, dans le contexte italien de la réception de sa pensée, que renverser mécaniquement les conceptions idéalistes de la praxis (Gentile et Labriola) en réhabilitant une méthode, la dialectique, empruntée à la plus idéaliste des pensées et qui, comme l'ont justement souligné Croce et Gentile, ne peut être appliquée à un autre contenu (le rapport infrastructure/superstructures redéfini comme « bloc historique ») sans réinvestir en celui-ci les propriétés qui valaient pour celle-là : « En substance je veux dire ceci : qu'il ne suffit pas de *renverser* la *praxis* des idéalistes pour comprendre correctement l'histoire ; tout comme il ne suffit pas de *renverser* la *dialectique* de Hegel pour retrouver le sens réel du mouvement de l'histoire. Il ne suffit pas de *remplir* la *praxis* pour rendre l'histoire *réelle* ; tout comme il ne suffit pas de *concrétiser* la dialectique pour restituer au réel son historicité propre. »³

Gramsci aurait ainsi commis l'erreur de croire que la réhabilitation de Marx passait par la reconnaissance du caractère pleinement philosophique de sa pensée, c'est-à-dire par la réconciliation entre méthode génétique et méthode dialectique (là où Croce et Gentile, en partant de la même problématique, ont sacrifié l'un des deux termes)⁴ : Gramsci a cru

¹ *Ibid.*, Cahier 11, p.287 : « Que signifie en ce sens le terme de "monisme" ? Son sens n'est ni le sens matérialiste, ni le sens idéaliste, mais celui de l'identité des contraires dans l'acte historique concret (...) Philosophie de l'acte (praxis, développement), non cependant de l'acte "pur" mais de l'acte "impur", réel au sens le plus profane et mondain du terme. »

² Comme l'indique A. Tosel (*Marx en italiennes, op. cit.*, p. 130), « La dialectique des distincts, en effet, ne sépare économie et politique, société civile et société politique, que parce que c'est là le moyen pour l'Etat de filtrer toute poussée hégémonique des masses. »

³ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », p. 160.

⁴ Gramsci est ainsi resté prisonnier d'une problématique (celle de la signification philosophique de la pensée de Marx et, en particulier, de la fonction de la dialectique dans la critique matérialiste de l'histoire) qui a eu pour conséquence de retrouver, sans la dépasser, l'antinomie exploitée par Croce et Gentile. Si A. Tosel montre comment le retour à Marx et à l'historicité radicale de la philosophie de la praxis, chez Gramsci, s'est accompli en « jouant » tantôt Croce contre Gentile (pour contester la conception simpliste de l'Etat qui est la sienne et faire valoir la nécessité de complexifier, de désétatiser la définition de la société comme tout organique, de ne pas confondre hégémonie et dictature, etc.), tantôt Gentile contre Croce (pour mettre en lumière la puissance effectivement révolutionnaire de la praxis et relativiser ainsi la portée du « système des distincts » qui ne fait

renverser l'hégélianisme en le prolongeant alors qu'il n'a fait que le prolonger en pensant le renverser¹. Il n'en reste pas moins, cependant, que la portée exacte de la critique adressée par Tronti à Gramsci ne sera véritablement dégagée qu'ultérieurement, qu'une fois étudiée la méthode compositionniste qui a donné corps au projet de reconduire les transformations objectives du capital à « l'histoire interne de la classe ouvrière » mais aussi, et plus fondamentalement, lorsque les présupposés dellavolpiens de l'article de 1959 (qui se conclut, notamment, par l'injonction de définir le marxisme non plus philosophiquement mais comme science²) pourront trouver leur détermination exacte, le passage de la définition du marxisme comme « simple » science (dans l'article de 1959), à la définition du *Capital* comme « science ouvrière du capital » (dans *Ouvriers et capital*) supposant en effet que soient dégagées les implications positives de cette critique de la dialectique, à travers la relecture (inspirée précisément par della Volpe) de l'*Einleitung* et des *Grundrisse* qui, en fondant la signification exacte de la critique politique de la valeur à laquelle l'opéraïsme identifie la pensée de Marx, permettra de nuancer (sans la contester) la critique excessive adressée à Gramsci dans l'article de 1959 (et indirectement aussi, dans les deux premières hypothèses de relecture) et de faire ressortir l'influence importante (mais inavouée) des *Quaderni* dans la genèse de l'opéraïsme. Il apparaîtra alors que la critique adressée à Gramsci par le jeune disciple de della Volpe qu'était alors Tronti devra également être réévaluée à la lumière du tournant opéraïste de sa pensée, au début des années soixante : en effet, si le cycle insurrectionnel de l'ouvrier-masse des usines fordistes (ainsi que la critique de la rationalisation, développée, dès les débuts des *Quaderni Rossi*, par Panzieri) ont achevé d'invalider les analyses contenues notamment dans le Cahier 22 (où Gramsci croyait discerner, à partir de la rationalisation taylorienne-fordiste, les contours d'une nouvelle « catharsis » révolutionnaire), la réhabilitation gramscienne de la praxis et plus précisément la perspective, esquissée par ce dernier, d'une « catharsis » post-fordiste qui naîtrait directement dans l'infrastructure, ont incontestablement contribué (quoique de manière souterraine) à opérer la jonction entre le marxisme comme « simple science » et le marxisme comme « science ouvrière du capital », entre les thèses

qu'occulter le problème posé par l'hégémonie), Tronti en tire une conclusion symétriquement opposée : ce n'est qu'en admettant que la dialectique ne peut être « réutilisée » sans revenir à l'idéalisme absolu que le noyau vivant de la pensée de Marx pourra être dégagé.

¹ Voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi », *op. cit.*, p. 158 : « Ici réside pourtant, chez Gramsci, le nœud théorique propre à la philosophie de la praxis qui, en prolongeant l'hégélianisme, le renverse; ou plutôt, et ce n'est pas la même chose, qui en le renversant, le prolonge. »

² *Ibid.*, p. 161 : « Et aujourd'hui nous nous trouvons à formuler le même problème : l'exigence d'un marxisme qui soit aussi éloigné de la *philosophie de la praxis* que du *matérialisme dialectique* ; qui ne se réduise pas à une méthodologie purement technique du savoir et de l'agit humain, et qui ne prétende pas aboutir en soi à une métaphysique totale et définitive ; un marxisme qui se pose, simplement, comme science. »

« méthodologiques » de della Volpe (basées sur la critique de la dialectique mais politiquement inconsistantes) et la relecture ouvriériste de Marx (qui prolonge la critique dellavolpienne de la dialectique en réhabilitant l'horizon praxéologique entrevu, précisément, dans les *Quaderni*). C'est pourquoi la signification exacte de la critique de Gramsci développée dans l'article de 1959 ne pourra être précisée qu'au terme d'un long détour, auquel doit s'en ajouter préalablement un autre (sur lequel se refermera cette première section) : en effet, la portée de la critique trontienne des philosophies de la praxis ne peut être saisie à sa juste mesure sans être confrontée, au-delà du contexte italien de la réception de Marx, à la critique sartrienne de la raison dialectique qui constitue la tentative la plus aboutie (mais aussi la plus aporétique) de faire de la dialectique la loi immanente de la praxis. C'est pourquoi, bien que le projet sartrien ait été complètement étranger au contexte dans lequel le projet opéraïste a vu le jour, son examen n'en représente pas moins une étape nécessaire pour mesurer la portée de la critique trontienne de la dialectique : c'est à partir de celui-ci que les thèses de della Volpe qui ont inspiré la relecture opéraïste de Marx pourront véritablement faire sens. La référence à Sartre, enfin, sera particulièrement décisive pour éclairer, en retour, les limites auxquelles s'est heurté le projet opéraïste (puis post-opéraïste de Negri) visant à repenser le procès totalisateur propre à la subjectivation révolutionnaire (constitutif des transformations objectives du capital) en dehors des schèmes de la dialectique.

II-2 L'échec du projet sartrien

II-2-1 La dialectique de l'histoire

II-2-2-1 Limites de la raison analytique

La *Critique de la raison dialectique*, qui représente la tentative la plus poussée pour identifier, à partir de Marx, la praxis et la dialectique, trouve sa place dans notre réflexion dans la mesure où elle contredit frontalement les présupposés de la relecture opéraïste de Marx exposés dans la critique trontienne des philosophies de la praxis. Si, une fois « satellisée » autour de la dialectique hégélienne, la pensée de Marx, selon Tronti, s'est trouvée réduite au rang de faire-valoir de l'idéalisme, la *Critique*, au contraire, veut montrer que ce n'est qu'en redéfinissant correctement (à partir des principes de la philosophie existentialiste) l'identité fondamentale entre la méthode dialectique et la philosophie de la praxis que le matérialisme historique peut être prémuni de toute dérive idéaliste ou positiviste¹. Dans cette perspective, les moments fondamentaux de l'introduction de la *Critique (Questions de méthode)*² fixent les principales articulations de cette thèse, en montrant d'abord la supériorité de la Raison dialectique sur la Raison analytique (constitutive, en particulier, du positivisme économique) puis en distinguant un usage légitime (matérialiste-existentialiste) d'un usage illégitime de la méthode dialectique (celui de l'idéalisme hégélien mais aussi du « matérialisme transcendantal » d'Engels) pour établir, enfin, à partir de la « bonne » dialectique, l'intelligibilité intégrale de l'histoire dégagée par la philosophie marxiste de la praxis³. Repensée à travers le prisme de la conception existentialiste de la liberté (censée servir de garde-fou contre toute clôture en Système de la pensée), une conception matérialiste de l'histoire doit ainsi aboutir, non à la disqualification de la dialectique ni à une représentation hypostasiée de l'histoire, mais à l'idée que la dialectique est absolument coextensive à l'Histoire en tant qu'unification en cours, détotaillée, des praxis : ce n'est qu'une fois admis et établi le bien fondé de cette thèse fondamentale que le marxisme pourra être considéré comme la connaissance achevée de l'histoire. En s'opposant aussi à la critique trontienne, directement inspirée par della Volpe, des philosophies de la praxis, le projet sartrien permet

¹ Voir J.P Sartre, « *Questions de méthode* » dans *Critique de la raison dialectique, Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*, Editions Gallimard (« Bibliothèque de philosophie »), Paris, 1985, p.129 : « La notion même de praxis et celle de dialectique- inséparablement liées- sont en contradiction avec l'idée intellectualiste d'un savoir (...). A partir de cette carence- qui tient à l'évènement et non aux principes mêmes de la doctrine - l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour - fût-ce à titre d'expérience - le déchiffrement dialectique de l'histoire.» NB : les références ultérieures au premier tome de la *Critique* seront simplement indiquées à l'aide du titre de l'ouvrage, sans autre précision.

² *Ibid.*, p. 135-192

³ *Ibid.*, p. 74-76

ainsi d'approfondir, en le mettant à l'épreuve, l'examen de la relecture opéràiste à laquelle il oppose effectivement l'idée que la critique de l'économie politique classique et, plus encore, de Hegel ne doit nullement conduire (prolongement opéràiste des thèses de della Volpe), à poser l'antinomie absolue entre la praxis et la dialectique¹. Si pour della Volpe, le « cercle de cercles » propre à la dialectique et à la substantification des catégories de pensée qui lui est associée a été définitivement dépassé par l'*Einleitung* de 1857 qui, en lui substituant l'idée d'un « mouvement en spirale » entre induction (abstraction déterminée) et déduction (concret de pensée), aurait permis de comprendre scientifiquement l'histoire réelle dans sa contingence irréductible, la contradiction dialectique, pour Sartre, est immanente au mouvement totalisateur, ouvert mais aussi translucide et pleinement nécessaire de l'Histoire. De sorte que, si l'idée d'un « mouvement en spirale » subsiste dans la *Critique*, ce n'est plus pour opposer à la dialectique (et à la conception *idéologique*, universelle et abstraite de la totalité qui lui est propre), la méthode *scientifique* des abstractions déterminées (et encore moins une science ouvrière du capital)² mais, au contraire, pour faire ressortir une autre définition de la praxis, pensée à travers le mouvement dialectique d'approfondissement réciproque entre la subjectivité et l'objectivité, la liberté (du pour- soi) et la nécessité (notamment des structures pratico-inertes qui émanent de celle-ci)³. Indirectement, la critique sartrienne éclaire donc d'un jour nouveau l'évaluation portée par Tronti sur la réception de la pensée de Marx en Italie et les critiques ravageuses dont elle a fait l'objet : alors qu'elles illustrent, pour ce dernier, l'impossibilité d'articuler la praxis à la dialectique, la critique sartrienne de la raison dialectique montre que c'est pour ne pas avoir défini la praxis comme *intrinsèquement* dialectique que le marxisme s'est doublement compromis, tantôt avec le positivisme, tantôt

¹ Nous reviendrons plus précisément, à la suite de cette relecture critique du projet sartrien, sur l'influence que la pensée de della Volpe (et notamment son interprétation de l'*Einleitung*) a exercée (via la critique trontienne des philosophies de la praxis) sur l'opéraïsme et, plus particulièrement, sur l'importance accordée aux *Grundrisse* repensés comme moment fondateur de la critique *politique* de la valeur fondée par Marx.

² Méthode qui s'oppose point par point à la dialectique : en effet, si les « abstractions déterminées » procèdent empiriquement du concret-réel (non au sens où l'entend l'empirisme vulgaire en faisant des concepts l'effet d'une généralisation hasardeuse, passive des faits et de leur répétition mais comme « fait-hypothèse » au sens galiléen du terme), le travail proprement déductif et autonome de la pensée retrouve le réel comme « concret de pensée », comme une « riche totalité de multiples déterminations et relations » aussi bien irréductible au réel-concret (qui n'est qu'un point de départ et non encore un résultat) qu'à l'inclusion dialectique du réel dans la pensée (hypostase).

³ Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 154 : « En un certain sens, par conséquent, l'homme subit la dialectique comme une puissance ennemie, en un autre sens *il la fait* ; et si la Raison Dialectique doit être la Raison de l'Histoire, il faut que cette contradiction soit elle-même vécue dialectiquement ; cela signifie que l'homme subit la dialectique en tant qu'il la fait et qu'il la fait en tant qu'il la subit. »

avec les conceptions idéalistes de l'histoire¹. Contre la représentation appauvrie, analytique, du positivisme (vers laquelle revient la *Logica*) et contre les philosophies idéalistes de l'histoire, seule la méthode dialectique peut, sans renoncer à l'idée d'en restituer l'intelligibilité plénière, penser la nouveauté radicale que la praxis humaine introduit dans le réel².

La praxis ne permet donc pas, à elle seule, de distinguer la pensée de Marx qui, en effet, se caractérise aussi par le projet de dégager l'intelligibilité plénière de l'histoire *réelle* : c'est en ce sens que le matérialisme historique ne peut être pensé séparément de la dialectique, seule méthode capable de restituer l'intelligibilité intégrale de son objet en tant qu'identification immanente, en mouvement, d'une forme et d'un contenu³. Comme le rappelle Sartre, la dialectique n'est pas, en effet, une méthode qui s'imposerait a priori (ou a posteriori) sur un objet séparé et extérieur telle une loi figée de production et d'intelligibilité des phénomènes : elle est, au contraire, coextensive à « son » objet qui, saisi comme autodéveloppement déterminé, libre et nécessaire, unifie progressivement réalité et pensée, liberté et nécessité⁴. En recomposant ainsi la nécessité de son objet à partir de son propre développement, la dialectique n'est donc pas seulement compatible avec la tâche de penser l'histoire comme procès en cours⁵ : elle s'impose également comme incomparablement supérieure à la Raison analytique, condamnée à dégager, sous forme de lois, la nécessité des rapports purement factuels entre phénomènes sans jamais pouvoir restituer la nécessité interne et dynamique qui les produisent⁶. Ainsi, en figeant les dynamiques historiques en états de fait gouvernés par des lois transcendantes qui, *a priori*, structureraient le champ social-historique, le positivisme économique se condamne à occulter la dynamique interne qui permettrait d'expliquer comment cet état de fait finit par produire la réalisation nécessaire de ces lois et, plus

¹ Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 142 : « L'originalité de Marx, c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire *est en cours*, que l'Être *reste irréductible au Savoir* et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'Être et dans le Savoir*. »

² *Ibid.*, p.173 : « Autrement dit, si la Raison dialectique existe, il faut qu'elle se définisse comme l'intelligibilité absolue d'une nouveauté irréductible *en tant* que celle-ci est une irréductible nouveauté. »

³ *Ibid.*, p.140 : « ... la dialectique est une méthode *et* un mouvement dans l'objet ; elle se fonde, chez le dialecticien, sur une affirmation de base concernant à la fois la structure du réel et celle de notre *praxis* : nous affirmons tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est *lui-même* dialectique et que ces deux dialectiques n'en font qu'une. »

⁴ *Ibid.*, p.140 : « La raison dialectique n'est ni raison constituante ni raison constituée, elle est la Raison se constituant dans le monde et par lui en dissolvant en elle toutes les raisons constituées pour en constituer de nouvelles qu'elle dépasse et dissout à son tour. »

⁵ *Ibid.*, p.151 : « Si quelque chose comme une Raison dialectique existe, elle se découvre - et se fonde - dans et par la *praxis* humaine, à des hommes situés dans une certaine société, à un certain moment de son développement. »

⁶ *Ibid.*, p.150 : « De fait, la science n'a pas à *rendre raison* des faits qu'elle découvre : elle établit irréfutablement leur existence et leurs relations avec d'autres faits. »

précisément, le procès dialectique par lequel la nécessité libre, apparemment dispersive, des praxis individuelles se renverse en libre nécessité totalisante (en praxis pétrifiées, rongées par les contre-finalités d'une matière ouvrée apparemment ensorcelée qui, de ce fait, les rend effectivement prévisibles)¹. A cet égard, l'exemple historique, étudié par Sartre, de la « faim de l'or » qui se propagea dans l'Espagne du XVI^{ème} siècle (à la suite des découvertes des mines d'or au Pérou) explique parfaitement, outre l'origine et les limites de la représentation positiviste et analytique du réel, pourquoi la Raison analytique ne peut qu'être réintégrée dans cette rationalité plus large et rigoureuse qu'est la dialectique, elle-même repensée comme coextensive à l'unification détotaillée des praxis. Pour la raison positive, en effet, un tel processus reconduit à certains mécanismes immuables qui relèvent d'une nécessité objective idéalement dissociable du développement historique immanent et totalisateur qui les produit et qui, seul, pourtant, peut le rendre pleinement intelligible (non plus comme état donné mais comme séparation réalisée)² : en posant comme une loi a priori que la richesse réelle est inversement proportionnelle à la quantité de numéraire accumulée, elle déduit d'un état de fait donné, où le numéraire se met brutalement à affluer, l'idée que chacun est mécaniquement conduit à dépenser au plus vite l'or dont il dispose avant que la valeur réelle de ses encaisses ne s'érode, accélérant le processus général de dévalorisation et contribuant ainsi à réaliser une loi qui semble unifier du dehors des praxis individuelles complètement atomisées³. Les praxis individuelles apparaissent donc comme les relais passifs et réifiés d'une pure nécessité extérieure, comme si le « pullulement dispersif » des conduites individuelles (accélération des importations, fuite de l'or hors des frontières, dépenses militaires etc.) était unifié du dehors, par une loi inconditionnée alors que celle-ci n'est que l'effet immanent d'un processus d'extériorisation (chacun en se débarrassant de son numéraire dévalorise la valeur réelle des encaisses détenues par les autres) de praxis intérieurement liées (chacun, en s'empressant de dépenser au plus vite son numéraire, agit comme tous les autres) et passivement unifiées par

¹ *Ibid.*, p. 393 : « La vraie différence entre la molécule physique et la molécule sociale, c'est que la première est un élément pur et simple de la dispersion numérique, tandis que la seconde n'est facteur de dispersion que dans la mesure où elle est d'abord facteur d'unité. La molécule humaine ne demeure pas dans la multiplicité : elle organise par son action cette multiplicité en unité synthétique (c'est le marché comme but et condition de son activité). La dispersion intervient *au second degré* : il y a multiplicité non de simples molécules isolées mais d'*unifications déjà réalisées* pratiquement (et parfois même consciemment) de la multiplicité purement physique (...) Et le marché n'est pas l'unité synthétique d'une multiplicité mais la multiplication dispersive et réelle de sa propre unité. »

² *Ibid.*, p. 284 : « Celui-ci (l'augmentation du stock d'or) a triplé au cours du XVI^{ème} siècle et l'unité monétaire a perdu les deux tiers de sa valeur. Bref, il s'agit d'une part d'un lien mécanique. Mais d'autre part il y a action dialectique du tout sur les parties. »

³ *Ibid.*, p. 283 : « C'est l'inertie même qui, *confondue avec l'altérité*, devient le principe synthétique et produit des forces nouvelles. Mais ces forces sont négatives : l'or prend "une vie propre", intermédiaire entre la praxis réelle (dont elle affirme le pouvoir unificateur et la négativité) et la simple succession des phénomènes physiques (dont elle réaffirme la dispersion en extériorité). »

la matière ouvrée qui, en tant que praxis matérialisée, consacre ainsi le renversement dialectique de la libre nécessité (celle de la praxis libre saisie au niveau du pour-soi néantisant) en nécessité libre (en praxis socialisée et rongée par une nécessité en apparence transcendante)¹. Une conception soucieuse de restituer exhaustivement l'intelligibilité de l'histoire ne peut donc qu'envelopper dialectiquement (*aufhebung*) les lois quantitatives des économistes et, en révélant leur abstraction, les reconduire au processus immanent et historique par lequel l'humanisation de la matière (la pièce frappée, etc.) détourne, dévie les praxis de leur projet initial en leur imposant des contre-finalités qui finissent par s'imposer à elles comme un destin². Dissociées du procès totalisateur qui les enveloppe, les lois positives de la Raison analytique ne donnent à penser qu'une nécessité sans nécessité, subsumant un contenu historique singulier sous une forme logique (la loi purement quantitative de la dévalorisation) sans que puisse être déterminée la nécessité du rapport unissant celle-ci au cas historique qu'elle subsume. En réfléchissant l'atomisation des praxis comme une donnée objective et non comme le résultat d'un développement immanent d'extériorisation, médié par la matière ouvrée, des rapports internes entre consciences où l'objectivation de chaque praxis se trouve modifiée du dehors par le pouvoir inerte de l'objectivation des autres, la Raison analytique réintroduit ainsi une contingence totale entre la forme et le contenu, entre l'universel et le particulier. La matière ouvrée, en effet, ne s'impose comme nécessité aliénante que dans la mesure où, d'abord, les praxis (par le travail) se totalisent *librement* en la transformant : ce n'est qu'une fois retotalisées par la matière ouvrée (afflux de l'or) que s'imposent les contre-finalités de celle-ci (extériorisation des praxis) sans que les synthèses consciencielles ne cessent pour autant de relier, *en intériorité*, ces mêmes praxis³ (sous forme de rapports de négation interne, d'auto-enveloppement indéfini où chaque pour-soi est à la fois synthèse régulée et synthèse régulatrice)⁴. Chaque praxis est alors conduite à agir comme

¹ *Ibid.*, p. 289 : « Les pratiques matérialisées, coulées dans l'extériorité des choses, imposent un destin commun à des hommes qui s'ignorent et, tout à la fois, reflètent et renforcent par leur être même la séparation des individus. En un mot, l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers l'homme sous forme d'atomisation : c'est l'Autre qui produit les fuites de l'or. »

² *Ibid.*, p. 289 : « L'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme. Les significations comme impénétrabilité passive deviennent dans l'univers humain les remplaçantes de l'homme : il leur délègue ses pouvoirs (...) Mais cela signifie en outre que ces objets pesants et inertes sont situés au fond d'une communauté dont les liens sont *pour une part* des liens d'intériorité. C'est par cette intériorité qu'un élément matériel peut modifier à distance un autre élément matériel (...) Mais par cette modification même, il contribue à briser le lien d'intériorité qui unit les hommes entre eux. »

³ Telle est l'origine de la sérialité c'est-à-dire de la médiation par laquelle les hommes se constituent par rapport à la praxis comme Autres : « l'intériorité synthétique du groupe au travail est sparsée par l'extériorité réciproque des individus en tant que celle-ci constitue leur séparation matérielle » (*Ibid.*, p. 282)

⁴ *Ibid.*, p. 218 : « En ce sens élémentaire, l'individu repasse du subjectif à l'objectif (...) en réalisant son *objectivité humaine* comme unité de toutes les négations qui le relient par l'intérieur à l'intérieur des autres et de son projet et de son projet comme unification positive de ces mêmes négations. Impossible *d'exister au milieu*

autre que soi (chacun s'empresse de dépenser le surplus de métaux précieux dont il dispose) et, en même temps, comme *autre que toutes les autres* (chacun dépense au plus vite, avant les autres et avant que la valeur de l'or ne se dévalorise), réalisant ainsi une unité de fuite où chacun s'impuissante en impuissantant les autres (chacun en agissant comme autre que soi se soumet à l'Autre de tous les autres) c'est-à-dire accomplit, en la devançant, une fin que chacun voulait éviter (la dévalorisation généralisée). C'est donc à partir des rapports internes entre consciences que la transsubstantiation de la matière et le renversement immanent de la libre nécessité (de la libre projectualité existentielle du pour-soi) en nécessité libre (rapports d'altérité) peut être pensée, l'ensorcellement apparent de la matière n'étant que le résultat d'un processus d'extériorisation et non l'indice d'une unification extérieure de conduites intrinsèquement atomisées¹. C'est en ce sens qu'une critique authentiquement matérialiste de l'économie politique implique la Raison dialectique : non parce qu'elle reconduirait les lois quantitatives de l'économie à leur détermination ultime en mettant en lumière la contradiction purement objective entre les rapports sociaux et l'essor des forces productives² mais, au contraire, parce qu'elle seule peut transpercer la fétichisation des rapports sociaux en la pensant, précisément, comme l'extériorisation nécessaire, sous la loi de l'Autre, des rapports de négations internes entre les consciences, c'est-à-dire comme synthèse irréductiblement historique entre subjectivité et objectivité³. Enfin, coextensive à l'histoire en cours, la dialectique n'en restitue la nécessité plénière que dans la mesure où elle accède aussi à l'intelligibilité de l'altération des lois analytico-économiques (la praxis commune pouvant infléchir, dans certaines circonstances, le procès de totalisation passive des praxis et détruire la sérialité qui, autrement, la divise de l'intérieur), alors que, condamnée à ramener le nouveau à l'ancien, la Raison analytique ne peut faire valoir le caractère prétendument immuable de ses lois qu'à un niveau extrême d'abstraction, là où elles se trouvent précisément dissociées de la matière historique concrète qui permettrait de les rendre pleinement

des hommes sans qu'ils deviennent objets pour moi et pour eux par moi, sans que je sois objet pour eux, sans que par eux ma subjectivité prenne sa réalité objective comme intériorisation de mon objectivité humaine. »

¹ *Ibid.*, p. 290 : « Ainsi la matière ouvrée nous reflète notre activité comme inertie et notre inertie comme activité, notre intériorité au groupe comme extériorité, notre extériorité comme détermination d'intériorité ; en elle le vivant se transforme en mécanique et le mécanique se hausse jusqu'à une sorte de vie parasitaire... »

² Cette loi, en effet, n'est dialectique qu'en apparence en ce qu'elle reconduit la contradiction entre forces productives et rapports sociaux à une loi inexplicée (celle de l'essor des forces productives, étendue à l'histoire universelle).

³ Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 289 : « De ce point de vue, on peut accepter, à la fois la prescription de Durkheim : "Traiter les faits sociaux comme des choses" et la réponse de Weber et des contemporains : "les faits sociaux ne sont pas des choses". Ou, si l'on préfère, les faits sociaux sont des choses dans la mesure où *toutes les choses*, directement ou indirectement, sont des faits sociaux. »

intelligibles et qui, en s'altérant sous l'effet de l'action des hommes, finit à terme par les invalider¹.

A rebours de la voie suivie par della Volpe (puis par les opéraïstes), la critique sartrienne de l'économie politique classique s'inscrit ainsi dans une critique de la Raison analytique dont la finalité est de faire ressortir, à *partir de la dialectique*, la portée explicative supérieure du matérialisme historique, seule philosophie à restituer une connaissance pleinement rationnelle et non dogmatique de l'histoire : ce n'est pas parce qu'elle est incapable d'accéder à la contingence irréductible de son objet mais parce qu'elle est incapable de la dépasser que la Raison analytique se trouve disqualifiée par la connaissance matérialiste de l'histoire. La Raison analytique, en effet, ne peut rendre raison des lois qu'elle découvre car, si elle établit la nécessité des relations entre les déterminations extérieures qu'elle met en rapport, elle ne peut déterminer la nécessité de ces lois, de ces rapports et de ces applications qui, ainsi, se trouvent « infectées de l'opacité du fait »² : la Raison analytique ne met en rapport, même sous sa forme la plus rigoureuse, que des faits avec d'autres faits, assimilant ainsi le Savoir à un processus dépourvu de nécessité interne, à une accumulation sans nécessité et, en dernière analyse, inexplicable³. Incapable de fournir les raisons de ces propres raisons, la Raison analytique présuppose donc, comme chez Kant, la nécessité de fait de l'expérience et ne fonde ses catégories que sur l'impossibilité que l'expérience ait lieu sans ces catégories, posant ainsi, à la base de ses constructions, une nécessité purement factuelle (le fait qu'une expérience ait lieu) c'est-à-dire un « jugement inintelligible ». Le rapport de la pensée à l'expérience ne pouvant être constitué par la raison, celle-ci ne peut devenir pour elle-même, autant que les lois régissant l'ordre des phénomènes, qu'un pur fait : « la raison devient un os »⁴. Rien ne permettant de déterminer si le mouvement de l'objet de pensée se règle sur le mouvement de la pensée ou sur celui de l'objet lui-même, si la connaissance relève d'une harmonie préétablie ou d'un pur empirisme, c'est-à-dire d'une contingence irréductible, c'est

¹ *Ibid.*, p. 173

² *Ibid.*, p. 160 : « Si (...) nous devons, comme l'a fait Kant pour la Raison positiviste, fonder nos catégories dialectiques sur l'impossibilité que l'expérience ait lieu sans ces catégories, nous atteindrions, certes, la nécessité mais nous infecterions cette nécessité de l'opacité du fait. Dire, en effet : "si quelque chose comme l'expérience doit avoir lieu, il faut que l'esprit humain puisse unifier la diversité sensible par certains jugements synthétiques", c'est, malgré tout, faire reposer l'édifice critique sur ce jugement inintelligible (jugement de fait) : "or l'expérience a lieu". »

³ Ainsi, par exemple, les découvertes de la physique moderne n'expriment qu'un « processus d'unification perpétuelle d'un divers toujours plus réel qui ne dégage de lui-même aucune rationalité » : ce processus saisi comme tel « n'est ni une connaissance, ni un postulat, ni un a priori kantien : c'est l'action elle-même qui s'affirme dans l'entreprise, dans l'éclairage du champ et dans l'unification des moyens par la fin » (J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 139)

⁴ *Ibid.*, p. 151

à une factualité indépassable que la raison formelle et scientifique se trouve réduite¹. D'où la supériorité de la Raison dialectique qui, au contraire, identifie l'objet et le processus de connaissance en un seul et même mouvement et réintègre la nécessité sans nécessité des catégories et des lois de la raison analytique dans une processualité unique et différenciée qui restitue tout à la fois la nécessité de l'objet et celle de la pensée en révélant le mouvement de l'Être comme étant le processus même du Savoir (et vice-versa). Sans la dialectique, la connaissance en général serait condamnée à l'éclatement et à la dispersion et le matérialisme historique, en particulier, réduit à n'être qu'un « canon empirique d'interprétation »². C'est en ce sens que la *Critique* affronte bien plus directement que ne le fait Labriola dans ses *Essais* (où la dialectique n'est qu'une simple méthode formelle d'exposition subordonnée à une méthode génétique distincte et séparée³) la tension, condensée par la praxis, entre dialectique et histoire que les critiques idéalistes de Marx, en Italie, ont systématiquement exploitées (ainsi que Tronti dans sa critique des philosophies de la praxis) : en effet, ce sont les deux termes de l'antinomie (présumée) léguée par Labriola que Sartre unit pour montrer que la praxis ne peut être pensée sans la méthode héritée de Hegel et, inversement, que la nécessité translucide de l'histoire, loin de se réduire à quelques lois abstraites ou la clôture définitive de la pensée sur elle-même (conception dogmatique de l'histoire, pensée comme Système), ne peut être pleinement réfléchie qu'à la condition de revenir à l'idée fondamentale que ce sont les hommes qui la font (praxis)⁴. Autrement dit, le matérialisme historique repose sur l'idée que l'histoire *réelle*, basée sur la liberté des hommes (praxis) ne peut être rendue intégralement intelligible⁵ qu'à la condition de faire sienne une forme de rationalité qui, pourtant, suppose l'identité absolue entre Être et Savoir : le matérialisme historique prétend restituer, au moyen de la dialectique, l'intelligibilité totale de l'Histoire tout en affirmant

¹ *Ibid.*, p. 144

² *Ibid.*, p. 206 : « La Raison dialectique comprend en elle la Raison analytique comme la totalité comprend la pluralité. »

³ Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op.cit.*, p. 148-149 : « Notre doctrine ne prétend pas être la *vision intellectuelle* d'un grand *plan* ou d'un *dessein*, mais elle est seulement une *méthode* de recherche et de conception. Ce n'est pas au hasard que Marx parlait de sa découverte comme d'un *fil conducteur*. »

⁴ Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 184 : « Si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui *nous* totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la *praxis* totalisante que nous sommes ; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité indissoluble du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté, quoique, à chaque moment, cette liaison se présente sous des formes différentes. De toute manière, si ma vie, en s'approfondissant, devient l'Histoire, elle doit se découvrir elle-même au fond de son libre développement comme rigoureuse nécessité du processus historique, pour se retrouver plus profondément encore comme la liberté de cette nécessité et enfin comme nécessité de la liberté. »

⁵ *Ibid.*, p. 157 : la dialectique est à la fois « totale translucidité (elle n'est que nous-mêmes) » et « indépassable rigueur (elle est l'unité de tout ce qui nous conditionne) ».

(contre l'idéalisme hégélien) la totale indétermination de la Vérité (praxis)¹. Sans que le contenu (historique) ne se perde dans le mouvement autonomisé de la pensée (Système), l'histoire serait intrinsèquement dialectique, intégralement intelligible². Or, d'après Sartre, il n'y a là qu'une apparence d'antinomie qui peut être dépassée une fois la méthode dialectique détachée de l'Esprit absolu et rendue coextensive à la praxis libre des hommes ou, pour le dire autrement, au procès *détotalisé* de totalisation qu'est l'histoire réelle³. C'est donc la praxis rapportée à sa dimension la plus existentielle, c'est-à-dire, plus précisément, à la néantisation du pour-soi ainsi qu'aux rapports de négations internes constitutifs, au niveau le plus abstrait et le plus commun, des réseaux intersubjectifs fondant les différents ensembles pratiques, qui fixerait la ligne de partage entre l'usage légitime et l'usage illégitime de la dialectique, entre une conception idéaliste de la dialectique (dominée par l'hypostase de ce schème purement régulateur et imaginaire qu'est la totalité) et un « nominalisme dialectique »⁴ c'est-à-dire un « matérialisme du dedans » qui fait de la dialectique le mouvement même de la praxis, l'expression d'une totalisation irréductiblement singulière et historique.

A la base de sa reconstruction critique, Sartre pose donc paradoxalement ce qui, en tant qu'antinomie présumée de la pensée de Marx, a représenté (du moins selon Tronti) le fil conducteur des critiques « idéalistes » de Marx. Pourtant, si la dialectique est l'expression achevée de la raison, comment pourrait-elle être rapportée à la praxis qui suppose au contraire l'irréductibilité de l'histoire à la pensée (ou pour reprendre l'expression de della Volpe, de l'instance de la Matière par rapport à l'instance de la Raison) : comment concevoir la dialectique autrement que sous une forme dogmatique, celle du Système et de la totalité achevée ?⁵ Comme le remarque Sartre, la dialectique, chez Hegel, ne devient rationnelle qu'au terme de l'histoire, qu'une fois établie l'impossibilité que de nouvelles figures puissent dépasser l'ultime moment du Système, qu'une fois identifiées, ainsi, l'Histoire et la Vérité : la

¹ *Ibid.*, p. 138 : « Mais surtout, le matérialisme historique a ce caractère paradoxal d'être à la fois la seule Vérité de l'Histoire et une totale *indétermination* de la Vérité. »

² *Ibid.*, p. 142 : « L'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'histoire est *en cours*, que *l'Être reste irréductible au Savoir*, et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'Être et dans le Savoir*. »

³ *Ibid.*, p. 155-156 : « La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. » ; le collectif, c'est-à-dire l'horizon indépassable de la socialité ne peut être défini, quel que soit le degré d'aliénation des praxis qui le composent, comme totalité : « Pour nous, la réalité de l'objet collectif repose sur la *réurrence* ; elle manifeste que la totalisation n'est jamais achevée et que la totalité n'existe au mieux qu'à titre de *totalité détotaillée*. » (*Ibid.*, p.67)

⁴ *Ibid.*, p. 156

⁵ *Ibid.*, p. 143 : « Nous avons vu que l'apodicticité de la connaissance dialectique impliquait chez Hegel l'identité de l'*Être*, du *Faire* et du *Savoir*. Or Marx commence par poser que l'existence matérielle est irréductible à la connaissance, que la *praxis* déborde le *Savoir* de toute son efficacité réelle. Il va de soi que cette position est la nôtre. Mais elle suscite de réelles difficultés. »

liberté propre au dépassement de chaque figure spirituelle se révèle alors comme autodépassement, libre venue à soi d'une nécessité absolument rationnelle¹. La dialectique n'est donc pleinement rationnelle que dans la mesure où elle juge l'histoire au passé², où elle établit la clôture indépassable de l'histoire à travers la réconciliation entre la pensée et son Autre (clôture qui est tout autant ce à partir de quoi l'histoire peut être jugée que le terme du mouvement qui fonde la méthode). Inhérente au mouvement même de l'Histoire, la dialectique hégélienne fait ainsi du Savoir de Soi le Savoir de l'Autre et inversement: loin de reconnaître l'indétermination de la Vérité (historicisme), elle suppose au contraire son absolue détermination c'est-à-dire la clôture définitive de l'Histoire sans laquelle la conscience ne peut retourner au commencement de son Savoir pour le laisser se reconstituer en elle, pour le reconstituer pour elle-même comme absolue nécessité de chaque moment et de leur enchaînement, venue à soi d'une totalité concrète. La dialectique ne fait donc sens qu'en abolissant la dualité entre l'être et la connaissance (entre raison et réel), qu'en rapportant le réel et les formes de la connaissance dans un même processus de transformation réciproque où la raison, cessant d'être le législateur contingent du réel, s'affirme d'une transformation perpétuellement totale qui ne subit sa loi (en tant que raison constituée) que dans la mesure où elle la connaît (raison constituante) et qui n'est reconnue dans le développement du Savoir qu'autant qu'elle est subie dans l'Être³. C'est pourquoi la dialectique semble ne pouvoir être assimilée qu'à une conception moniste de l'histoire. Or, pour Sartre, la méthode dialectique ne conduit pas fatalement à hypostasier les catégories de pensée: l'histoire réelle, au contraire, ne devient intelligible qu'une fois la dialectique réfléchie comme immanente au mouvement totalisateur et détotalisé des praxis⁴. Loin d'être résolue par la « désatellisation » radicale de la pensée de Marx hors du champ de la pensée hégélienne, l'aporie qui, en Italie, à partir des *Essais* de Labriola, a finalement abouti à l'opéraïsme, suppose non pas que soit menée une révolution copernicienne mais une critique « kantienne » de la dialectique pour

¹ *Ibid.*, p. 143-144 : « Mais si la pensée n'est plus le Tout, elle assistera à son propre développement comme à une succession empirique de moments et cette expérience lui livrera le vécu comme contingence et non comme nécessité. Se saisirait-elle elle-même comme processus dialectique, elle ne pourrait consigner sa découverte que sous la forme d'un simple fait. »

² *Ibid.*, p. 141 : « La supériorité du dogmatisme hégélien - à condition qu'on y croie - réside précisément dans ce que nous en rejetons aujourd'hui : dans son idéalisme. Chez lui, la dialectique n'a pas besoin de faire ses preuves. D'abord il s'est placé, croit-il, au commencement de la fin de l'Histoire, c'est-à-dire à cet instant de Vérité qu'est la mort. Il est temps de juger puisque rien ne viendra *ensuite* remettre en question la philosophie et son jugement. L'évolution historique réclame le Jugement Dernier puisqu'elle s'achève en celui qui en sera le philosophe. Ainsi la totalisation est faite : reste à tirer le trait. »

³ *Ibid.*, p. 142

⁴ *Ibid.*, p. 163 : « À partir de là, l'intelligibilité de la Raison dialectique peut être aisément établie : elle n'est rien d'autre que le mouvement même de la totalisation (...) Ainsi, c'est à l'intérieur d'une unification en cours (et qui a déjà défini les limites de son champ) et là seulement, qu'une détermination peut être dite négation et que la négation d'une négation doit nécessairement être une affirmation. »

distinguer les conceptions qui transforment la dialectique en Dieu caché de l'Histoire de la dialectique réellement immanente à l'histoire qui, en pensant d'abord la contradiction comme le *résultat* des praxis (et non comme le moteur d'un *processus* abstrait), retrouve la dynamique ouverte et intégralement intelligible de l'Histoire réelle¹. Il faut donc examiner si la dialectique peut, en tant que méthode rationnelle par excellence, effectivement dégager la nécessité intégrale du mouvement totalisateur de l'histoire sans reconduire à la clôture du Système. Comment, autrement dit, conserver la rationalité propre à la méthode dialectique sans faire, comme chez Hegel, de la forme l'âme du contenu et du mouvement de l'histoire le mouvement autonomisé de la pensée : comment articuler l'idée d'une intelligibilité plénière de l'Histoire et l'indétermination totale de la Vérité ? Comme le montre l'échec de la reformulation engelsienne de la méthode dialectique, il est vain de prétendre conserver la Raison dialectique contre le Système en se contentant de l'abstraire du mouvement réel qui l'engendre ou, pour le dire autrement, de disloquer l'unité processuelle qui la caractérise et, ainsi, de ramener la dialectique dans le giron de la Raison analytique en la réduisant à quelques lois universelles applicables extérieurement aux phénomènes (loi du renversement de la quantité en qualité et inversement, loi de l'interpénétration des contraires, loi de la négation de la négation). En ce qu'elle ne sépare la pensée et le réel que pour les réunir en « extériorité », la forme s'imposant désormais, sans nécessité, à son contenu, la naturalisation engelsienne de la dialectique reconduit en effet à une conception aussi hypostasiée que la dialectique hégélienne, à cette différence près qu'en la figeant hors du procès d'où elle tire sa rationalité, elle la transforme en une Raison incapable de fournir ses raisons². Elle ne peut donc opposer à l'idéalisme hégélien qu'un « matérialisme transcendantal » (ou un « matérialisme dialectique du dehors » c'est-à-dire une variante d'idéalisme³) qui fait de l'évènement historique le résidu contingent de lois universelles incompréhensibles⁴. La référence à Engels précise donc le problème fondamental de méthode posé par Sartre : une refonte matérialiste de la dialectique ne peut faire sens, en effet, qu'à la condition de pouvoir

¹ *Ibid.*, p. 155 : « Avant d'être un *moteur*, la contradiction est un résultat et la dialectique sur le plan ontologique apparaît comme le seul type de rapport que des individus situés et constitués de certaine façon peuvent établir entre-eux au nom même de leur constitution. »

² *Ibid.*, p. 148 : « Du coup nous avons affaire à un système d'idées contemplé par une conscience pure, *qui leur a déjà constitué leur loi* tout en étant parfaitement incapable de fonder cet oukase (...). C'est ce qui fait que le matérialisme en soi ne s'oppose pas au matérialisme. Bien au contraire : il y a un idéalisme matérialiste qui n'est au fond qu'un discours sur l'idée de matière ; son opposé véritable, c'est le matérialisme réaliste, pensée d'un homme *situé* dans ce monde, traversé par toutes les forces cosmiques et qui parle de l'univers matériel comme de ce qui se révèle peu à peu à travers une *praxis* en "situation". »

³ *Ibid.*, p. 146 : « Nous nommerons dans cet essai cet essai gigantesque-et avorté, comme on verra - pour laisser le monde se dévoiler de lui-même et *à personne* : le matérialisme dialectique du *dehors* ou transcendantal. »

⁴ *Ibid.* p. 151 : « la rationalité n'est que cela : une loi indépassable et universelle, donc une pure et simple irrationalité ».

penser, à partir de la dialectique, l'intelligibilité plénière de la praxis (monisme), en tant qu'expression de l'indétermination de l'Histoire (dualisme). Elle doit, autrement dit, disloquer l'unité absolue entre Être et Savoir sans renoncer pourtant à l'identité processuelle entre liberté et nécessité par laquelle la rationalité plénière de la méthode (et du réel) vient à soi¹. Il faut donc que ce processus soit tout à la fois un mouvement dans l'objet réel et un mouvement dans la pensée, sans qu'une telle identité vienne à signifier l'inclusion du réel dans la pensée (sans quoi l'idée même de praxis perdrait toute consistance). Or, précisément, la praxis historique des hommes libres étant le moteur même de la dialectique et la dialectique étant la nécessité de l'histoire en cours, la Raison dialectique doit pouvoir être repensée en des termes autres que ceux de l'idéalisme hégélien, en faisant que chaque forme de praxis, de la plus abstraite (le besoin individuel) à la plus concrète (le collectif pratico-inerte), de la plus aliénante (l'être de classe) à la plus libératrice (groupe en fusion), mette en lumière autant de totalisations dialectiques (pleinement intelligibles) détotalisées (irréductiblement historiques). Mais le problème ne devient ainsi que plus radical : comment la praxis peut-elle à la fois affirmer l'irréductibilité de l'histoire réelle et, en tant que processus dialectique, sa totale intelligibilité ? Comment le processus dialectique peut-il se dédoubler en un mouvement dans la pensée et un mouvement dans le réel sans rétablir l'identité « dogmatique » entre réel et pensée, celle du Système et de la totalité hégélienne² ? Le rapprochement entre la relecture sartrienne et la critique dellavolpienne puis opérante de la dialectique ne pourra faire sens qu'une fois explicitées les implications de la refonte méthodologique proposée par Sartre.

II-2-1-2 La Raison dialectique, loi de constitution du social-historique

Dès « Questions de méthode », Sartre s'appuie sur un passage fameux du *18 brumaire* qui, faisant directement écho à la troisième des *thèses sur Feuerbach*, montre tout à la fois l'irréductibilité de la liberté humaine dans l'histoire (praxis) et le processus dialectique qui anime celle-ci³. En effet (et c'est en ce sens que la dialectique chez Marx ne peut être

¹ *Ibid.*, p. 145 : « En un mot le monisme matérialiste a très heureusement supprimé le dualisme de la pensée et de l'Être au profit de l'Être total, donc saisi dans sa matérialité. Mais c'est pour rétablir à titre d'antinomie - au moins apparente - le dualisme de l'Être et de la Vérité. »

² Et inversement, si « l'être matériel, la *praxis* et la connaissance sont des réalités irréductibles, ne faut-il pas recourir à l'harmonie préétablie pour accorder leurs développements ? » (*Ibid.* p. 144) ; de même, « si la Connaissance (...) doit laisser l'Être se développer selon ses lois propres, comment éviter que les processus - quels qu'ils soient - ne se livrent comme *empiriques* ? » (*Ibid.*, p. 144)

³ Voir K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1963, p.13 : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. » ; voir *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p.73

assimilée à la conception hégélienne), la transformation réciproque des hommes et des circonstances, de la liberté et de la nécessité, de la subjectivité et de l'objectivité révèle, non moins que l'intelligibilité plénière de l'histoire, l'irréductibilité de la liberté humaine : « les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles extérieures (...) mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures »¹. En ce qu'elle exprime le rapport à la fois indépassable et ouvert entre la liberté des hommes (qui ne cesse de transcender le donné) et les circonstances extérieures qui, transformées par l'action des hommes, retiennent et dévient celle-ci, la dialectique, chez Marx, met donc en lumière la forme concrète de toute dynamique historique, irréductible aux lois abstraites de la Raison analytique (impuissantes à saisir la nouveauté dans l'histoire), mais aussi à l'idée d'une totalité en voie de réconciliation. Reliée à la praxis, la conception de la dialectique qui ressort de ce passage renvoie donc à une totalisation en cours que rien ne peut refermer de sorte que, si les conditions existent, donnent une direction et une réalité matérielle aux changements historiques, « si l'homme est le produit de son produit », seul « le mouvement de la praxis humaine les dépasse en les conservant »² au point que même les structures les plus figées ne définissent son champ d'action que dans la mesure où il ne cesse de les dépasser constamment³ : la praxis est le passage de l'objectif à l'objectif par « intériorisation », c'est-à-dire par libre dépassement et la dialectique l'intériorisation pratique de l'objectivité et l'objectivation d'une liberté irréductible.

C'est donc la citation du *18 brumaire* ainsi que la troisième thèse sur Feuerbach à laquelle elle ramène (et non, comme le soutient della Volpe, la transposition de le rationalisme empiriste de Galilée à l'histoire que constituerait la méthode des abstractions déterminées exposée dans l'*Einleitung*) qui concrétiseraient le dépassement matérialiste de la dialectique hégélienne : l'image du « mouvement en spirale » qui, chez della Volpe, met en lumière, contre la méthode dialectique (« cercle de cercles »), l'irréductibilité de l'instance de la Matière par rapport à celle de la Raison, se trouve ainsi reprise par Sartre qui, en lui opposant le mouvement dialectique ouvert, *pratique* et pleinement intelligible que serait la praxis humaine⁴, met aussi en question la réhabilitation opératoire de la praxis. Ce n'est que par la dialectique que la nouveauté historique constitutive de la praxis peut être rendue pleinement intelligible car elle

¹ Voir J.P Sartre, « *Questions de méthode* » dans *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 73

² *Ibid.*, p. 74

³ *Ibid.*, p. 80 : « Ainsi le subjectif retient en soi l'objectif qu'il nie et qu'il dépasse vers une objectivité nouvelle ; et cette nouvelle objectivité, à titre d'*objectivation*, extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée. »

⁴ *Ibid.*, p. 86 : « ... une vie se déroule en spirales : elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité. »

seule peut boucler le moment régressif, analytique, de la pensée (qui ramène le nouveau à l'ancien, la praxis aux circonstances « objectives », aux étapes antérieures et aux significations héritées) et le moment progressif, synthétique (le sens que la conscience, librement, attribue à celles-ci pour les transcender¹), restituant ainsi l'unité immanente, processuelle, reliant chacun d'entre-eux². L'unité dialectique entre liberté et nécessité n'est donc pas nécessairement le résultat du mouvement autonomisé de la pensée pas plus que la forme dialectique de la praxis n'est forcément réductible à l'acte contingent et irrationnel d'un Sujet total (comme le prétend la relecture actualiste) : elle seule peut restituer, au contraire, l'intelligibilité plénière d'une praxis en cours, la progression tout à la fois rationnelle et radicalement singulière d'un projet³ et, en bouclant le moment analytique- régressif et le moment synthétique progressif, donner à la méthode dialectique (ainsi définie comme méthode heuristique, logique immanente du sens) la forme d'une spirale en mouvement et non d'un « cercle de cercles ». Repensée comme « mouvement de va-et-vient » entre l'objectivation d'un projet irréductiblement libre et l'intériorisation de l'extériorité objective, la dialectique dévoilerait ainsi l'unité indissoluble, en chaque praxis, de la nécessité et de la liberté⁴. C'est pourquoi, sans revenir à la Raison analytique (que réhabilite della Volpe) qui, tout à la fois, se heurte à la contingence des états de choses dont la nécessité intrinsèque lui échappe et occulte l'historicité non réductible du social en la figeant dans des lois abstraites et vides, la dialectique peut rendre pleinement intelligible la nouveauté dans l'histoire⁵ : c'est pour avoir extirpé la dialectique de la praxis, et non pour ne pas l'avoir répudiée purement et simplement, que le marxisme, en se condamnant à schématiser l'histoire sous la forme de tendances et de contradictions fétichisées (au lieu de comprendre que la contradiction et la dialectique ne viennent à l'être que par cette libre nécessité, chaque fois singulière, qu'est la

¹ Même la plus profonde des aliénations ne saurait en effet réduire l'homme à une chose car, sitôt admise l'idée que l'homme est pour-soi (néantisation de l'être), toute situation n'est qu'en tant que dépassée comme projet (ce projet fût-il l'expression d'une liberté complètement rongée par la nécessité pratico-inerte) : voir J.P Sartre, « *Questions de méthode* » dans *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 76 : « Ainsi l'aliénation peut modifier les *résultats* de l'action mais non sa réalité profonde. Nous refusons de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité. Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données. »

² *Ibid.*, p. 103 : « Notre méthode est euristique : elle nous apprend du neuf parce qu'elle est régressive et progressive tout à la fois. »

³ *Ibid.*, p. 114 : « c'est l'acte de l'individu qui révèle le secret de son conditionnement ».

⁴ *Ibid.*, p. 104 : « La méthode existentialiste (...) veut rester *euristique*. Elle n'aura d'autre moyen que le "va-et-vient" : elle déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie. Loin de chercher sur-le-champ à intégrer l'une à l'autre, elle les maintiendra séparées jusqu'à ce que l'enveloppement réciproque se fasse de lui-même et mette un terme provisoire à la recherche. »

⁵ *Ibid.*, p. 103 : « Notre méthode est euristique ; elle nous apprend du neuf parce qu'elle est régressive et progressive tout à la fois. »

praxis historique), s'est exposé au feu de la critique¹. La contradiction logique, en effet, peut être pensée comme *coextensive* à la praxis libre puisque, si les termes de la contradiction dépassée ne peuvent rendre compte ni du dépassement lui-même ni de la synthèse ultérieure (c'est le libre dépassement de la praxis, au contraire qui les éclaire et permet de les comprendre)², le dépassement dialectique du donné, inversement, n'est pas pour autant l'affirmation transparente d'une liberté absolue car, toujours-déjà objectivée, la praxis n'est transcendante qu'en étant transcendée, de sorte que la dialectique s'affirme de la praxis non comme une logique surplombant l'histoire mais en tant que celle-ci est, inséparablement, force transcendante et force transcendée, liberté de la nécessité et nécessité de la liberté³. Ainsi, la naissance du mouvement révolutionnaire de juillet 1789, longuement étudiée par Sartre, montre l'impossibilité de la penser comme l'effet d'une nécessité mécanique (l'effondrement inéluctable des structures féodales provoqué par l'essor des forces productives⁴) ou, à l'autre extrémité, comme l'affirmation d'une visée collective dont la signification, originairement univoque, aurait été contrariée voire dénaturée de manière contingente par les circonstances extérieures et inessentiels : la praxis révolutionnaire ne s'est librement constituée qu'en donnant jour à de nouvelles significations *inextricablement* transformées, déviées, capturées par les significations héritées et vieilles (par exemple le rétablissement des taxations⁵), faisant ainsi surgir d'incessantes contradictions qui inscrivent l'action des hommes dans un perpétuel processus dialectique de va-et-vient entre le niveau subjectif et le niveau objectif. Or, loin d'être chaotique, ce dernier, serré au plus près de son développement singulier, ferait ressortir la nécessité immanente des errances, des décalages et des contradictions qui l'animent, pour mettre ainsi en lumière, outre la singularité absolue de

¹ *Ibid.*, p. 103-104

² *Ibid.*, p. 114 : « La méthode dialectique (...) refuse de *réduire* ; elle fait la démarche inverse : elle dépasse en conservant ; mais les termes de la contradiction dépassée ne peuvent rendre compte ni du dépassement lui-même ni de la synthèse ultérieure : c'est celle-ci au contraire qui les éclaire et qui permet de les comprendre. »

³ *Ibid.*, p. 184 : « Et quand nous découvrirons - si elle doit avoir lieu - sous la translucidité de la libre *praxis* individuelle - le sous-sol rocheux de la nécessité, nous pourrions espérer que nous avons choisi la bonne voie. »

⁴ Voir J.P Sartre, « *Questions de méthode* » dans *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p.97 : « On considérera en un mot qu'il y a *résistance* de l'Histoire déjà vécue au schématisme *a priori* ; on comprendra que même cette Histoire faite et anecdotiquement connue doit être pour nous l'objet d'une expérience complète ; on reprochera au marxisme de la considérer comme l'objet mort et transparent d'un Savoir immuable. »

⁵ *Ibid.*, p. 94 : « Les sans-culottes réclament la taxation. Or, la taxation, c'est en même temps un souvenir et une anticipation. C'est une anticipation : les éléments les plus conscients exigent du gouvernement révolutionnaire qu'il sacrifie tout à l'édification et à la défense d'une république démocratique. La guerre conduit nécessairement au *dirigisme* : voilà, en un sens, ce qu'ils veulent dire. Mais cette réclamation neuve s'exprime à travers une signification vieillie qui la dévie vers une pratique de la monarchie détestée : taxation, minimum, contrôle des marchés, greniers d'abondance, tels étaient les moyens constamment utilisés au XVIIIème siècle pour combattre la famine. »

l'évènement, le caractère intégralement ouvert mais aussi intégralement déterminé de cette praxis¹.

S'il en est ainsi, c'est parce que (et ce point permettra d'éclairer l'origine du renversement accompli par Sartre par rapport aux thèses de della Volpe et de Tronti) la « méthode euristique » d'intelligibilité de l'histoire que Sartre met en avant peut être rapportée à la dialectique dans la mesure où la *négation interne*, en tant qu'objectivation de la liberté néantisante du pour soi, est le propre de toute praxis humaine. Si la dialectique hégélienne, qui transforme le réel et la pensée en déterminations purement relatives, en pôles réciproques d'une opposition inclusive révélant, dans l'Esprit, le caractère purement logique de l'histoire, se trouve contestée par le matérialisme qui, au contraire, repose sur l'idée de l'irréductibilité de l'histoire, Sartre n'en établit pas moins que la négation interne et la contradiction ne s'inscrivent nullement dans l'alternative dans laquelle della Volpe veut enfermer la dialectique en reléguant le schème de la contradiction au seul domaine de la pensée. Constitutive de la liberté néantisante du pour-soi, qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, la négation interne acquiert par la praxis (par laquelle s'objective cette liberté du pour-soi) une consistance ontologique². C'est pourquoi, s'il est incontestable que l'opposition-exclusive (*Realopposition*) règne dans le monde naturel, la négation interne, propre à l'homme, le distingue absolument³, de sorte que certaines régions de la matérialité, au premier rang desquelles la pratique humaine, sont *par structure* telles que la dialectique ne peut pas ne pas exister⁴. La distinction dellavolpienne est donc incomplète car, s'il est erroné de définir la tension entre forces physiques comme une négation réciproque et dialectique⁵, il n'en est pas moins impossible de penser la praxis humaine autrement que sous les traits d'une négation interne qui ramène à la dialectique : seul l'homme peut expérimenter subjectivement le réel comme contradiction parce qu'il est le seul à irréaliser l'être naturel c'est-à-dire à le réordonner synthétiquement et à le totaliser sous forme de projet, à partir de ce qui n'est pas

¹ *Ibid.*, p. 98 : « L'existentialisme réagit en affirmant la spécificité de l'évènement historique qu'il refuse de concevoir comme l'absurde juxtaposition d'un résidu contingent et d'une signification *a priori*. »

² Voir J.P Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Ed. Gallimard, collection « Tel », Paris, 1943, p. 110 : « La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. »

³ Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 197 : « C'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière »

⁴ *Ibid.*, p. 155

⁵ *Ibid.*, p. 198 : « Sans doute la matière passe d'un état à un autre. Cela veut dire qu'il y a changement. Mais un changement matériel n'est ni affirmation ni négation, il n'a pas *détruit* puisque rien n'était *construit*, il n'a pas *brisé des résistances* puisque les forces en présence ont donné tout simplement le résultat qu'elles devaient donner. Il serait pareillement absurde de déclarer que deux forces opposées et s'appliquant à une membrane se *nient* ou de dire qu'elles *collaborent* pour déterminer une certaine tension ; tout ce qu'on peut faire c'est d'utiliser l'*ordre négatif* pour distinguer une direction de l'autre. »

(dévoilement du champ perceptif et pratique par la fin, c'est-à-dire par le non-être futur)¹. Cette décompression d'être qu'est le pour-soi pose donc les bases d'une réhabilitation *ontologique* de la contradiction qui impose ainsi de repenser la thèse centrale de della Volpe² : contre la philosophie hégélienne qui dissout la praxis dans la venue à soi de l'Esprit, une conception proprement existentialiste de la dialectique doit pouvoir redéfinir l'histoire comme totalisation détotaillée des praxis de chaque pour-soi, sans non plus réduire, comme le fait della Volpe, la contradiction au rang de simple schématisation mentale du réel. Pourtant, le concept de néantisation ne suffit pas à lui seul à articuler rigoureusement la praxis et la contradiction dialectique³ : l'idée que la contradiction vient à l'être par le pour-soi (à partir de cette visée subjective qu'est le projet) ne permet pas encore de dépasser l'idée que la contradiction n'est qu'un schème mental ni de valider, par conséquent, l'idée qu'elle est effectivement immanente au mouvement totalisateur de l'histoire. Or, précisément, la contradiction dialectique s'affirme, à la jonction de l'organique et du psychique et sous sa forme la plus élémentaire et la plus abstraite, par le besoin en tant que ce dernier est, selon Sartre, la contradiction surmontée (*aufhebung*), la négation de cette première négation qu'est le manque⁴ : le besoin est donc le dépassement immanent d'une première contradiction interne à l'organisme qui, en devenant consciente de soi, déclenche une première praxis consistant à instrumentaliser l'environnement extérieur pour la surmonter en la déplaçant dans le rapport entre l'homme et la matière extérieure⁵. Dès l'affirmation du besoin, la praxis s'affirmerait donc comme un procès dialectique, comme le dépassement en cours d'une contradiction

¹ Voir J.P Sartre, *L'être et le néant, op.cit.*, p. 59 : « Pour que la totalité de l'être s'ordonne autour de nous en ustensiles, pour qu'elle se morcelle en complexes différenciés qui renvoient les uns aux autres et qui peuvent servir, il faut que la négation surgisse, non comme une chose parmi d'autres choses, mais comme une rubrique catégorielle présidant à l'ordonnance et à la répartition des grandes masses d'être en choses. Ainsi, la surrection de l'homme au milieu de l'être qui "l'investit" fait que se découvre un monde. Mais le moment essentiel et primordial de cette surrection, c'est la négation. »

² La thèse centrale de la *Logica*, en effet, est exacte et fautive à la fois : elle est exacte en ce qu'elle critique l'idée que les déterminations finies ne sont que de pures déterminations relatives qui, dans le mouvement de l'Esprit seulement, deviendraient réelles ; mais elle est fautive en ce qu'elle conduit à occulter l'idée que la négation interne a une consistance ontologique propre que l'identification abstraite du principe de non-contradiction (certes réhabilité sur d'autres bases que celles de la métaphysique aristotélicienne) et de la Matière, ne peut qu'occulter totalement.

³ La contradiction dialectique, comme liberté subie et nécessité voulue, ne vient à la praxis individuelle qu'avec le besoin et à la praxis socialisée par la rareté (sur laquelle nous nous attarderons plus longuement par la suite.)

⁴ *Ibid.*, p. 194 : « le besoin est négation de la négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver comme telle »

⁵ Le besoin, en effet, révèle que l'organisme, dans son être, dépend de l'être inorganisé : l'homme doit donc se choisir, utiliser certaines de ses propriétés physiques pour agir sur la matière et se la soumettre, tandis que, réciproquement, la satisfaction des besoins confère à la matière inorganique un statut quasiment biologique (métabolisme élargi) : voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 195 : « Le besoin institue la *première contradiction* puisque l'organique dépend dans son être, directement (oxygène) ou indirectement (nourritures), de l'être inorganisé et que, réciproquement, le contrôle des réactions impose à l'inorganique un statut biologique. »

réelle qui n'est réfléchi « mentalement » qu'en tant qu'elle surgit de l'organisme (en-deçà des synthèses consciencielles du pour-soi)¹.

C'est donc en montrant, dès le niveau le plus individuel-abstrait du besoin, que la dialectique est interne à la praxis en cours, que l'ontologie sartrienne conteste frontalement l'alternative qui, selon Tronti a condamné, en Italie, la pensée de Marx : pour Tronti (prolongeant les thèses de della Volpe), c'est pour ne pas avoir posé l'antinomie entre l'historicité de la praxis et la dialectique que le matérialisme historique se serait trouvé tantôt réduit au rang de simple canon empirique (Croce), tantôt déformé en métaphysique actualiste (Gentile). Or, à la lumière du projet sartrien, cette alternative (ou la praxis ou la dialectique) révèle non pas une opposition mais un présupposé commun aux critiques néo-idéalistes de Marx et à l'opéraïsme qui, en effet, s'accordent fondamentalement sur l'idée que la philosophie de la praxis (dualisme) ne peut être associée à la visée d'intelligibilité totale que la dialectique rend possible (monisme). Or, si Engels a déconstruit la dialectique « par le haut » en réduisant la dialectique à n'être plus qu'un ensemble de lois a priori, et si les lectures italiennes de Marx, à la suite de Labriola, ont (pour déconstruire ou pour réhabiliter sa pensée) ont déconstruit la dialectique « par le bas » en soutenant qu'elle ne pouvait qu'être antinomique avec cette connaissance absolument immanente de l'histoire (historicisme absolu) qu'est le matérialisme historique², aucune de ces tentatives n'est jamais parvenue à dégager une signification cohérente : d'où l'idée que la pensée de Marx n'a cessé d'être incomprise parce qu'elle enveloppe un rapport consubstantiel entre la praxis et la dialectique qui a été systématiquement ignoré³. Si différentes en apparence, ces deux orientations (les critiques idéalistes de Marx et l'opéraïsme) convergent donc vers une même limite que la critique sartrienne de la dialectique cherche précisément à surmonter en faisant de la dialectique la structure interne, absolument intelligible, de la praxis historique. A cet égard, le rapprochement entre l'interprétation sartrienne et celle de Gentile (qui fait reposer sa relecture de Marx sur la troisième des thèses sur Feuerbach) illustre au plus haut point la portée du renversement de perspective accompli par Sartre ainsi que la limite de la thèse soutenue par Tronti dans l'article de 1959.

¹ *Ibid.*, p. 194 : « Tout se découvre dans le besoin. C'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie. »

² Dans la mesure où la pensée ne peut réfléchir de manière immanente l'histoire qu'en devenant elle-même une activité historique.

³ D'autant que les interprétations (critiques ou non) de la « philosophie de la praxis » n'ont pas seulement déconstruit la conception matérialiste mais aussi, et tout autant, la méthode dialectique, tantôt assimilée au dogmatisme hégélien, tantôt au « matérialisme transcendantal » d'Engels, tantôt à un schème d'intelligibilité formel (Labriola) ou bien encore à une catharsis prolétarienne (Gramsci).

En effet, dans l'optique de Tronti, l'interprétation gentilienne de la troisième thèse, contre Labriola et Croce, identifie complètement la praxis et la dialectique¹. Les circonstances « objectives » n'étant pas considérées comme des conditions extérieures mais comme l'objectivation même de la praxis c'est-à-dire sa négation interne², Gentile fait apparaître la dialectique comme immanente à celle-ci et distingue ainsi le matérialisme historique de l'idéalisme hégélien aussi bien que du statut que lui assigne Labriola en la réduisant à n'être qu'une simple méthode d'exposition³: c'est en intériorisant, par la dialectique, le rapport de la praxis aux conditions objectives que la pensée accède à une historicité radicale que les conceptions héritées de l'histoire, au mieux, n'ont fait qu'entrevoir⁴. En soulignant l'importance de la troisième thèse sur Feuerbach qui, ainsi, poserait les bases d'une connaissance supérieure de l'histoire, l'interprétation de Gentile fait donc écho à celle de Sartre, pour qui le rapport entre la praxis et les conditions objectives, chez Marx, court-circuite également l'identité hégélienne entre Être et Savoir en faisant de la dialectique le mouvement même de la praxis. Pourtant, il est non moins évident que la relecture actualiste de Marx n'est nullement assimilable à la critique sartrienne de la dialectique : alors que celle-ci conserve la prétention de restituer la nécessité translucide de la praxis⁵, la troisième thèse, pour Gentile, congédie définitivement les prétentions de la dialectique, réduite à n'être plus que la forme extérieure d'une praxis absolument libre et indéterminée⁶. Si, pour Sartre, la liberté ne s'objective qu'en se dévoilant à la raison comme pleinement intelligible, pour Gentile, la nécessité historique n'est plus que l'expression de l'Acte pur, totalement

¹ Voir M. Tronti, « *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola* », *art.cit.* p. 144-145 et p. 154 ; voir aussi G. Gentile, *La philosophie de Marx, op.cit.*, p. 86 : « On a donc un retour à Hegel, en ce que l'on a encore une justification rationnelle du procès historique. » ; *Ibid.*, p. 131 : « Pour Marx et Feuerbach, nous l'avons vu, le principe de la réalité n'est pas l'idée, comme chez Hegel, mais bien l'objet sensible. Toutefois, Feuerbach n'avait pas appliqué à cet objet la dialectique propre à l'idée hégélienne : ce fut Marx qui la lui appliqua. ». Marx est demeuré un hégélien plus conséquent que Labriola ou que les partisans d'une lecture positiviste de sa pensée (critiqués pour avoir oublié que la dialectique, même renversée, ne peut faire sens qu'à partir de l'identité de l'absolu et du relatif, de la forme et du contenu et qu'elle ne peut donc pas, sans contradiction, être appliquée à une réalité présentée comme extérieurement).

² Voir G. Gentile, *La philosophie de Marx, op.cit.*, p. 85

³ *Ibid.*, p. 126

⁴ *Ibid.*, p. 80 : « Ainsi le concret succède-t-il à l'abstrait. L'objet, produit par l'activité humaine, mais fantasmé comme indépendant de l'homme, est remplacé par l'objet lié intrinsèquement à l'activité humaine et conduit à se développer selon un procès parallèle au procès de cette dernière. Commence alors le véritable réalisme. »

⁵ Voir J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 156 : « Il n'en reste pas moins que la dialectique n'est valable, en chacun des cas particuliers qui la recréent, que si elle apparaît chaque fois, dans l'expérience qui la redécouvre, comme nécessité ; elle n'est valable en outre que si elle nous donne la clé de l'aventure qui la manifeste, c'est-à-dire que si nous la saisissons comme l'intelligibilité du processus considéré. »

⁶ Voir G. Gentile, *La philosophie de Marx, op.cit.*, p. 77 : « L'objet est un produit du sujet, lequel, au fur et à mesure qu'il fait ou construit l'objet, se fait ou se construit lui-même ; les moments de la formation progressive du sujet correspondent aux différents moments de la formation progressive de l'objet (...). La racine, la cause permanente de ce développement réside dans l'activité, dans le faire du sujet qui se forme soi-même en formant l'objet : *crescit et concrescit...* »

indéterminé, qu'affirme selon lui la praxis, la nécessité se confondant avec la pure factualité sans raison de l'activité illimitée de la société transformée en totalité¹. De fait, la négation interne reliant la praxis aux conditions objectives n'enveloppe plus la réciprocité dialectique de la liberté et de la nécessité (rationnelle) mais l'irréductibilité de l'Acte subjectif à son être objectif (elle n'est pas signe de contradiction logique mais d'autodépassement illimité et radicalement ouvert) de sorte que, si la négation interne caractérisant le rapport entre la praxis et les circonstances extérieures semble, en première approximation, traduire le procès dynamique d'intégration dialectique du subjectif et de l'objectif, elle n'exprime plus, en réalité, que la liberté absolue du subjectif sur l'objectif et, par conséquent, la contingence absolue de l'histoire². Chez Gentile, la tension perpétuellement ouverte entre l'Acte et son être objectif (exprimant l'historicité radicale du social) n'est plus que l'auto-altération irrationnelle d'une liberté absolue qui ne se détermine que pour transcender toute détermination logique³. A la différence de Sartre qui cherche à articuler la thèse dualiste de l'historicité irréductible de la praxis avec la thèse moniste d'une intelligibilité plénière de l'histoire, Gentile n'affirme donc la réalité ontologique de la négation interne et l'historicité de la praxis que pour faire valoir le monisme absolu de la pensée de Marx⁴ et, plus précisément, l'irréductibilité métaphysique de l'Acte à « son » être objectif, de la liberté sur la nécessité, c'est-à-dire l'indétermination absolue du rapport entre forme et contenu, ainsi rendus extérieurs l'un à l'autre.

¹ En dépassant la théorie du « milieu » des matérialistes du XVIIIème et en réinvestissant l'Esprit hégélien dans la matière, Marx aurait tout à la fois reconduit la matière à l'activité originaire qui est la sienne (contre l'anthropologie naïve de Feuerbach), mais aussi invalidé la possibilité de réduire la société à quelque dualisme que ce soit, aussi bien qu'à l'idée selon laquelle celle-ci serait composée de monades isolées soumises à la pression du milieu extérieur (schéma stimulus-réponse des matérialistes classiques). C'est donc comme totalité organique que la société que Marx aurait redéfini le concept de société : voir G. Gentile, *La philosophie de Marx, op.cit.*, p. 86 : « La société cependant n'est plus divisée en deux parties, extérieures l'une à l'autre, chacune capable, à son gré, d'agir, justement ou injustement, sur l'autre, et de lui imposer arbitrairement le joug des circonstances, de l'éducation, des conditions de vie. La nécessité du rythme en ce tout organique qu'est la société, et qui peut aussi être nommé individu social, implique que les conditions faites par une partie de la société à l'autre, quand dans la société se dessinent deux parties opposées, soient engendrées du sein même de cette société, laquelle produira d'elle-même leur réconciliation en vertu de la même raison qui a présidé à leur engendrement. »

² Comme le souligne Tosel (voir *Marx en italiques, op.cit.*, p. 74), la relecture proposée par Gentile de la troisième thèse conduit à radicaliser la théorie idéaliste de la connaissance en ontologie et à comprendre l'ontologie, à son tour, comme une anthropologie subjective.

³ Voir A. Tosel, *Marx en italiques, op.cit.*, p. 73 : « Dans sa perspective, la critique de l'économie politique, la construction d'un concept d'histoire en sa complexité, les problèmes du récit historique et ceux de l'action politique sont comme volatilisés dans le creuset d'une "praxis" qui n'est que l'exacerbation de la synthèse *a priori* kantienne, activité pure sans extériorité. »

⁴ Voir G. Gentile, *La philosophie de Marx, op.cit.*, p. 81 : « L'erreur capitale de Feuerbach est de ne pas être conséquent avec lui-même ; d'introduire une dualité au sein même du matérialisme, qui est une philosophie essentiellement moniste, faute d'avoir su saisir le caractère productif de l'activité sensible, formatrice de toute réalité. »

Tosel, sur ce point, a remarquablement souligné la perspective anti-hégélienne qui a inspiré la lecture actualiste de la troisième thèse en faisant ressortir l'idée que, pour Gentile, la conception dogmatique de la dialectique ne peut être dépassée qu'à la condition de désarticuler ce qui, chez Hegel, unifie absolument l'Idée, en l'occurrence l'Acte (de pensée) et le contenu (l'Idée-objet), qu'en faisant de l'Acte (du Sujet) la réalité fondamentale, exclusive d'où procède (séparément) l'Idée-objet¹. D'où l'importance déterminante de la troisième thèse sur Feuerbach et du concept de praxis qui, pour la première fois, aurait concrétisé cette scission, les « circonstances » de la praxis n'étant ni un donné extérieur (un état des choses), ni l'ombre portée d'un processus logique autonomisé mais, en tant que « praxis renversée », l'expression d'une subjectivité qui, certes indissociable de son objectivation (la subjectivité n'étant pas reconduite à un substrat mais à un acte), n'en serait pas moins absolument déliée de l'infinité des déterminations objectives qu'elle pourrait se donner². Contrairement à ce que prétend Tronti, l'interprétation actualiste de la troisième thèse ne traduit donc pas tant le projet d'articuler autrement (et plus étroitement) la pensée de Marx à Hegel qu'il n'exprime une dislocation du rapport entre praxis et dialectique autrement plus poussée que dans les *Essais* de Labriola. Si, en effet, Labriola a redéfini la méthode dialectique comme méthode d'exposition visant à dégager *a posteriori* les tendances contradictoires du régime d'accumulation (pour éclairer l'action politique de la classe ouvrière)³, l'actualisme de Gentile, qui, en première approximation, semble réaffirmer le lien entre Marx et Hegel, n'aboutit qu'à le dissoudre pour ramener la nécessité historique à la contingence factuelle de la praxis et pour repenser son historicité intrinsèque comme le point de départ d'une métaphysique du devenir soustraite à toute détermination ainsi qu'à toute signification. Loin de réhabiliter la dialectique, la conception actualiste de la praxis conduit finalement à un double dépassement de Marx et de Hegel (et non à une déconstruction de Marx par Hegel) : c'est contre la dialectique qu'est réaffirmée l'historicité radicale de la praxis mais c'est aussi contre la praxis que Gentile substitue à la conception matérialiste une métaphysique nihiliste de la volonté de puissance (qui, paradoxalement, se renverse en positivisme absolu, « en pure apologie de l'existant »⁴). L'exemple de la conception actualiste

¹ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op.cit.*, p. 97-99

² Non seulement la praxis n'enveloppe aucune nécessité rationnelle mais, en outre, ne peut pas même faire l'objet de prévisions comme le supposait Labriola dans ses *Essais*.

³ D'où la critique que lui adresse Gentile : en extériorisant la dialectique du cours de l'histoire pour la réduire au rang de simple méthode d'exposition de la pensée tout en prétendant définir le matérialisme historique comme la philosophie immanente de l'histoire, Labriola se heurte à une contradiction que condense la formule (également exploitée, en un autre sens, par Sartre) selon laquelle la philosophie de la praxis est « la philosophie immanente aux choses sur lesquelles on réfléchit. » : voir G. Gentile, *La philosophie de Marx*, *op.cit.*, p. 126.

⁴ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op.cit.*, p. 103.

fragilise ainsi, plus qu'il ne la conforte, la thèse exposée dans l'article de 1959 et, par ses propres limites, conforte l'idée centrale de la critique sartrienne de la Raison dialectique : les critiques néo-idéalistes de Marx n'ont pas été la conséquence d'une référence persistante à la dialectique mais, au contraire, de l'incapacité des penseurs marxistes à dégager le rapport *interne* reliant la praxis et la dialectique. Paradoxalement, cette limite de la critique trontienne révèle en outre la continuité profonde reliant la relecture opéraïste de Marx aux philosophies « idéalistes » de la praxis¹ : C'est en raison de l'antinomie présumée entre la praxis et la dialectique que les *Essais* ont été récusés aussi bien par Gentile ou Croce que par della Volpe et Tronti qui, ainsi, *ont prolongé le présupposé fondamental des critiques idéalistes de Marx* afin de retourner, contre ces dernières et en faveur de Marx, la signification d'un présupposé qui, pourtant, n'a jamais été mis en question. D'où la nécessité d'examiner de manière plus approfondie le projet sartrien qui, s'attaquant à ce présupposé fondamental, entend montrer que la praxis ne peut exprimer la liberté irréductible des hommes qu'en dévoilant à la pensée l'intelligibilité totale du mouvement totalisateur de l'Histoire.

La pensée de Marx, selon Sartre, met donc en demeure de penser la dialectique comme raison immanente d'une histoire constituée et traversée par la liberté humaine², où l'homme ne fait l'histoire qu'en subissant la dialectique (comme sa loi) et ne subit la dialectique qu'en faisant librement histoire. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que le matérialisme historique est, non pas la clôture de la pensée sur elle-même, mais l'« l'Histoire prenant conscience de soi »³, c'est-à-dire la connaissance achevée de l'histoire réelle et non seulement, comme chez Labriola, la reconnaissance de son irréductibilité : c'est en pensant ensemble ces deux dimensions apparemment antinomiques (l'historicité de la praxis, l'intelligibilité intégrale de l'histoire) que la philosophie de la praxis peut non seulement échapper à la substantification

¹ Si la critique sartrienne a échoué à réconcilier la praxis et la dialectique (comme nous le verrons dans les pages suivantes, pour donner à la relecture opéraïste de Marx toute sa portée, par-delà le contexte italien mais aussi par-delà les approximations de la critique trontienne exposée en 1959), il n'en demeure pas moins que l'idée d'une continuité souterraine entre la critique trontienne et les critiques crocéenne ou gentilienne de Labriola est importante pour comprendre l'idéalisme latent que les thèses de Tronti sur la valeur (et, plus particulièrement, la seconde d'entre elles qui sera l'objet d'un examen détaillé en début de la troisième partie) n'ont jamais réussi à dépasser : la seconde thèse occupe précisément une place charnière en ce qu'elle manifeste à la fois l'incapacité, malgré le réalisme affiché par la définition de la classe ouvrière comme « rude race païenne », de proposer une alternative à la conception idéaliste du Sujet, mais aussi le point de départ de la pensée post-opéraïste de Negri, l'idée que la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste ne signifiant plus, dans son optique, la réhabilitation tacite d'une critique idéaliste de la valeur mais la différence ontologique (irréductible) entre la puissance active, constituante, totalisante et détotalisée, de la multitude et, d'autre part, le pouvoir pratico-inerte du capital en tant que « praxis renversée » réactive.

² Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 154 : « 3° "Les hommes font l'Histoire sur la base des conditions antérieures." Si cette affirmation est vraie, elle rejette définitivement le déterminisme de la Raison analytique comme méthode et règle de l'action humaine. La rationalité dialectique contenue déjà tout entière dans cette phrase doit se présenter comme l'unité dialectique et permanente de la nécessité et de la liberté. »

³ *Ibid.* p. 158.

hégélienne (et engelsienne) des catégories de pensée mais aussi à la dérive métaphysique d'un Gentile ou bien encore à la réduction historiographique à laquelle Croce, à l'autre extrémité, a ramené la pensée de Marx : « si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui nous totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la praxis totalisante que nous sommes »¹. C'est pourquoi, chez Sartre, le social ne renvoie plus à une totalité hypostasiée (à l'Esprit objectif hégélien ou au mode de production des marxistes) mais au procès immanent, en cours, d'unification des rapports de négation interne reliant les praxis et, inséparablement (sous la contrainte de rareté), leur retotalisation pratico-inerte par la matière ouverte². En effet, la refonte sartrienne extirpe hors de la matrice matérialiste la perspective eschatologique des conceptions idéalistes de l'histoire que les interprétations historicistes de Marx, après Hegel (et le jeune Marx), n'ont cessé de réactualiser³ : aucune métasynthèse, de fait, ne peut réduire l'historicité d'un champ social uniquement unifié par la « ronde tournante » indéfinie des synthèses consciencielles, tour à tour régulatrices et régulées et qui, bien que reliées par des rapports internes⁴ (eux-mêmes retotalisés par la matière), n'en demeurent pas moins irréductibles à toute réduction unitaire (du type conscience collective ou Esprit hégélien) puisque les rapports entre consciences, y compris dans la structure « quasi ubiquitaire » du groupe révolutionnaire, ne cessent d'être pensés comme des rapports de négation⁵. Certes, contrairement à la circularité fuyante de la série, la circularité du groupe est toujours ici⁶, car chaque praxis se reflète immédiatement dans celle des autres (chacun agit comme soi tout en voyant sa praxis revenir à soi par celle des autres). Mais l'unification réalisée par le groupe ne figure pas pour autant une unité : le groupe n'est que la résultante d'une totalisation tournante et détotalisée qui, si elle renvoie à des rapports de quasi-réciprocité (la multiplicité, intériorisée en chacun, abolit la multiplicité comme nombre)⁷, s'affirme d'une myriade non réductible de consciences¹. Il en va de même,

¹ *Ibid.*, p. 184 : c'est pourquoi il est absolument indispensable de démontrer que la dialectique est coextensive à la praxis la plus abstraite-individuelle pour ne pas réintroduire un rapport d'extériorité et/ou de transcendance entre les deux : voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 194 : « toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique ».

² *Ibid.*, p. 246-247.

³ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 154 : « La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. »

⁴ *Ibid.*, p. 214 : « D'autre part, chaque négation est une relation d'intériorité. »

⁵ *Ibid.*, p. 217 : « La pluralité des centres, doublement niée au niveau de l'unification pratique, devient pluralité des mouvements dialectique mais cette pluralité d'extériorité est intériorisée, en ce sens qu'elle qualifie en intériorité chaque processus dialectique... »

⁶ *Ibid.*, p. 495 : « Le groupe est toujours ici et dans la mesure où nous savons qu'il est aussi ailleurs, il constitue cet ailleurs comme le même ici »

⁷ *Ibid.*, p. 493 : dans le groupe en fusion, chacun est la libre origine de sa nouvelle conduite et la retrouve en l'Autre non comme son être-Autre mais comme sa propre liberté : « chacun s'approche et se voit s'approcher en la personne de son voisin. »

à l'opposé, dans la plus aliénante des totalisations, celle du « pratico-inerte » qui, contrairement à ce que soutient Hegel dans sa définition du « système des besoins »² (réduit à n'être que l'expression d'une contradiction purement logique entre l'universel et le particulier, et repensée sous la forme d'un processus hypostasié d'aliénation et de réconciliation), ne cesse de renvoyer à un procès continu de libre dépassement des conditions objectives (condamné à prendre, en l'occurrence la forme d'une reproduction à l'identique des structures héritées)³. En effet, et bien qu'elles semblent affirmer la nécessité extérieure d'un processus autonomisé (celle des lois économiques c'est-à-dire, dans la perspective hégélienne, celle de l'universel en soi encore séparé du savoir de soi), l'autoaliénation réciproque des praxis n'est qu'une modalité, irréductiblement historique (détotalisée), mais non moins dialectique et rationnelle, de socialisation des praxis à partir des rapports de négation interne entre consciences (et sous la contrainte de rareté) : elle ne constitue plus, comme chez Hegel, un moment nécessaire de l'Esprit (pas plus qu'elle ne figure la perte de l'essence générique comme dans les textes feuerbachiens du jeune Marx) mais l'unification passive et nécessaire de praxis *irréductiblement libres* (y compris lorsqu'il s'agit de la nécessité préfabriquée définissant les structures autoreproductrices de l'être de classe)⁴. Le concept de série, central chez Sartre, désigne ainsi l'auto-réalisation immanente de la loi de l'Autre en tant qu'elle figure non pas la réconciliation en cours d'une totalité aliénée mais « l'unité de fuite » du collectif accompagnant la libre extériorisation de praxis retotalisées, sous la contrainte de rareté, par la matière ouvrée : l'Autre ne renvoie plus à un être substantiel mais à une modalité déterminée d'unification réalisée par tous en tant que chacun agit librement comme autre que

¹ *Ibid.*, p. 494 : « Or, dès le début du regroupement et, ensuite, pendant la bagarre, la pluralité des totalisations par les tiers ne cesse d'exister ; il n'y a rien d'autre que des centaines de synthèses individuelles. Seulement, cette multiplicité se nie dans chacun des actes qui la constituent. »

² Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, §184, p. 280 : « L'idée, dans cette scission qui est la sienne, accorde aux moments un être-là en propre : à la particularité, le droit de se développer et de se répandre de tous côtés, et à l'universalité, le droit d'établir qu'elle est le fondement et la forme nécessaire de cette particularité, ainsi que la puissance qui s'exerce sur celle-ci et sa fin ultime. – C'est le système de l'éthicité perdue dans ses extrêmes, système qui constitue le moment abstrait de la réalité de l'idée, laquelle n'est ici que comme *totalité relative* et *nécessité interne* à même ce phénomène externe. » ; *Ibid.*, §262, p. 347

³ *Ibid.*, p. 128-129 : « C'est à l'intérieur du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu. Les notions mêmes qu'utilise la recherche marxiste pour décrire notre société historique-exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc. - sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles (...). Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste.

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 335 : « ... l'expérience élémentaire de la nécessité est celle d'une puissance rétroactive qui ronger la liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle, et qui pourtant naît d'elle. C'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté (...). En ce sens, c'est l'expérience de l'Autre non pas en tant qu'adversaire mais en tant que sa praxis dispersée me revient totalisée par la matière pour me transformer. »

soi et autre que tous les autres¹. La dominance de l'Autre, ainsi, n'exprime plus la contradiction logique figurée par l'extériorisation du rapport interne entre l'universel et la particularité des intérêts égoïstes (« le système de l'éthicité perdue dans ses extrêmes »²), mais une unité de fuite qui, bien qu'aliénante, ne peut plus être reconduite à une totalité hypostasiée ni être dépassée sous l'effet d'une contradiction séparée³ : le collectif pratico-inerte désigne une modalité déterminée, intégralement intelligible, d'unification en cours des praxis, c'est-à-dire une modalité du rapport irréductiblement historique entre la praxis et les « circonstances » objectives (qui, à ce titre, peut être détruite de manière *contingente*).

Or, en récusant le schème de la totalité pour mettre en évidence, dans sa nécessité implacable, l'historicité inépuisable du social (comme totalisation détotaillée de la liberté humaine⁴), la conception sartrienne se démarque tout autant de la conception de Gentile qui, au contraire, n'accède à l'historicité du social qu'en posant, à partir d'un Sujet total, l'indétermination absolue du procès d'objectivation des praxis⁵. En effet, la négation interne qui relie la praxis aux « conditions objectives » n'exprimant plus qu'une contingence pure, c'est invariablement à une seule et même séquence (de l'Acte à la « praxis renversée » puis à son dépassement indéterminé) que se trouve indifféremment ramenée toute praxis. Ainsi, l'existence même d'un collectif aliéné ne peut même plus faire sens, la « praxis renversée » n'étant que l'expression d'une liberté absolue, d'une subjectivité d'où toute historicité procéderait sans que jamais elle ne se perde en elle (l'objectivation de la praxis n'est pas l'aliénation hégélienne de l'Esprit objectif mais la sédimentation contingente d'une liberté irrésistible)⁶. Par ailleurs, à la différence de la métaphysique gentilienne qui réduit la diversité des formes d'objectivation du social à l'affirmation indifférenciée de la puissance en actes d'un Sujet hypostasié, Sartre isole différentes modalités irréductibles de totalisation en les pensant, chaque fois, comme autant de processus irréductiblement historiques, intégralement intelligibles et non moins détotaillés : « le » social n'est que par ces formes hétérogènes de totalisation qui, chaque fois, altèrent radicalement le rapport des consciences entre elles, sans

¹ *Ibid.*, p. 374 : « ... l'Autre c'est moi en tout Autre et tout Autre en moi et chacun comme Autre en tous les Autres ; pour finir, c'est l'Unité passive de la multiplicité ».

² Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, §184, p. 280.

³ C'est pourquoi le collectif figure selon Sartre la constitution fondamentale de la socialité (qui ne peut être provisoirement dépassée qu'à la condition que surgisse pour ce dernier une menace, un danger face auquel et à parti duquel les structures sérielles peuvent être détruites par le groupe révolutionnaire) : voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 376 et p. 452.

⁴ *Ibid.*, p. 67 : « Pour nous, la réalité de l'objet collectif repose sur la *réurrence* ; elle manifeste que la totalisation n'est jamais achevée et que la totalité n'existe au mieux qu'à titre de *totalité détotaillée*. »

⁵ *Ibid.*, p. 70-71 : « Il ne s'agit pas pour nous, comme on l'a trop souvent prétendu, de "rendre ses droits à l'irrationnel" mais, au contraire, de réduire la part de l'indétermination et du non-savoir... ».

⁶ Tsel évoque à ce propos le « volcanisme de l'Acte pur ».

que celles-ci puissent jamais s'intégrer au point de composer les termes d'une métasynthèse¹ et sans qu'elles puissent être pensées, non plus, comme les traces de l'actualisation arbitraire d'une puissance informe de devenir (chaque totalisation est intégralement intelligible). Ainsi Sartre montre-t-il l'impossibilité de déduire de l'unification pratico-inerte des praxis (qu'illustre le renversement de la nécessité libre de la praxis individuelle en libre nécessité de la praxis socialisée rongée par les contre-finalités de la matière ouvrée)² la constitution « apocalyptique » du groupe en fusion (seconde forme de totalisation)³ où se manifeste une autre modalité, irréductible, d'unification des praxis exprimant une mutation qualitative des synthèses conscientielles (structure « ubiquitaire » se substituant à la sérialisation) qui, également inassimilable à toute forme de totalité, n'en fait pas moins ressortir, une fois admise l'origine proprement *contingente* de cette nouvelle totalisation⁴, la nécessité absolue du procès par lequel l'affirmation de la liberté de chacun démultiplie instantanément la liberté de tous (chacun voyant venir à soi la praxis des autres comme prolongement, accroissement immédiat de sa propre puissance). Enfin, le groupe institutionnalisé⁵ désigne une ultime modalité, tout aussi distincte, de totalisation des praxis car, malgré la dégradation réglée de la praxis commune conquise contre les structures du pratico-inerte, la réapparition des rapports d'altérité ne peut être confondue avec ceux qui structurent le collectif pratico-inerte (c'est librement que le groupe, en s'organisant, s'affecte d'inertie pour faire survivre la praxis commune à l'évènement qui lui a donné jour, réintroduisant ainsi la sérialité contre laquelle il entend pourtant lutter).

Enfin, à rebours (là aussi) de la métaphysique actualiste et de la l'idéalisme hégélien, Sartre entend également montrer que seule la méthode dialectique peut restituer l'intelligibilité plénière de la praxis dans sa singularité absolue, en tant que mouvement totalisateur *signifiant*⁶. En faisant de la dialectique la logique immanente du sens, cette thèse entre aussi

¹ Voir J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Ed. Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1983, p. 119-120 : « Être contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors. Ainsi la société est un être réel et noématique mais qui n'est ni la somme des individus ni leur synthèse. C'est toujours la totalité synthétique des personnes en tant que cette totalité est effectuée par *d'autres*. Ainsi est-elle partout et toujours présente sans être jamais. »

² *Ibid.*, p. 376 : « J'appelle *collectif* la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvré à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité. »

³ *Ibid.*, p. 461

⁴ *Ibid.*, p. 449 : « La nécessité du groupe, nous l'avons vu, n'est pas donnée *a priori* dans un rassemblement quelconque. Par contre, nous avons noté plus haut que le rassemblement fournit par son unité sérielle (en tant que l'unité négative de la série peut s'opposer comme négation abstraite à la sérialité) les conditions *élémentaires* pour ses membres de constituer un groupe. »

⁵ *Ibid.*, p. 670.

⁶ *Ibid.*, p. 155 : « autrement dit, il n'y a point *une* dialectique qui s'impose aux faits comme les catégories de Kant aux phénomènes ; mais la dialectique, si elle existe, est l'aventure singulière de son objet. Il ne peut y avoir

en contradiction avec la lecture dellavolpienne de la méthode matérialiste qui, à l'abstraction vide de la dialectique, oppose le « mouvement en spirale » entre la Matière et la Raison comme déduction du « concret de pensée » seul en mesure, selon l'auteur de la *Logica*, d'expliquer scientifiquement, dans leur contingence irréductible, les tendances historiques les plus concrètes du champ social : elle révèle ainsi, de nouveau, la continuité problématique reliant les critiques Croce ou Gentile et la relecture opéràiste, fondamentalement inspirée par della Volpe. En effet, en tant que le pour soi se définit comme être de projet, l'intelligibilité plénière de la praxis ne peut être restituée qu'une fois *comprise*, en sa nécessité intrinsèque, la signification qui lui est coextensive. Or, en tant que méthode heuristique¹, la dialectique permet précisément d'approfondir la définition générale de la praxis énoncée dans la troisième thèse sur Feuerbach, de préciser l'unité indissociable de la liberté et de la nécessité, du subjectif et de l'objectif dans l'élément singularisant du sens² en réconciliant dialectiquement l'analyse régressive et la synthèse progressive, par-delà la distinction binaire de Dilthey entre explication et compréhension et la sociologie positiviste condamnée à ne mettre en relation que des « faits » sociaux pensés comme des choses sans accéder à la nécessité intrinsèque du libre développement de son objet en tant qu'objet signifiant³. En effet, rapportée au sens que produit chaque praxis, la dialectique prend la forme d'un mouvement d'approfondissement et de détermination réciproque entre un projet et une époque, l'époque approfondissant le projet et le projet révélant, à travers son actualisation singulière, l'épaisseur historique d'une époque réfractée en elle⁴. Ainsi, la dimension signifiante de la praxis tient tout entière dans le va-et-vient de l'un à l'autre qui, toujours plus resserré, doit faire apparaître, pour Sartre, la vie d'un homme (ou d'une praxis collective) comme projet absolument singulier, totalisation signifiante irréductiblement libre et nécessaire permettant d'établir, par exemple, que le projet de Flaubert (devenir écrivain) ne pouvait se concrétiser que par l'écriture de *Madame Bovary*⁵. L'intelligibilité de la praxis

nulle part, ni dans une tête ni dans le ciel intelligible, de schème préétabli qui s'impose aux développements singuliers. » ; *Ibid.*, « *Questions de méthode* », *op.cit.*, p. 33 et p. 129.

¹*Ibid.*, p. 103.

²*Ibid.*, p. 115 : « L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir. (...) L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa réalité même et il est signifiant parce qu'il est dépassement dialectique de tout ce qui est simplement donné. »

³ *Ibid.*, p. 80 et p. 129 : « Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement de l'anthropologie marxiste. »

⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵ *Ibid.*, p. 112 : « du conditionnement matériel et social jusqu'à l'œuvre, il s'agit de trouver la *tension* qui va de l'objectivité à l'objectivité, de découvrir la loi d'épanouissement qui dépasse une signification *par* la suivante et qui maintient celle-ci dans celle-là. En réalité, il s'agit d'inventer un mouvement, de le recréer : mais l'hypothèse

s'éclaire donc dans le rapport intrinsèquement dialectique unissant la liberté irréductible du projet (dimension analytique-régressive) et la nécessité non moins totale de son objectivation (dimension synthétique-progressive)¹. Le moment analytique-régressif dégage ainsi, dans un premier temps, la biographie dans sa dimension « différentielle », singularisante, en cernant autant que possible la différence entre les « communs » (les déterminants culturels, sociaux, psychologiques du projet, etc.) et l'attitude concrète de la personne étudiée, pour mieux faire ressortir ensuite l'enrichissement réciproque résultant de leurs « interactions »². De cette première étape découle une succession de *significations* hétérogènes (ainsi, pour Flaubert, explicités dans leur plus grande singularité possible, les conditions d'existence de la petite bourgeoisie de province, la rivalité avec son frère aîné, le rejet de son milieu d'origine, sa solitude, son idéalisme, sa passivité, etc.). Or, simplement juxtaposées les unes aux autres, ces significations ne permettent pas de déterminer concrètement la nécessité immanente de la praxis³ : d'où le moment progressif-synthétique, c'est-à-dire le « mouvement d'enrichissement totalisateur qui engendre chaque moment à partir du moment précédent »⁴ en retraçant « l'unité transversale de toutes les structures hétérogènes »⁵ isolées dans le moment régressif de l'enquête et en faisant apparaître que, si l'objectivation finale (*Madame Bovary*) n'est évidemment pas donnée, telle quelle, dans le projet initial, ce dernier ne traverse pas moins, en se concrétisant par elles, les différentes structures signifiantes isolées dans le phase analytique qui, ainsi, le déterminent toujours plus nécessairement en même temps qu'elles reçoivent, réciproquement, leur signification propre du projet irréductiblement libre d'où elles émanent. C'est pourquoi la synthèse progressive ne se précise qu'en revenant au moment régressif- analytique pour déterminer la nécessité des « déviations » successives du projet,

est immédiatement vérifiable : seule peut être valable celle qui réalisera dans un mouvement créateur l'unité transversale de toutes les structures hétérogènes. »

¹ *Ibid.*, p. 110 : « Un essayiste écrivait l'autre jour, croyant réfuter l'existentialisme : "Ce n'est pas l'homme qui est profond, c'est le monde." Il avait parfaitement raison et nous sommes d'accord avec lui sans réserves. Il faut seulement ajouter que le monde est humain, que la profondeur de l'homme, c'est le monde, donc que la profondeur vient au monde par l'homme. L'exploration de cette profondeur est une descente du concret absolu (*Madame Bovary*) dans les mains d'un lecteur contemporain de Flaubert (...) à son conditionnement le plus abstrait (c'est-à-dire aux conditions matérielles, au conflit des forces productives et des rapports de production en tant que ces conditions apparaissent dans leur universalité en ce qu'elles se donnent comme vécues par tous les membres d'un groupe indéfini, c'est-à-dire, pratiquement, par des sujets *abstrait*). »

² *Ibid.*, p. 105 : cette étude différentielle n'a bien évidemment pour objectif de dégager de simples traits individuels mais « l'individu total, dans son processus d'objectivation », c'est-à-dire « la réalité concrète comme totalisation vécue. » (*Ibid.*, p. 106).

³ *Ibid.*, p. 110 : « chacune éclaire l'autre mais leur irréductibilité crée une discontinuité véritable entre-elles ; chacune sert de cadre à la précédente mais la signification enveloppée est plus riche que la signification enveloppante. En un mot nous n'avons que les traces du mouvement dialectique, non le mouvement lui-même. »

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

c'est-à-dire sa concrétisation effective et nécessaire¹. Comme le montre la méthode heuristique, analytico-synthétique qui, en laissant s'identifier dans l'élément du sens, l'objectif et le subjectif, la liberté et la nécessité, rend intelligible la singularité irréductible de chaque projet, La dialectique est donc la nécessité immanente du mouvement totalisateur qu'est la praxis².

De sorte que la dialectique ne conteste pas seulement la prétention de la Raison analytique à résoudre le problème du sens³ : elle révèle aussi, à nouveau, les limites des critiques idéalistes de Marx. Contre la thèse crocéenne du « canon empirique d'interprétation » et contre Gentile, pour qui la pensée n'accède à l'historicité radicale de la praxis qu'une fois retrouvée, en disloquant l'unité dialectique entre liberté et nécessité, l'indétermination absolue de l'histoire, Sartre montre que la dialectique est tout autant un approfondissement dans l'objet qu'un approfondissement dans la pensée, qu'elle ne creuse son objet que pour le réfléchir, en tant que signifiant, dans la singularité de son développement historique, dialectiquement libre et nécessaire⁴. Ainsi, contre Hegel, le marxisme positiviste ou encore, dans une toute autre perspective, l'actualisme gentilien, la théorie sartrienne des ensembles pratiques récuse-t-elle le schème hypostasié de la totalité auquel elle substitue la totalisation irréductiblement libre des praxis individuelles⁵ ; mais, en ce que l'intelligibilité absolue de l'histoire peut être restituée à partir des différentes modalités d'unification pratique des praxis, elle montre aussi que la « praxis renversée » n'est nullement l'expression purement contingente d'une liberté outrepassant toute détermination. Contre Hegel, le matérialisme historique restitue la nécessité dialectique de l'histoire réelle (de l'histoire en cours) et non celle de l'histoire jugée depuis sa fin, à partir de la réconciliation ultime (et présumée) de la pensée avec elle-même ; contre

¹ Et comprendre, par exemple, pourquoi le projet de devenir écrivain, chez Flaubert, s'est concrétisé, en quelques années d'intervalle, à travers deux œuvres aussi différentes que *Saint Antoine* et *Madame Bovary*.

² Ce n'est que sous la forme du va-et-vient de la méthode heuristique que l'idée de contradiction peut faire sens : « en effet, lorsque l'objet est *retrouvé* dans sa profondeur et dans sa singularité, au lieu de rester extérieur à la totalisation (comme il l'était jusque là, ce que les marxistes prenaient pour son intégration dans l'Histoire), il entre immédiatement en contradiction avec elle : en un mot la simple juxtaposition inerte de l'époque et de l'objet fait place brusquement à un conflit vivant. »

³ C'est d'ailleurs contre la *Critique de la raison dialectique* que sera composée, quelques temps après, *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss pour repenser précisément, à partir de la Raison analytique le problème du sens.

⁴ *Ibid.*, p. 129 : l'existentialisme « veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il veut tenter cette "situation", à partir de l'existence, c'est-à-dire de la compréhension (...) il n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut, dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts, réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine. »

⁵ *Ibid.*, p. 162 : « L'unité synthétique qui produira son apparence de totalité ne peut être un acte mais seulement le vestige d'une action passée (à la façon dont l'unité de la médaille est le résidu passif de la frappe). L'inertie de l'En-soi ronge cette apparence d'unité par son être-en-extériorité ; la totalité passive est en fait rongée par son infinie divisibilité (...), la totalité- contrairement à ce que l'on pourrait croire- n'est qu'un principe régulateur de la totalisation et se réduit, simultanément, à l'ensemble inerte de ses créations provisoires. »

Gentile, Sartre oppose l'idée que la « praxis renversée » se décline en des modalités irréductiblement historiques qui, chaque fois, réaffirment l'unité dialectique, pleinement intelligible, de la liberté et de la nécessité (et non une métaphysique informe du devenir). En montrant que ce n'est qu'en soudant complètement la dialectique à la praxis que l'on peut faire ressortir, tout à la fois, l'intelligibilité plénière et l'historicité radicale du champ social¹, la relecture sartrienne de Marx échapperait donc à l'antinomie qui, en Italie, a constitué la clef de voûte des critiques idéalistes mais, aussi, de la relecture dellavolpienne et opéráiste de Marx. Il s'agit dès lors de se demander si la démarche sartrienne, en contestant ainsi le présupposé de la refonte opéráiste de la pensée de Marx, parvient véritablement à infirmer le projet de « renversement copernicien » auquel invite la relecture de Tronti.

II-2-2 L'impasse ontologique de la refondation sartrienne de la dialectique

II-2-2-1 Dualisme et monisme

Or, si la philosophie sartrienne de la praxis révèle les approximations de la critique trontienne de la dialectique, les limites auxquelles elle se heurte à son tour ramènent, bien plus fondamentalement (et en dépit de ses approximations), à la relecture opéráiste de Marx. La première d'entre elles, en effet, tient à ce que la refonte sartrienne ne parvient pas à articuler de manière cohérente la praxis et la dialectique (dont elle conserve la visée propre, qui est de dévoiler à la raison la nécessité translucide de l'Histoire)². Malgré son souci constant de redéfinir la doctrine marxiste comme une anthropologie récusant toute identité dogmatique entre l'Être et le Savoir, la conception sartrienne n'en réinscrit pas moins l'histoire dans l'horizon des pensées qu'elle prétend disqualifier, faisant ainsi ressurgir du mouvement même censé unifier la praxis et la dialectique, l'antinomie que l'opéráisme a précisément cherché à dépasser : tel que le pose Sartre, le rapport d'inhérence réciproque entre la dialectique et la praxis fait ressortir dans toute sa vigueur le rapport problématique entre l'exigence d'intelligibilité totale associée à la dialectique et l'historicisation de la pensée constitutive du

¹ C'est précisément en cela que réside la supériorité de la conception matérialiste de l'Histoire voir J.P. Sartre, « *Questions de méthode* » dans *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 128 : « Il n'est pas douteux, en effet, que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. »

² Rappelons que l'inachèvement de la *Critique de la raison dialectique* révèle, tout autant que les apories auxquelles s'est heurté Sartre, l'état de *projet* auquel ce dernier s'en est tenu dans les développements les plus importants du premier tome (notamment dans « Questions de méthode » et dans l'introduction proprement dite de la *Critique*) où, très souvent, les formulations hypothétiques, au conditionnel (du type « si la dialectique existe... »), l'emportent de beaucoup sur les affirmations péremptoires et assurées.

matérialisme (praxis). Comment, en effet, doit être conçu le rapport de la pensée à « son » objet pour prétendre, en droit, en dégager la totale nécessité ? L'une des idées déterminantes des *Essais* de Labriola est que le matérialisme historique pose entre la pensée et l'histoire un rapport d'inclusion non pas accessoire mais constitutif. Ce n'est qu'une fois ce dernier reconnu que la « philosophie de la praxis » peut être considérée comme la pensée énonçant *dans* le fait la nécessité du fait (comme pensée, en immanence, de l'histoire et non comme sa rationalisation absolue)¹ : la pensée ne peut historiciser son objet et le penser en immanence que dans la mesure où, incluse dans l'histoire, elle reconnaît comme vaine la prétention d'en restituer l'intelligibilité totale². Penser l'histoire en cours implique ainsi de reconnaître l'inclusion de la pensée « dans » son objet (ou le rapport de la pensée à son objet), c'est-à-dire l'historicité non réductible du penser lui-même et, ainsi, en en faisant une modalité de la praxis, d'admettre que le dualisme entre l'Être et le Savoir est la condition de possibilité fondamentale d'une philosophie véritablement coextensive à l'histoire. D'où le problème posé par la critique sartrienne des conceptions dogmatiques de la dialectique qui n'affirme l'inclusion de la pensée matérialiste à l'histoire qu'en postulant la transparence absolue du rapport entre la pensée et son objet, la dialectique révélant l'historicité radicale de la praxis tout en présupposant l'intelligibilité, en droit totale, de l'objet de pensée³. La pensée peut-elle, dès lors, découvrir sa propre nécessité dans son objet matériel, tout en découvrant en elle, *en tant qu'elle est elle-même un être matériel*, la nécessité de son objet⁴ ? La dialectique peut-elle être la raison immanente de la praxis libre : peut-elle être « une force totalisante » sans être une « fatalité transcendante »⁵ ? La thèse de Sartre n'enveloppe-t-elle pas deux rapports irréductibles de la pensée au réel : l'un qui, en historicisant l'objet de pensée, suppose le rapport, lui-même historicisé de la pensée (et, ainsi, l'intelligibilité limitée de la connaissance historique ou, comme le dit Sartre, « l'indétermination de la Vérité ») ; l'autre qui, au contraire, en posant l'intelligibilité totale de l'histoire réhabiliterait une nouvelle identité entre

¹ Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op.cit.*, p. 106.

² Telle est la justification fondamentale du primat accordé à la méthode génétique : *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 154 : « la pensée doit découvrir sa propre nécessité dans un objet matériel, tout en découvrant en elle, *en tant qu'elle est elle-même un être matériel*, la nécessité de son objet : c'était possible dans l'idéalisme hégélien : il faut que la dialectique soit un rêve ou que ce soit également possible dans le monde réel et matériel du marxisme. »

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 155 : « Dans la réalité concrète, Il faut montrer que la méthode dialectique ne se distingue pas du mouvement dialectique, c'est-à-dire des relations que chacun soutient avec tous à travers la matérialité inorganique et de celles qu'il soutient avec cette matérialité et avec sa propre existence de matière organisée à travers ses relations aux autres. Il faut donc établir que la dialectique se fonde sur cette expérience de chacun : dans l'univers de l'extériorité, sa relation *d'extériorité* à l'univers et à l'autre est toujours accidentelle quoique toujours présente, sa relation *d'intériorité* avec les hommes et avec les choses est fondamentale, quoique souvent masquée. »

⁵ *Ibid.*, p. 154.

Être et Savoir, non plus certes celle de Hegel puisque, selon Sartre, le matérialisme historique oppose à la clôture hégélienne de l'histoire et de la pensée, le caractère ouvert de l'histoire (dualisme), mais plutôt, et non moins paradoxalement, une identité de type spinoziste qui, tout en récusant l'idée de Système, n'en identifierait pas moins la *connexio rerum* et la *connexio idearum* ? Comment signifier autrement, en effet, la possibilité d'une intelligibilité totale de l'objet pour une pensée incluse « dans » ce qu'elle réfléchit ? Dans sa relecture de l'*Einleitung*, Althusser souligne précisément la nécessité, pour tout matérialisme conséquent, de distinguer l'objet réel et l'objet de pensée (par exemple la formation sociale et le mode de production) afin de dissocier le mouvement historique de l'objet réel du mouvement de l'objet approfondi par la pensée, et éviter ainsi (notamment) la confusion propre à l'idéalisme¹. Mais précisément, cette distinction le conduit à admettre l'idée pourtant inexplicable selon laquelle l'ensemble des modes de production obtenus par la combinaison idéale des termes inengendrés (transcendants) sur lesquels repose la science matérialiste de l'histoire, permettraient de schématiser la totalité des formations sociales possibles². En réhabilitant la dialectique, Sartre évite certes les problèmes sur lesquels devaient acher, quelques années plus tard, la conception exposée dans *Lire Le Capital* ; mais, en identifiant totalement le mouvement réel de l'objet historique au mouvement interne à la pensée, ne retombe-t-il pas dans une conception tout aussi idéaliste de l'histoire ? La praxis est certes « dialectique » *lato sensu* puisque la liberté du pour-soi ne saurait être pensée séparément de ses conditions objectives de réalisation : si la liberté est ontologiquement irréductible (néantisation), elle ne prend jamais, concrètement, la forme d'un commencement premier sans lien avec le monde³. Mais, une fois récusee l'inclusion hégélienne du réel dans la pensée (monisme), peut-on pour autant faire de la praxis un processus *intrinsèquement* dialectique (*stricto sensu*), totalement intelligible et nécessaire ?

¹ Voir L. Althusser, « L'objet du "Capital" » dans *Lire Le Capital*, *op.cit.*, p. 266-267.

² Voir la première partie de notre étude.

³ Tel est le propre de l'illusion véhiculée par les conceptions de la liberté auxquelles ramène la Raison analytique qui, cherchant à réduire la complexité historique à un premier principe, aboutit à faire de la liberté un commencement premier, une donnée aussi bien inexplicable qu'impuissante à rendre raison ce qui est censé en découler : voir J.P. Sartre, « Questions de méthode » dans *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 114 ; « Mais on se tromperait fort si l'on nous accusait d'introduire ici l'irrationnel, d'inventer un "commencement premier" sans lien avec le monde ou de donner à l'homme une liberté-fétiche. Ce reproche, en effet, ne pourrait émaner que d'une philosophie mécaniste : ceux qui nous l'adresseraient, c'est qu'ils voudraient *réduire* la praxis, la création, l'invention à reproduire le donné élémentaire de notre vie, c'est qu'ils voudraient *expliquer* l'œuvre, l'acte ou l'attitude par les facteurs qui les conditionnent ; leur désir d'explication cacherait la volonté d'assimiler le complexe au simple, de nier la spécificité des structures et de réduire le changement à l'identité. (...) La démarche dialectique, au contraire, refuse de *réduire* ; elle fait la démarche inverse : elle dépasse en conservant ; mais les termes de la contradiction dépassée ne peuvent rendre compte ni du dépassement lui-même ni de la synthèse ultérieure : c'est celle-ci au contraire qui les éclaire et qui permet de les comprendre. »

Si le matérialisme historique ne se referme pas en Système, force est de reconnaître, alors, qu'il ne saurait reposer sur l'identité absolue de l'objet réel (le développement historique en cours) et de l'objet dans la pensée. C'est pourquoi, en première approximation (seulement), la dialectique telle que la repense Sartre peut encore apparaître, à la lecture de certains passages des *Questions de méthode*, comme un simple schème d'intelligibilité réordonnant a posteriori un développement historique appréhendé au plus près des tensions, des ambiguïtés et de l'indétermination qui l'ont caractérisé intrinsèquement. L'étude de la Révolution Française de 1789, abordée une première fois par Sartre dans la partie méthodologique de la *Critique*, montre ainsi, contre le marxisme dogmatique, que si l'histoire réelle n'est pas le reflet d'une dialectique opérant en surplomb et/ou d'une nécessité mécanique (l'effondrement des structures de l'Ancien Régime dû uniquement à l'essor des forces productives impulsé par la bourgeoisie), c'est parce qu'elle révèle toujours, à celui qui parvient à l'étudier comme procès en cours, l'ambiguïté de chaque événement historique, fondamentalement obscur à lui-même¹ : en raison de sa complexité (qui la fait échapper à tout réductionnisme logique), la praxis en cours est constitutivement décalée, impuissante à coïncider avec elle-même, déchirée entre des significations nouvelles et des significations vieilles à travers lesquelles celles-là, pourtant, se trouvent encore comprises, transformées et, parfois, capturées². La « méthode euristique » montre ainsi que « le » projet des révolutionnaires de 1789 doit être pensé à partir de l'écheveau complexe des totalisations partielles, de leurs imbrications et de leurs oppositions multiples, à partir de l'enchevêtrement des significations hétérogènes que l'évènement produit et qui, cristallisées en orientations idéologico-politiques souvent irréductibles et toujours ouvertes (l'opposition entre Montagnards et Girondins mais aussi leurs dissensions internes reflétées en partie par l'hétérogénéité des courants et des fractions de classes réunies en chacun de ces groupes, etc.³), semble montrer que toute praxis historique, sitôt saisie dans les méandres, les blocages et les crises de son développement singulier, se soustrait à toute tentative de rationalisation exhaustive⁴. Dans ces pages où ressort avec force l'idée que les significations de l'action, presque toujours, reviennent aux

¹ *Ibid.*, p. 96-97 : « On le voit, c'est un combat dans les ténèbres. En chacun de ces groupes, le mouvement originel est dévié par les nécessités de l'expression et de l'action, par la limitation objective du champ des instruments (théoriques et pratiques), par la survivance des significations périmées et par l'ambiguïté des significations nouvelles (très souvent, d'ailleurs, les secondes s'expriment à travers les premières). »

² *Ibid.*, p. 100 : « C'est donc l'*ambiguïté même* de l'évènement qui lui confère souvent son efficacité historique. »

³ *Ibid.*, p. 93-94.

⁴ *Ibid.*, p. 100 : « Cela suffit pour que nous affirmions (la) spécificité (de l'évènement historique) : car nous ne voulons ni le considérer comme la simple signification irréaliste de heurts et de chocs moléculaires ni comme leur résultante spécifique ni comme un symbole schématique de mouvements plus profonds, mais comme l'unité mouvante et provisoire de groupes antagonistes qui les modifie dans la mesure où ils la transforment. »

acteurs sous des formes sans cesse imprévues, détournées et altérées par d'autres totalisations, Sartre semble donc non seulement repousser les conceptions dogmatiques de l'histoire mais contester, aussi bien, la possibilité de la rationaliser exhaustivement comme totalisation signifiante univoque et nécessaire : si, à aucun moment, la dynamique historique ne peut être réintégrée dans une logique d'ensemble susceptible de confirmer une schématisation a priori de l'Histoire¹, la pensée ne saurait ériger la dialectique en raison immanente du processus en cours et restituer ainsi à l'évènement historique sa « rigueur implacable ». Plongée dans la versatilité des totalisations nouvelles produites par la praxis, dans la plasticité du sens donné par les hommes à leurs actions (sans cesse traversées par des rapports de forces, d'« opposition réelle »), la méthode « analytico-synthétique » semble se réduire à n'être plus que l'unité transversale synthétisant *a posteriori* les différentes significations isolées par l'étude d'une séquence déterminée (« la » Révolution de l'été 1789) pour serrer au plus près la singularité des rapports de forces et reconnaître d'autant l'impossibilité de restituer l'intelligibilité et la nécessité intrinsèques de ce processus². Chaque étape, repensée dans la perspective ouverte de la praxis en cours, semble donc réaffirmer l'élément irréductiblement différentiel de la signification sociale-historique que la double orientation régressive-progressive de la pensée dialectique ne ferait que mettre en lumière (comme fil conducteur permettant d'unifier *post-festum* la séquence historique étudiée) : chacune d'elles montre que le décalage interne à la praxis, par sa complexité, est le signe d'une tension créatrice qu'aucune contradiction logique ne saurait épuiser. Mais pour autant, si cette première lecture à laquelle se prêtent effectivement, parfois, les *Questions de méthode*, semble renouer avec les thèses de Labriola, elle n'en reste pas moins irrecevable en ce que l'historicité radicale vers laquelle s'ouvrent certains passages se trouve systématiquement réintégrée dans un horizon d'où ressort l'identité pleinement dialectique, intégralement et absolument intelligible, entre

¹ Voir la critique adressée par Sartre à Plekhanov et, plus largement, au marxisme : *Ibid.*, p. 103 : « La méthode marxiste est progressive parce qu'elle est le résultat, chez Marx, de longues analyses ; aujourd'hui, la progression synthétique est dangereuse : les marxistes paresseux s'en servent pour constituer le réel *a priori*, les politiques pour prouver que ce qui s'est passé devait se passer ainsi, ils ne peuvent rien découvrir par cette méthode de pure *exposition*. La preuve, c'est qu'ils savent d'avance ce qu'ils doivent trouver. »

² *Ibid.*, p. 97 : « A partir de là, une tâche s'impose à nous ; c'est de reconnaître l'originalité irréductible des groupes sociopolitiques ainsi formés et de les définir dans leur complexité même, à travers leur incomplet développement et leur objectivation déviée. Il faudra éviter les significations idéalistes : on refusera tout ensemble d'assimiler les sans-culottes à un prolétariat véritable et de nier l'existence d'un prolétariat embryonnaire ; on refusera, sauf dans les cas où l'expérience même nous l'impose, de considérer un groupe comme le sujet de l'Histoire ou d'affirmer le "droit absolu" du bourgeois de 93 porteur de la Révolution. »

la liberté de la praxis et la nécessité non moins implacable du mouvement totalisateur de l'Histoire¹.

Or, en voulant concilier de la sorte dualisme (historicité) et monisme (rationalisme absolu) dans le but de réhabiliter une philosophie de l'histoire excluant la clôture du Système hégélien, la critique sartrienne de la dialectique ne peut que présupposer, sans être en mesure de pouvoir le démontrer à partir des réquisits de la méthode matérialiste, le postulat spinoziste d'un parallélisme, d'une identité d'ordre et de connexion entre la pensée et la réalité historique². C'est ce qu'illustrent de manière particulièrement significative les développements bien plus étoffés qui, dans la *Critique* (lorsqu'est abordée, via la formation du groupe, le problème de la dissolution du pratico-inerte), reprennent précisément la trame historique de juillet 1789³. En effet, ces passages illustrent clairement, cette fois-ci, la thèse selon laquelle l'historicité du social ne se comprend, y compris dans sa dimension « apocalyptique », qu'une fois saisie la nécessité dialectique qui lui serait coextensive⁴ : si la praxis révolutionnaire du groupe en fusion dissout la nécessité sérielle des structures pratico-inertes, elle ne saurait pour autant être pensée comme l'expression d'un commencement absolu, ontologiquement constituant. En effet, le groupe ne s'affranchit que d'une forme dérivée de nécessité (celle du pratico-inerte), mais non de la nécessité dialectique qu'il ne fait qu'actualiser autrement en se retotalisant⁵. Malgré la contingence qui lui a donné jour, c'est dialectiquement, comme l'envers d'une nécessité radicale, que surgit la liberté du groupe révolutionnaire avant que ce dernier ne donne jour, tout aussi nécessairement, à une nouvelle

¹ *Ibid.*, p. 97 : « On insistera sur l'ambiguïté des faits écoulés : et, par ambiguïté, il ne faut pas entendre, à la manière de Kierkegaard, je ne sais quelle équivoque déraison mais simplement une contradiction qui n'est pas parvenue à son point de maturité. Il conviendra tout ensemble d'éclairer le présent par l'avenir, la contradiction embryonnaire par la contradiction explicitement développée et de laisser au présent les aspects équivoques qu'il tient de son inégalité vécue. »

² L'ontologie spinoziste semble en effet la seule solution au problème fondamental posé par Sartre dans l'introduction de la *Critique* (ce que les apories auxquelles se heurtent le projet critique et matérialiste de refondation de la dialectique, soulignées dans les pages suivantes de notre exposé, ne feront que confirmer) : voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 144-145 : « En un mot le matérialisme ».

³ *Ibid.*, p. 449-511.

⁴ *Ibid.*, p. 508-509 : « La praxis commune est dialectique dès le niveau le plus élémentaire (celui du groupe en fusion) : elle totalise l'objet, poursuit un but total, unifie le champ pratico-inerte et le dissout dans la synthèse du champ pratique-commun. Si la praxis commune doit être rationalité, il faut qu'elle soit rationalité dialectique. Et comme elle est toujours intelligible, nous devons reconnaître l'existence de cette rationalité. »

⁵ *Ibid.*, p. 495 : « ... la libre praxis totalisante se fait conditionner réellement et pratiquement par la totalisation qu'elle vient d'effectuer. C'est sa rationalité dialectique qui lui a découvert dans la totalisation la menace comme unité négative du groupe et d'elle-même comme totalisée par l'ennemi ; c'est elle aussi qui, en transformant la totalité passive des futures victimes de la répression en totalisation active de la résistance, s'est affectée par le groupe et en lui d'une structure pratique de multiplicité intériorisée. »

forme, institutionnalisée, de sérialité¹. C'est pourquoi chacune des étapes retracées par Sartre à la suite de l'envoi des troupes royales sur Paris afin de réprimer les premières émeutes (le pillage des armuriers, la colère du peuple rassemblé à l'Hôtel de Ville, l'invasion du quartier Saint Antoine, la prise de la Bastille etc.) révèle, alors même que la liberté du groupe s'affirme comme toujours plus puissante et irrésistible, une nécessité dialectique où chaque nouveau moment met en lumière une contradiction qui est à la fois le résultat du moment antérieur et la cause du moment suivant. Ainsi, la sérialité imitative encore à l'œuvre dans les premières scènes d'émeutes conduit, face au danger de mort qui approche, à une synthèse hybride et précaire, à mi-chemin entre le collectif encore sérialisé et le groupe révolutionnaire en voie de formation où la nouvelle totalisation, tendanciellement ubiquitaire, des praxis ne s'affirme encore que de manière non consciente (au futur antérieur)², totalisation que le groupe en fusion achève de constituer en la rendant, en chacun, réfléchie (dans la lutte pour la défense du quartier Saint Antoine, chacun constate dans la circulation des mots d'ordre que sa puissance propre se trouve immédiatement augmentée par celle des autres)³. En surmontant la contradiction du groupe amorphe (chacun, dans et par la pratique, prend conscience adéquatement de la dissolution du collectif), le groupe en fusion illustre donc le caractère intrinsèquement dialectique de la mutation en cours, tout comme la nécessité pour le groupe de réintroduire en lui, sous des formes toujours plus poussées, l'inertie et la différenciation sitôt surmonté le danger initial (la totalisation extérieure du collectif comme ensemble à exterminer). En effet, dans la continuité du moment précédent, le groupe assermenté s'impose à son tour comme dépassement concret et nécessaire de la contradiction à laquelle est inéluctablement ramené le groupe en fusion une fois éliminé le danger de mort d'où il est issu⁴ : en acceptant de figer la liberté spontanément affirmée par le groupe, chaque individu

¹ *Ibid.*, p. 461 : « En fait, le groupe en fusion, c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures ou, si l'on veut, il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (groupe en voie de constitution et cette négation qui se nie (série en dissolution). »

² *Ibid.*, p. 458-459 : « Il en résulte une nouvelle poussée de violence sérielle et dispersive : on pille les armuriers. Cette réponse révolutionnaire à une situation qui s'aggravait à chaque minute a, bien entendu, l'importance historique d'un acte commun et organisé. Mais justement elle n'en est pas un. C'est une conduite collective : chacun est déterminé à s'armer par l'effort des Autres pour trouver des armes et chacun tâche d'arriver avant les Autres puisque, dans le cadre de la rareté nouvellement apparue, l'effort de chacun pour prendre un fusil devient danger pour l'Autre de rester désarmé. (...) Mais l'autre facteur qui créera bientôt la *praxis* révolutionnaire du groupe, c'est que l'acte individuel de *s'armer* (...) se retourne *de lui-même* dans son résultat en une double signification de liberté. En tant que chacun veut défendre sa vie contre les dragons, le résultat *dans le champ de la praxis* (...) c'est que *le peuple de Paris s'est armé contre le roi*. »

³ *Ibid.*, p. 493 : « ... dans le moment où les manifestants se regroupent, chacun retrouve sa *praxis* chez l'Autre qui débouche de l'autre rue et qui rejoint le groupe en formation ; seulement, dans la mesure où chacun est la libre origine de sa nouvelle conduite, il la retrouve en l'Autre non comme un *être-Autre* mais comme *sa propre liberté*. »

⁴ *Ibid.*, p. 515 : « Ainsi les immenses pressions sérielles qui ont déterminé la liquidation du sériel ont provisoirement disparu ; mais du coup le tiers régulateur n'a pratiquement plus rien à régulariser : le "mot

érige, par cette « détermination inerte de l'avenir » qu'est le serment, la praxis commune en finalité de l'existence collective (et non plus en moyen de survie du groupe menacé d'extermination)¹. Le groupe assermenté, autrement dit, s'affecte librement d'inertie pour résoudre dialectiquement la contradiction vivante qu'est devenu le groupe en fusion où la liberté radicale et spontanée qui lui est propre, parce qu'elle n'est pas voulue pour elle-même et ne s'affirme que pour nier la négation extérieure du danger de mort, ne peut s'opposer au retour du pratico-inerte qu'en figeant le groupe pour ériger la liberté en finalité de la praxis commune² : la liberté apocalyptique du groupe en fusion, en ce qu'elle n'est qu'un « moyen » au service de finalités distinctes (la survie face au danger de mort) et qu'elle condamne ainsi le groupe à retomber dans le pratico-inerte sitôt vaincues les troupes royales, se trouve donc élevée librement, par le serment, à un niveau supérieur de conscience, en principe constitutif de l'être-commun du groupe. Le serment permet donc au groupe de survivre à lui-même en faisant de la praxis commune la fin de l'existence collective : chacun, en figeant sa liberté, se protège contre soi par les autres pour ne pas devenir autre que tous les autres, luttant ainsi contre la dissolution du groupe dans la sérialité³. Mais le groupe assermenté ne surmonte la contradiction du groupe en fusion que pour en faire surgir une nouvelle : en se structurant dans l'inertie, l'altérité, en effet, réapparaît, puis, avec la différenciation des tâches et des fonctions, s'approfondit, de sorte que la praxis commune n'échappe au pratico-inerte qu'en se différenciant intérieurement, qu'en s'autodéterminant librement à ne plus pouvoir coïncider avec elle-même, qu'en réintroduisant librement, par le poids des structures et des médiations toujours plus nombreuses et complexes, une sérialité qui non seulement sépare chacun (comme individu commun) de lui-même (en tant que fonction isolée et séparée au sein du groupe) mais aussi des autres par altération des rapports de réciprocité (l'être objectivé du groupe réintroduit la pesanteur du nombre)⁴. En s'affectant d'inertie pour lutter contre le

d'ordre" n'a plus de sens car, en somme, il ne reste pas grand-chose à *faire* si ce n'est à réactualiser l'objectivation commune (...) : la multiplicité reste intériorisée (*nous* visitons le lieu de *notre* combat) mais elle n'exerce pas d'action réelle. (...) En somme l'être-du-groupe est unité hors de soi de tous dans l'objet produit et la *praxis* du groupe se relâche par le mouvement même qu'elle tente pour *s'approprier l'objet*. »

¹ *Ibid.*, p. 524 : « La raison profonde de cette altérité purement formelle et négative, c'est que le groupe s'est pris pour son propre objectif. »

² *Ibid.*, p. 520 : « Le groupe cherche à se faire lui-même son propre outil contre la sérialité qui menace de le dissoudre ; il crée une inertie factice qui le protège contre les menaces du pratico-inerte. »

³ *Ibid.*, p. 522 : « Par là, ma conduite de serment se découvre comme liberté commune mais non comme négation inerte de mes possibilités. (...) Ma "foi jurée" revient sur moi *comme une caution contre ma liberté* à travers celle du tiers : c'est elle, en effet, qui lui donne la possibilité réelle de jurer (et, bien entendu, de celle de chacun) que la possibilité de retomber dans l'altérité ne dépend plus que de lui. »

⁴ *Ibid.*, p. 672 : « Or le conflit apparaît justement à ce niveau : par rapport à l'opération commune, chaque fonction a une importance *relative*, donc l'individu commun est inessentiel ou relativement essentiel ; mais par rapport à l'accomplissement de *cette tâche sociale*, l'organisme pratique est *médiation essentielle* (...) L'agent individuel n'a pas dépassé ni renié son serment, il a exécuté sa mission, rempli sa fonction ; et pourtant, d'une

pratico-inerte, le groupe se condamne donc à faire de la praxis commune le principe régulateur toujours plus désincarné d'un être-commun toujours plus sérialisé¹. Le passage au groupe institutionnalisé figure le point limite de cette dégradation inéluctable, la praxis commune ne subsistant plus que dans l'extériorisation radicale du Souverain, dans l'auto-différenciation-limite d'un groupe condamné à ne pouvoir réfléchir sa liberté que par l'action d'un tiers non réglé, à la fois individu commun (l'ultime expression dégradée de l'existence du groupe réaffirmée contre le pratico-inerte) mais aussi Autre que tous, surmontant et dépassant, par sa propre transcendance, les rapports de réciprocité du groupe (en sorte que chacun n'obéit plus qu'à l'Autre en tant qu'Autre, au nom de la praxis commune)². Les transformations historiques de la praxis révolutionnaire de 1789 envelopperaient ainsi une logique immanente et implacable, celle des contradictions sans cesse dépassées et sans cesse approfondies par la praxis libre du groupe. Pensée dans la singularité irréductible de son développement historique propre, la praxis (même celle du groupe en fusion), ne renvoie donc jamais à une liberté ontologiquement constituante car, même lorsqu'elle parvient à conjurer l'emprise du pratico-inerte, celle-ci ne s'affirme qu'en réactualisant une nécessité plus fondamentale qui lui est absolument coextensive : loin de constituer un schème d'intelligibilité abstrait, la dialectique représente « l'aventure singulière de son objet » en tant qu'elle en restitue, simultanément, la nécessité absolue.

Il est certes exact que la méthode dialectique, telle que la repense Sartre, permet notamment (et sans revenir à Hegel) de surmonter les apories sur lesquelles ont débouché les philosophies classiques du contrat social qui, en effet, entendent résoudre analytiquement le problème de la formation de l'Etat et de sa légitimité à partir d'un pacte social originaire aussi bien tautologique (les clauses du contrat renvoyant au droit naturel conçu sur la base d'une description presque toujours empirique et donc arbitraire de l'état de nature) que contradictoire puisque le pacte présuppose ce qu'il a pour fonction d'expliquer : comme le révèle la version rousseauiste (la seule à penser de manière cohérente la méthode

certaine manière, il s'est réalisé une solitude nouvelle, comme un au-delà du serment (...) Bref, à travers les pouvoirs et les charges qui l'ont réellement transformé, à travers cette instrumentalité qui accroît sa puissance, il s'est retrouvé dans la transparence et il ne peut réaliser sa fidélité au groupe que par une transcendance qui l'arrache au statut commun pour le projeter dans l'objet, dehors.»

¹ *Ibid.*, p. 669 : « Être-dans-le-groupe, en intériorité, cela se manifeste par un double échec consenti : c'est ne pas pouvoir en sortir et ne pas pouvoir s'y intégrer ; en d'autres mots, ne pouvoir ni le dissoudre en soi (inertie jurée) ni se dissoudre en lui (l'unité pratique étant la contradiction absolue de l'unité ontologique). »

² *Ibid.*, p. 704 : « La souveraineté révèle dans cette perspective sa fonction véritable : elle est la réintériorisation institutionnelle de l'extériorité des institutions ou, dans la mesure où celles-ci sont médiations réifiantes entre les hommes passivisées, elle est l'institution d'un homme comme médiation entre les institutions. (...) Ainsi le souverain est synthèse réflexive de ces mortes-pratiques qu'un mouvement centrifuge tendait à dissocier. »

contractualiste en cherchant à abstraire la description de l'état de nature de toute empirie¹), le contrat achoppe sur un cercle indépassable en ce qu'il suppose deux parties prenantes dont l'une (le Souverain) ne préexiste pas au contrat², indiquant ainsi (contrairement à ce que suppose Rousseau, condamné à déplacer les termes de ce cercle, sans jamais le surmonter³) les limites d'une approche uniquement analytique, « régressive », de la formation de l'Etat. C'est ce cercle que dépasse la philosophie sartrienne de la praxis qui, en retraçant le passage dialectique et irréductiblement historique, du groupe en fusion au groupe assermenté puis au groupe institutionnalisé gouverné par le souverain, dégage, immanente au surgissement de la liberté, la nécessité dialectique conduisant irrésistiblement à la différenciation verticale du groupe⁴. Aux schémas hypothético-déductifs et statiques du contractualisme classique, Sartre oppose ainsi la nécessité dialectique de l'histoire en acte, seule en mesure de restituer au cercle originaire enveloppé par la notion de pacte (lorsque ce dernier est réfléchi en toute cohérence) son intelligibilité propre, mais aussi, de conjurer les mirages de la dialectique hégélienne qui ne récuse la différence abstraite d'entendement entre état de nature et état civil que pour lui substituer la totalité hypostasiée de l'Esprit objectif (en lieu et place de l'unification pratique, détotalisée, des praxis)⁵. Enfin, en faisant de la praxis la raison d'être

¹ Voir J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1992, p. 168-169 : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. (...) Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil. (...) Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, comme des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques ; plus propres à éclairer la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. »

² Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 2001, Livre I, ch. 7, p. 58 : « On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie. »

³ Voir L. Althusser, « Sur le "Contrat Social" » dans *Solitude de Machiavel*, PUF Actuel Marx, Paris, 1998, pp. 59-102

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 695 : « Or, ce que nous remarquons sur-le-champ, c'est que, au contraire de ce qu'on soutient si fréquemment, la souveraineté en elle-même ne constitue pas un problème et ne réclame aucun fondement. L'illusion vient ici de ce que l'on considère toujours l'état de massification comme logiquement et historiquement originel et de ce qu'on prend pour type élémentaire des relations humaines les rapports réifiés qu'on rencontre dans les sociétés d'exploitation. A partir du moment où l'absence de rapport devient le rapport fondamental, il est légitime de se demander comment ce type de relation synthétique qu'on nomme le Pouvoir peut s'instaurer comme lien entre ces molécules séparées. »

⁵ Ainsi, le Souverain se caractérise pour Sartre comme contradiction incarnée (et non, comme chez Hegel, comme contradiction surmontée, aliénation dépassée) en ce qu'il ne dépasse la contradiction inhérente à l'institutionnalisation (rétablir l'unité de la praxis commune contre la dispersion sérielle grandissante) qu'en l'approfondissant (le souverain devient le tiers régulateur et non régulé d'une praxis commune qui, désormais, échappe explicitement à tous) : voir *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 700 : « Nul ne peut plus dire que tous les membres *sont le Même* ni que tout ailleurs est *ici*. En effet, un individu commun existe qui, en tant que

de la dialectique, Sartre court-circuite aussi l'alternative posée par della Volpe dans la mesure où, articulée à la praxis, la contradiction n'est plus, en effet, l'expression d'une schématisation mentale extérieure au réel-concret mais la dynamique même de l'histoire, réfléchie au plus près de son effectuation singulière: pas plus qu'elle n'ordonne a posteriori des états de fait (empirisme historiographique) ou qu'elle ne réduit l'histoire à être la vérification d'un procès absolument nécessaire et purement logique, la connaissance matérialiste de l'histoire se distingue ainsi comme étant la seule pensée capable « d'énoncer dans le fait la nécessité du fait ».

C'est pourtant, aussi, à ce niveau précis (celui du rapport de la pensée à « son » objet, saisi dans le cours singulier de son développement historique) que se révèle, une fois rejeté le dogmatisme hégélien (monisme), la dimension proprement « spinoziste » (et, pour cette raison, aporétique) de la philosophie sartrienne de la praxis. En effet, au même titre que la singularité du mode fini, pour Spinoza, ne constitue pas une limite pour la raison, la dialectique sartrienne finit par se rapporter à la praxis comme l'essence des modes à leur existence singulière en acte¹ : en mettant en lumière, au plus près de sa singularité, la nécessité absolue de l'histoire, les développements consacrés à la Révolution de 1789 montrent que la praxis historique n'est que la libre réalisation d'une nécessité immanente², à l'image de l'existence du mode qui, chez Spinoza, est l'actualisation absolument libre et nécessaire d'une essence déterminée. Malgré les différences majeures qui, sur de nombreux points, rendent leurs pensées proprement incomparables³, la critique sartrienne de l'idéalisme hégélien et la visée corrélatrice d'une intelligibilité plénière de l'histoire pensée dans la

membre du groupe, est *Autre que tous* puisqu'il ne peut être *tiers réglé*. ». C'est pourquoi la contradiction se résout par une nouvelle forme d'aliénation (celle de tous et de chacun à un seul).

¹ Voir J.P. Sartre, « *Questions de méthode* », *op.cit.*, p. 129 : « (...) (l'existentialisme) n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut, dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts, réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine. »

² De sorte que les formes et les institutions créées et inventées par chaque groupe révolutionnaire deviennent, une fois reconduites à la nécessité absolue qu'elles réactualisent, aussi inessentiels et ontologiquement inconsistantes que ne l'est la durée ou l'histoire dans l'ontologie spinoziste (ou du moins dans certains passages de son œuvre) : voir notamment B. Spinoza, *Lettre à Louis Meyer du 20 avril 1663 (Lettre XII)*, *op.cit.*, p. 1097 : « C'est pourquoi, bien que les Modes existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas, d'où suit que, si nous avons égard à la seule essence des modes et non à l'ordre de toute la nature, nous ne pouvons conclure de ce que présentement ils existent, qu'ils existeront par la suite ou qu'ils n'existeront pas, qu'ils ont existé antérieurement ou n'ont pas existé. On voit clairement par là que nous concevons l'existence des Modes comme entièrement différente de celle de la Substance. D'où se tire la différence entre l'Eternité et la Durée ; sous le concept de Durée nous ne pouvons concevoir que l'existence des modes, tandis que celle de la Substance est conçue comme Eternité, c'est-à-dire comme une jouissance infinie de l'existence ou de l'être. »

³ Au premier rang desquelles, bien évidemment, l'irréductibilité absolue de la causalité intransitive à la contradiction dialectique ou, pour le dire autrement, l'opposition entre d'une part l'ontologie univoque de la puissance excluant toute forme de négativité et, d'autre part, l'ontologie duale constitutive de l'existentialisme distinguant absolument la néantisation existentielle du pour-soi et la compacité-densité absolue de l'en-soi.

singularité de ses manifestations, rejoignent donc, en un certain sens, la conception spinoziste du rapport entre la pensée et le réel défini à partir du parallélisme entre attributs substantiels et la connaissance du troisième genre¹. C'est, à cet égard, le rapprochement de leurs pensées politiques qui fait ressortir avec le plus de netteté la similitude de leur démarche². En effet, Spinoza est le premier à avoir compris le pouvoir souverain (*Imperium*) non à partir d'un système abstrait de médiations formelles basé sur un contrat hypothétique, ni comme reflet d'une totalité hypostasiée, mais comme l'effet absolument nécessaire et chaque fois singulier de l'autoconstitution de la multitude³ et plus précisément, comme l'autodifférenciation « dialectique » entre gouvernants et gouvernés résultant de l'unification passive de la *multitudo*⁴. La proximité avec la démarche sartrienne se confirme ici de manière particulièrement significative, l'Etat résultant aussi, pour ce dernier, du procès de différenciation interne d'un groupe qui, situé au-delà de toute multiplicité extensive (du fait des rapports internes qui ne cessent de relier les consciences), se sérialise et se massifie « de l'intérieur » (l'autoaliénation nécessaire de la puissance collective s'affectant librement d'inertie est la cause immanente de l'institutionnalisation du groupe)⁵, à l'image de la multitude spinoziste où les dynamiques imitatives (spécifiées en rapports d'émulation, d'ambition, de domination, etc.) ne dépassent le stade abstrait de la multiplicité extensive (à laquelle s'en tient Hobbes pour justifier le pouvoir absolu de l'Etat censé accomplir, de ce fait, l'unification externe de la multitude) que pour stabiliser le procès versatile et spontané d'unification interne de la multitude en rapports de quasi-altérité rongées par la sérialité et la passivité. La distinction verticale entre gouvernants et gouvernés découle ainsi, pour Spinoza,

¹ Voir B. Spinoza, *Ethique, op.cit.*, L.II, prop. 7, p. 359 : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »

² Voir H. Rizek, *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*, Ed. Kimé, Paris, 1996.

³ La conception libérale de l'individu-atome, purement abstrait, devient ipso facto intenable dès lors qu'il y a société c'est-à-dire unification de fait du pullulement dispersif des praxis individuelles : voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 416.

⁴ Voir B. Spinoza, *Lettre à J. Jelles (Lettre L) du 2 juin 1674, op.cit.*, pp.1230-1231 : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. » ; voir aussi B. Spinoza, *Traité politique (TP par la suite), op.cit.* Livre III, Ch. 2, p. 934 : « (...) le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens, pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée. »

⁵ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 713 : « le souverain règne par et dans l'impuissance de tous ; leur union vivante et pratique rendrait sa fonction inutile et d'ailleurs impossible à exercer (...) ». Comme chez Spinoza, le souverain se définit fondamentalement par le lien *d'intériorité* qui le relie à la multitude massifiée, unifiée passivement (le souverain n'est jamais souverain à part entière mais quasi souverain) : voir *Ibid.*, p. 698 : « Cela veut dire simplement que le chef comme fonction unifiante, remaniente et répressive est intérieur au groupe lui-même. »

de la socialisation intransitive des modes finis et, inséparablement, du « renversement » immanent et en un sens dialectique, de la puissance (*potentia*) en pouvoir (*potestas*), effet immanent de l'unification grégaire et sérielle de la multitude¹, tout comme, chez Sartre, le pouvoir institutionnalisé résulte d'un processus non moins immanent d'extéro-conditionnement, non certes produit par les dynamiques imitatives² mais par l'auto-différenciation dialectique et tout aussi détotalisée du groupe coextensive à la libre affirmation de sa puissance³.

Plus précisément, c'est à partir d'un *cas singulier* (la Révolution de 1789) que Sartre met particulièrement en évidence l'identité absolue entre liberté et nécessité qu'actualise la praxis, à l'image là encore des chapitres consacrés, à la fin du *Traité théologico-politique*, à la constitution de la théocratie hébraïque qui, derechef, marquent la transition déterminante de la pensée politique de Spinoza à l'issue de laquelle la méthode contractualiste (encore prégnante dans le chapitre XVI du *Tractatus*) s'est trouvée définitivement rejetée⁴. En effet, en mettant en évidence la dimension proprement naturante de l'imaginaire collectif, l'interprétation politique des prophéties de Moïse (à l'origine de la théocratie hébraïque) met en lumière le procès singulier, immanent et absolument déterminé, de constitution du corps politique à partir du corps social (« nation »). Loin d'apparaître comme la ruse manipulatrice du pouvoir pour instrumentaliser la crédulité superstitieuse du vulgaire⁵, la créativité de l'imagination prophétique apparaît, plus fondamentalement, comme l'affirmation du conatus collectif dans

¹ En tant qu'il exprime à son tour, sur le plan ontologique, l'identité absolument rationnelle entre la nécessité libre, absolue de la substance et la libre nécessité de son actualisation absolument déterminée.

² L'imitation ne constitue que la toute première étape du procès de dissolution du pratico-inerte, lorsque la totalité d'encerclement est encore vécue sur le mode de la sérialité : voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 457 : « Le lien des individus entre eux est - sous les diverses formes réelles qu'il peut prendre - celui de l'altérité comme révélation immédiate de soi en l'Autre. L'imitation (...) est une des manifestations de cette altérité de quasi-réciprocité. »

³ *Ibid.*, p. 698 : « On a brouillé les choses en voulant donner au souverain *dès le départ* la puissance énorme dont il dispose en fait et en y voyant la manifestation d'une force positive (il incarnerait ou reflèterait la "puissance collective"). C'est oublier que la quasi-souveraineté, comme réciprocité médiée de chacun à tous, se caractérise par son ubiquité et non par je ne sais quelle vertu synthétique combinant toutes les "puissances" (...) La quasi-souveraineté n'est pas, n'est jamais pouvoir totalisé du groupe sur ses membres, ni non plus pouvoir successif de chacun sur tous. »

⁴ Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique (TTP par la suite)*, *op.cit.*, Ch. XVI, p. 830 : « Voilà comment de quelle façon une société peut se constituer.(...) Il suffit que chaque individu transfère la puissance totale dont il jouit à cette société ; ainsi elle seule détiendra le droit naturel souverain en tous domaines, c'est-à-dire la souveraine autorité à laquelle tout homme se verra dans l'obligation d'obéir, soit du fait de son libre choix, soit de crainte du châtement suprême. »

⁵ Ce que les premiers chapitres « machiavéliens » du *TTP*, dans la continuité du Livre II de l'*Ethique*, suggèrent encore en se bornant à n'étudier que les effets déterminés d'une forme dérivée et secondaire et instituée d'imaginaire, séparée de l'imaginaire naturant c'est-à-dire de l'affirmation du corps social et du conatus collectif : voir notamment, B. Spinoza, *TTP*, *op.cit.*, *préface*, p. 609 : « La superstition est le plus sûr moyen auquel on puisse avoir recours pour gouverner la masse. (...) Bien entendu, le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride. » ; *ibid.*, *TTP*, Ch. III, p. 660.

son effort pour persévérer en son être (*in suo esse*), comme l'expression en acte d'une puissance passionnelle, collective et absolument déterminée de liaison dynamique des affects qui, en altérant « de l'intérieur » les significations imaginaires instituées (osmose de Moïse avec les croyances et les superstitions de ses semblables), permet d'agencer autrement les structures de pouvoir explicite (voire, comme dans le cas des hébreux, de créer une forme de régime politique absolument nouvelle) et d'élever ainsi le corps social à une perfection plus grande¹. Saisie depuis sa « cause prochaine », la formation de la théocratie hébraïque montre donc qu'on ne peut rendre intelligible la constitution de l'Etat à partir d'une méthode abstraite, formellement dissociable de son objet (perspective hypothético-déductive de la théorie contractualiste), mais, au contraire, que ce n'est qu'en immergeant la pensée dans la singularité des cas historiques qu'il est possible d'accéder à la production immanente du pouvoir et donc, à la détermination absolue de la constitution de l'Etat ainsi qu'à l'altération non moins nécessaire de ses formes singulières (troisième genre de connaissance). Les derniers chapitres du *Traité théologico-politique* inaugurent ainsi une « méthode » absolument inédite, où le pouvoir institué de la forme-Etat se trouve repensé comme l'effet nécessaire de l'actualisation singulière d'une essence déterminée ou, pour le dire autrement, comme « auto-organisation de l'infini en acte »². D'où le rapprochement avec la méthode sartrienne qui cherche également à dévoiler l'intelligibilité absolue de la praxis saisie au plus près de sa singularité (*sub specie aeternitatis*) et, notamment, à montrer que le passage du groupe en fusion au groupe institutionnalisé n'exprime que l'auto-organisation immanente de la puissance collective en structures de pouvoir inévitablement séparées (fruit de la tension contradictoire, sans cesse déplacée, entre immanence et transcendance)³. Ce (bref) détour par la pensée politique de Spinoza éclaire ainsi le problème fondamental posé par la critique sartrienne de la raison dialectique. Si la dialectique peut encore apparaître, dans certains passages isolés de *Questions de méthode*, comme une méthode de reconstruction a posteriori de l'histoire révélant l'indétermination radicale de la praxis et l'intelligibilité partielle de l'évènement (dualisme entre Être et Savoir), l'identification absolue de la praxis et de sa représentation dans la pensée, au contraire, achève définitivement d'invalider l'idée d'une praxis ontologiquement constituante, le surgissement contingent de la liberté apocalyptique du

¹ Tel est le sens du « double contrat » passé entre les hébreux et Moïse, sur lequel nous reviendrons plus en détail, dans la troisième partie de notre étude : voir B. Spinoza, *TTP*, *op.cit.*, Ch. XVII, p. 848-850.

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, *op.cit.*, p. 250.

³ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 711 : c'est en ce sens que le rapport entre puissance et pouvoir ne peut jamais être pensé sous le signe de la dualité et de la séparation d'entendement (puissance ou pouvoir, puissance contre-pouvoir, etc.), mais comme un rapport intrinsèquement dialectique, présent dès la formation du groupe assermenté, c'est-à-dire dès lors que le groupe se met à exister comme totalisation auto-subsistante.

groupe en fusion ne détruisant la nécessité pratico-inerte que pour actualiser autrement la nécessité absolue qu'elle enveloppe (monisme). Or, chez Spinoza, la nécessité enveloppée par l'affirmation des modes finis est le corrélat de l'identité métaphysique d'ordre et de connexion entre les attributs substantiels, qui fonde notamment la réductibilité de l'histoire (la durée n'étant plus que la représentation inadéquate, mutilée, de l'éternité) ainsi que la critique du « libre-arbitre » comme « serf-arbitre »¹. Deux thèses bien évidemment absentes dans l'existentialisme sartrien où la liberté constitutive du pour-soi fonde une ontologie duale (et non univoque) et où, par ailleurs, l'identité hégélienne entre Être et Savoir est récusée (thèse matérialiste de l'indétermination de la Vérité) sans que soit pour autant admis le parallélisme spinoziste : la conception sartrienne de la praxis, ainsi, rétablit une identité absolue entre Être et Savoir qui, si elle fait écho à la conception spinoziste (en prétendant faire ressortir la nécessité interne, *sub specie aeternitatis*, à la praxis singulière), n'en demeure pas moins problématique, faute, précisément, de pouvoir reprendre à son compte la thèse (que ce soit sous la forme du parallélisme ou de la dialectique « classique ») d'une identité absolue entre Être et Pensée. D'où la limite du projet sartrien qui, au lieu de la surmonter, prolonge l'antinomie entre la praxis (historicisation de la pensée) et la « pensée héritée » (dominée par l'identité, absolue ou substantielle, entre l'être et la détermination), à la lumière de laquelle s'éclairent les interrogations que les thèses sur le groupe institutionnalisé ne peuvent manquer de soulever : pourquoi, en effet, l'institutionnalisation de la praxis commune ne peut-elle se traduire autrement que par la liquidation de la liberté collective surgie du groupe en fusion ? L'auto-institution lucide du groupe ne pourrait-elle pas instaurer une organisation assurant la participation maximale du plus grand nombre à l'exercice collectif du pouvoir et, ainsi, contredire la loi identifiant *a priori* l'extériorisation relative (et inévitable) des praxis avec la sérialité (c'est-à-dire avec la nécessité de réintroduire des formes transcendantes de pouvoir explicite) : alors que, chez Spinoza, l'identité absolue entre Être et Savoir explique pourquoi l'unification passionnelle et mimétique de la multitude se confond nécessairement avec l'institution de formes de pouvoir séparées, la liberté du groupe en fusion ne pourrait-elle pas survivre à elle-même comme projet d'autonomie² ? Ces interrogations renvoient ainsi au

¹ Voir B. Spinoza, *Ethique*, op.cit., L.I, prop. 16, L.I, prop. 26, 28, 29, 33; *Ibid.*, L.I, Appendice (p. 346-354) ; voir aussi *TTP*, op.cit., Ch. I et II.

² C'est évidemment parce que la contradiction est encore pensée non seulement comme le résultat mais aussi comme le moteur de la praxis en cours que l'institutionnalisation du groupe se trouve associée, *sub specie aeternitatis*, à l'extéro-conditionnement et à la liquidation sérielle de la liberté commune (hypostase) : sitôt reconduite à celle-ci, la tension entre immanence et transcendance se « résout » en faveur de cette dernière, comme contradiction sans cesse déplacée. Les présupposés fondamentaux de cette téléologie inversée ne pourront être véritablement contestés qu'une fois relativisée l'identité fondamentale, admise par toute la pensée héritée, entre l'être et la détermination (ce problème sera abordé dans la troisième partie de notre étude). Pour

problème fondamental posé par la refonte sartrienne de la dialectique : tout en rejetant l'identité absolue entre Être et Savoir constitutive de la dialectique hégélienne, Sartre ne « renaturalise »-t-il pas subrepticement la dialectique en postulant l'intelligibilité absolue de la praxis : ne réintroduit-il pas une nouvelle forme de « matérialisme transcendantal » qui ne fait que révéler, en définitive, l'incompatibilité absolue entre la praxis et la dialectique ?

II-2-2-2 La renaturalisation de la dialectique : le statut aporétique des concepts de besoin et de rareté

Le caractère aporétique de cette « renaturalisation » (inéluçtable) de la dialectique apparaît au grand jour lorsqu'est abordé, dans la *Critique*, le concept déterminant de rareté sur lequel se fonde l'existence de cette forme de socialité fondamentale qu'est le collectif pratico-inerte. Le passage immanent des rapports de réciprocité entre consciences (négation interne) aux rapports d'altérité entre praxis (sérialité) renvoie en effet à une première expérience fondamentale de la nécessité qui, médiée par la matière ouvrée, ne fait sens qu'à partir de la « contrainte de rareté » à travers laquelle chaque société désigne certains de ses membres comme surnuméraires et inutiles¹ : sans la rareté, ni la pression unificatrice à l'œuvre dans la totalisation des praxis ni le renversement de la nécessité libre (celle de la praxis individuelle, saisie *in abstracto*) en libre nécessité rongée par la sérialité pratico-inerte ne peuvent être comprises². Or, le concept de rareté, précisément, constitue le « caput mortuum » du projet sartrien en ce qu'il révèle l'impossibilité de percer la nécessité de son existence à l'aide de la méthode dialectique, pourtant étendue abusivement au-delà du champ social-historique afin d'en restituer la nécessité intrinsèque : le concept de rareté est à la philosophie sartrienne de la praxis ce que le concept de Souverain est au contrat social rousseauiste (c'est-à-dire, tout à la

l'heure, il convient simplement de remarquer que les limites du projet sartrien (plus précisément étudiées dans les pages suivantes) soulignent avec force l'idée que la découverte de la praxis ne peut faire sens qu'à la condition de porter à son terme la critique *ontologique* de la pensée héritée : c'est pour ne pas l'avoir fait, pour avoir dilué l'ontologie existentialiste dans le cadre de celle-ci que Sartre a échoué.

¹ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 232 : « En même temps, nous découvrons que cette commutativité, bien qu'elle unisse de proche en proche chacun à tous, est incapable par elle-même de réaliser la totalisation comme mouvement de l'Histoire, précisément parce que cette substance gélatineuse qui constitue les relations humaines représente l'intériorisation indéfinie des liens d'extériorité dispersive mais non leur suppression ou leur dépassement totalisant. Elle les dépasse sans doute mais dans la simple mesure où la multiplicité discrète des organismes se trouve engagée dans une sorte de ronde avec multiplicité indéfinie et tournante des épicentres. (...) Mais elle ne peut expliquer les relations structurées qui font, sur tous les plans, les groupes actifs, les classes, les nations, pas plus que les institutions ou que ces ensembles complexes qu'on nomme sociétés. »

² C'est en ce sens que le milieu matériel peut être effectivement défini comme première totalisation des relations humaines et que la conception *matérialiste* de l'Histoire peut être fondée (voir J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 233).

fois, une conséquence et un présupposé du pacte), car, s'il est possible d'articuler dialectiquement la rareté et le collectif, il n'en va plus de même entre le besoin organique et la rareté sociale qui, ainsi réduite à n'être plus qu'une nécessité de fait, affecte de sa contingence tout le reste de la construction sartrienne et rompt le mouvement caractéristique de la dialectique (où le premier moment ne rend intelligible le suivant qu'en étant fondé par celui-ci en tant qu'il le nie et le conserve tout à la fois), reconduisant la pensée aux « jugements inintelligibles » des constructions analytiques que Sartre entendait dépasser. Pourtant, afin de briser la circularité du concept de rareté, la *Critique* procède à une « renaturalisation » de la dialectique c'est-à-dire à son extension en-deçà du champ social-historique et des rapports signifiants entre consciences (dans la matière inanimée et la matière organique) qui, ainsi, la dissocie de la méthode heuristique à laquelle elle était, dans *Questions de méthode*, rigoureusement identifiée¹ : alors que les passages centraux de la *Critique* assimilent la Raison dialectique au niveau irréductiblement *signifiant* de la praxis du pour-soi, cette identité se trouve désarticulée afin d'étendre la dialectique au passage « pré-signifiant » de l'inorganique à l'organique². Au lieu de lui être coextensive, la dialectique envelopperait donc la praxis pour devenir le trait d'union entre l'inorganique, le vivant et l'histoire (en un sens qui, pourtant, ne peut plus être celui que Hegel attribue à l'*aufhebung*) : la distinction absolue entre le pour-soi et l'en-soi se trouve par la-même contredite et la dialectique transformée, dans la *Critique*, en Raison suprême reliant le devenir-organique de l'inorganique à la praxis du pour-soi³. La praxis, ainsi, n'exprime plus l'irréductibilité ontologique de la liberté du pour-soi (et, plus largement, celle de l'histoire à la pensée) mais révèle, surtout, l'existence d'une continuité logique plus fondamentale qui rend homogènes l'en-soi et le pour-soi⁴, ce

¹ Voir J.P. Sartre, « *Questions de méthode* », *op.cit.*, p. 116 : « Ainsi la *compréhension* n'est pas autre chose que ma vie réelle, c'est-à-dire le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours. ». Ce n'est qu'en tant qu'elle est une méthode heuristique que la dialectique (à l'inverse du positivisme) ne se contente pas de réduire : *ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 199 : « Plus profondément et plus obscurément, l'organisme lui-même comme dépassement de la multiplicité d'extériorité est une première négation univoque, car il conserve en soi la multiplicité et s'unifie contre elle sans pouvoir la supprimer. »

³ *Ibid.*, p. 196 : « Fonction organique, besoin et *praxis* sont rigoureusement liées dans un ordre dialectique : avec l'organisme, en effet, le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant ; ce rapport temporel du futur au passé à travers le présent n'est rien d'autre que le rapport fonctionnel de la totalité à elle-même : elle est son propre avenir par-delà un présent de désintégration réintégré. » ; c'est pourquoi l'animalité se trouve intégrée dans le règne de la Raison dialectique : *ibid.*, p. 197 : « Beaucoup d'espèces animales, en effet, se font elles-mêmes outils : c'est-à-dire que la matière organisée produit par elle-même l'inorganique ou le pseudo-inerte : j'ai dit que l'organisme ne peut agir sur l'environnement qu'en retombant provisoirement au niveau de l'inertie : les animaux-outils se font inertes en permanence pour protéger leur vie ou, si l'on préfère, au lieu d'utiliser leur propre inertie, ils l'abritent derrière une inertie forgée : c'est à ce niveau ambigu qu'on peut voir le passage dialectique de la fonction à l'action. »

⁴ *Ibid.*, p. 197 : « Le *projet* comme transcendance n'est que l'extériorisation de l'immanence. En fait, la transcendance est déjà dans le fait fonctionnel de la nutrition et de la désassimilation, puisque nous y découvrons un rapport d'intériorité univoque entre deux états de la matérialité. »

qu'illustre notamment la conception sartrienne du besoin présenté comme l'*aufhebung* d'un manque organique qui révèle, déjà, le rapport unissant dialectiquement l'organisme à sa réalité matérielle, extensive (*partes extra partes*)¹ : le besoin, qui est l'*aufhebung* du manque, élève à la conscience de soi l'unité dialectique qu'est, *en soi*, l'organisme en tant qu'*aufhebung* de la matière inorganique.

Au-delà de la distinction fondamentale entre l'en-soi et le pour-soi, la praxis ne serait donc que la contradiction redéployée d'un processus réduisant au Même² la différence entre la nécessité sans nécessité des phénomènes physico-organiques (expliquée par la Raison analytique) et la nécessité signifiante de la praxis historique (comprise par la méthode heuristique-dialectique)³. En brouillant la séparation radicale entre l'en-soi et le pour-soi, en élargissant la méthode dialectique à la réalité inorganique et organique pour rendre pleinement intelligible le phénomène de la rareté (qui se manifeste à la jonction de l'organique et du social, où émerge l'histoire humaine⁴), Sartre a donc été amené à ontologiser la négation interne au-delà du pour-soi, s'exposant ainsi à la critique de della Volpe. En effet, cette renaturalisation de la dialectique ne réintroduit-elle pas un rapport d'extériorité entre la pensée et la praxis (hypostase) : la dialectique peut-elle être pensée comme immanente à la praxis dès lors qu'elle désigne indifféremment la liberté absolue de l'homme (néantisation de l'être) ou le rapport de l'organisme aux parties extensives qui le composent matériellement⁵ ? Comment, dès lors, la Raison dialectique pourrait-elle être pensée comme « logique spécifique de l'objet spécifique », comme ce « matérialisme du dedans » censé restituer l'intelligibilité plénière du développement singulier d'une liberté irréductible ? En disloquant le rapport d'inhérence réciproque entre la praxis et la dialectique, Sartre ne se condamne-il pas à confondre de nouveau l'histoire réelle avec sa représentation idéale et, ainsi, à penser la praxis comme auto-dépassement de la dialectique ou, pour le dire autrement, *comme le développement même de la dialectique devenant consciente de soi* ?

¹ *Ibid.*, p. 199 : le manque organique n'est pas, en effet, une simple « lacune inerte », mais l'expression de cette réalité dialectique qu'est l'organisme.

² C'est-à-dire à l'identité de l'identité et de la non-identité.

³ D'où la confusion à laquelle aboutit la redéfinition existentialiste de la Raison dialectique, car si elle recoupe la distinction entre explication et compréhension, la distinction entre Raison analytique et Raison dialectique ne se superpose pas pour autant à la distinction entre la nature et le social-historique (à laquelle correspond la première opposition) puisque la dialectique apparaît, in fine, comme la logique immanente au dépassement de l'inorganique par l'organique puis de l'organique par la praxis (en totale contradiction avec la liberté irréductible du pour-soi).

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 237.

⁵ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 37.

Pourtant, la *Critique de la raison dialectique* ne cesse de répéter que le passage de la nature au social ne se déduit d'aucune loi a priori (comme chez Engels) pas plus qu'il ne suppose la logicisation intégrale du réel qui, chez Hegel, les rend absolument homogènes (la nature n'est pas « l'extériorisation » de l'Esprit, ni le social la réintériorisation de la nature) : seule la liberté purement existentielle du pour-soi peut accomplir un tel saut et rendre absolument distinctes, dès la praxis la plus abstraite (la transformation synthétique du divers en champ instrumental) la *totalité* organique et la *totalisation* libre, détotaillée de la praxis (néantisation du pour-soi comme projet à part entière). Ainsi, même en admettant, comme le fait Sartre, que puisse être repérée une structure dialectique commune à l'organisme et à la praxis, celle-ci ne peut être pensée, sitôt admis que l'existence précède l'essence, comme l'expression d'une *aufhebung* dialectique de la nature par la praxis. Or, si la dialectique n'en est pas moins présentée sous les traits d'une logique réelle surmontant la nature pour constituer le champ social-historique, sans apparaître pour autant comme un processus hypostasié (puisque Sartre substitue à l'Esprit objectif l'idée que le mouvement totalisateur de l'Histoire est détotaillé), c'est parce qu'intervient, à la suture de la nature et de l'histoire, de la matière extériorisée, uniquement régie par les lois de la nature et de la matière humanisée par le travail, cette condition fondamentale de toute socialité qu'est la rareté¹. Mais, en tant qu'elle échappe à toute rationalisation dialectique (puisqu'entre elle et le besoin qui le précède immédiatement dans l'ordre d'exposition, s'engouffre une historicité et une contingence soustraites aux schèmes de la dialectique), le concept de rareté condense l'aporie relevée ci-dessus et montre ainsi concrètement l'impossibilité logique, dans le cadre d'une philosophie existentialiste, d'articuler dialectiquement la nature et le social-historique et donc aussi, plus fondamentalement, l'impossibilité de reconduire la praxis à la dialectique². Le concept de rareté occupe en effet une place déterminante dans la philosophie sartrienne de la praxis car lui seul permet de comprendre pourquoi les praxis individuelles, mues par le besoin, se trouvent invariablement retotaillées par la matière ouvrée sous la forme d'un renversement dialectique de la nécessité libre en libre nécessité (surgissement de l'anti-praxis comme

¹ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 237 : « Mais dire que notre Histoire est histoire des hommes ou dire qu'elle est née et qu'elle se développe dans le cadre permanent d'un champ de tension engendré par la rareté, c'est tout un. »

² Cette aporie, selon nous, se manifeste lorsque Sartre précise que la rareté fonde la possibilité de l'histoire et non sa réalité (*Ibid.*, p. 237 : « (...) la rareté fonde la possibilité de l'histoire et non sa réalité ; autrement dit, elle rend l'Histoire possible et il y a besoin d'autres facteurs (que nous aurons à déterminer) pour que celle-ci se produise. ») : c'est dans l'écart entre le réel effectif (*wirklichkeit*) et le possible que réside selon nous l'échec de la tentative sartrienne de faire de la dialectique la Raison translucide censée évacuer toute contingence de l'Histoire.

autoaliénation de chacun à la loi de l'Autre)¹. La rareté figure dans la *Critique* cette première unité négative de la multiplicité sans laquelle la constitution du collectif pratico-inerte devient incompréhensible : la matière n'unifie les praxis que dans la mesure où, définie comme rareté, se réalise à travers elle la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de la coexistence². En ce qu'elle désigne cette première pression unificatrice qui relie les praxis « comme les molécules de la cire sont inerteement unies du dehors par un sceau »³, la rareté constitue ainsi le noyau fondamental de la théorie des ensembles pratiques, ce sans quoi les différentes modalités de totalisations et en particulier cette structure fondamentale de la socialité qu'est le collectif, cessent d'être intelligibles. C'est de la rareté que procède la socialité et de l'inhumanité que découle la coexistence nécessaire des hommes⁴, au point que même les rapports de réciprocité ramènent fondamentalement à la rareté comme à leur condition de possibilité : « je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme avant le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté qui réalise tout autant une première forme de coexistence »⁵. La rareté détermine donc, pour Sartre, la possibilité même des rapports de réciprocité à partir desquels l'unification des praxis et, en particulier, leur unification passive, peut faire sens⁶ : elle contient également, en germe, l'expérience de la sérialité puisque au stade abstrait de la rareté « tout court », le Même (l'autre que moi) est déjà perçu comme Autre (contre-homme)⁷, même s'il est vrai que dans la sérialité, chacun, en devenant autre que tous les autres, devient également autre que soi (chaque Soi devient Autre que Soi en devenant Autre que tous les autres), de sorte que la dualité manichéenne et primordiale faisant du Même un Autre, se prolonge et se dépasse en

¹ *Ibid.*, p. 236 : « Nous y insisterons davantage : l'Histoire est plus complexe que ne le croit un certain marxisme simpliste, et l'Homme n'a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l'a engendré, contre d'autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu'elle devient *autre*. Ce type d'aliénation primitive s'exprime à travers les autres formes d'aliénation mais il est indépendant d'elles et c'est lui au contraire qui leur sert de fondement. Autrement dit, nous découvrirons là l'anti-*praxis* permanente comme moment nouveau et nécessaire de la *praxis*. »

² *Ibid.*, p. 240 : « (...) la rareté réalise la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de coexistence... »

³ *Ibid.*, p. 243.

⁴ Sartre fait aussi de cette expérience originaire de l'Autre comme « contre-homme » rendu surnuméraire par la rareté, le point de départ de toute définition matérialiste de l'éthique : de la première sélection fondamentale engendrée par la rareté découle la différenciation manichéenne structurant toutes les constructions morales (*Ibid.*, p. 244).

⁵ *Ibid.*, p. 243.

⁶ *Ibid.*, p. 243 : « Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le Même*. Dans la réciprocité *médiée par la rareté*, le Même nous apparaît comme le contre-homme, *en tant que ce même homme* nous apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). »

⁷ *Ibid.*, p. 243 : « Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le Même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le Même nous apparaît comme le contre-homme en tant que *ce même homme* apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). »

cette unité de fuite qu'est le collectif¹. La généralisation pratico-inerte des rapports d'altérité peut donc être définie, en définitive, comme la réintériorisation, médiée par la matière ouvrée, de cette première négation matérielle intériorisée qu'est la rareté² qui, ainsi, représente la véritable infrastructure de l'histoire, la structuration fondamentale des rapports humains. En explicitant le premier rapport fondamental, médié par la matière, des hommes entre eux, la rareté dévoile donc la raison pour laquelle la socialité ne peut se concevoir autrement qu'aliénée et passivement unifiée³.

Pour autant, si la rareté se trouve dialectiquement niée et conservée par le collectif (du contre-homme à la sérialité), Sartre ne peut restituer à l'aide de la même méthode et à partir du besoin, l'intelligibilité du passage à la rareté (et encore moins celui du manque au besoin) : or, la rareté ne peut être fondée par les moments qui, dans l'ordre d'exposition, lui succèdent qu'à la condition de pouvoir être pensée, par ailleurs, comme *aufhebung* du besoin, détermination qui à son tour ne peut être reliée dialectiquement à la rareté qu'à la condition de nier et conserver le manque purement organique, c'est-à-dire d'articuler l'en-soi et le pour-soi qui, dans la philosophie existentialiste, sont ontologiquement irréductibles. Si le collectif, le groupe en fusion ou le groupe institutionnalisé impliquent tous la contrainte de rareté (tantôt comme autoaliénation du collectif, tantôt comme lutte, résistance du groupe contre le pratico-inerte⁴), la rareté ne peut donc être fondée, en raison de la solution de continuité séparant le manque du besoin (en soi / pour soi), mais aussi le besoin (individuel) de la rareté (sociale), comme forme structurante de la socialité. Ainsi, la critique de toute identité dogmatique entre Etre et Savoir (au nom de l'irréductibilité historique de la praxis), rajoutée à l'impossibilité de ramener au Même la différence ontologique entre l'en-soi et le pour-soi, conduit à faire de la rareté la condition inconditionnée, le principe transcendantal de toute la théorie des ensembles pratiques : la rareté n'indique que la nécessité sans nécessité, purement factuelle, d'un phénomène dont l'intelligibilité échappe aux schémas de la dialectique⁵. Il est certes exact,

¹ L'apparition, engendrée par la rareté, de l'Autre comme contre-homme se distingue certes de l'aliénation pratico-inerte : mais, dans la mesure où celle-là détermine le rapport de réciprocité comme ce rapport d'inhumanité à partir duquel, seulement, l'unification en altérité des praxis par la matière devient intelligible, elle annonce la sérialité, c'est-à-dire l'expression achevée de ce procès déterminé d'unification.

² *Ibid.*, p. 243 : « La rareté comme schème figé de négation organise, à travers la praxis de chacun, chaque groupe d'excédentaires possibles comme totalité à nier en tant que totalité qui nie tout ce qui n'est pas elle. »

³ *Ibid.*, p. 376, p. 410.

⁴ *Ibid.*, p. 452.

⁵ Ce que reconnaît Sartre lui-même lorsqu'il expose de manière purement factuelle le problème posé par la rareté : voir *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 235 : « Il convient d'observer toutefois que ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste dans notre Histoire sous une forme particulière et contingente puisque toute l'aventure humaine - au moins jusqu'ici - est une lutte acharnée contre la rareté. »

pourtant, que Sartre tente de surimposer une lecture dialectique à l'interprétation analytique d'Engels cherchant à expliquer l'apparition de la rareté par la désintégration historique des premières communautés agricoles, l'extension des rapports d'échanges et la formation de surplus, autant de facteurs qui, selon lui, ont été à l'origine des premières classes sociales, des inégalités et donc, aussi, de la rareté¹. Cette explication positiviste et empirique, en effet, se contente de mettre en évidence un rapport invariant entre deux variables au moyen d'une fonction du type $Y=f(x)$ ², sans pour autant dégager la nécessité immanente enveloppée par la transformation historique des communautés en villages : comme tout raisonnement analytique (et plus encore, comme tout raisonnement analytique appliqué à l'histoire), elle est incapable de comprendre pourquoi la division du travail (avec l'extension des échanges) ne pouvait qu'entraîner la formation des premières classes antagonistes et, plus précisément, pour quelle raison le positif (la division du travail comme différenciation positive) devait se transformer en négatif (exploitation, inégalités, rareté artificielle)³. C'est pourquoi, d'après Sartre, l'apparition historique des classes sociales ne peut être pensée comme pleinement nécessaire qu'à la condition de revenir à la dialectique et d'admettre l'existence du négatif dès le premier stade, celui des communautés certes encore indifférenciées, mais déjà unifiées par la pression unificatrice de la rareté⁴. Ni la référence tautologique à une nature humaine mauvaise et cruelle (à laquelle aboutit souvent la Raison analytique sitôt occultée l'idée que l'inhumanité vient dialectiquement à l'homme par l'intériorisation d'un premier rapport *pratique* à la matière⁵), ni même la succession nécessaire (sous l'effet de l'essor des forces productives) des modes de production et des rapports sociaux d'exploitation (idée qui, généralisant la thèse

¹ Voir F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, Editions du Progrès, 1979, p. 192 : « L'accroissement de la production dans toutes les branches (...) donna à la force de travail humaine la capacité de produire plus qu'il ne lui fallait pour sa subsistance. (...) En accroissant la productivité du travail, donc la richesse, et en élargissant le champ de la production, la première grande division sociale du travail, dans les conditions historiques données, entraîna nécessairement l'esclavage. De la première grande division sociale du travail naquit la première grande division de la société en deux classes : maîtres et esclaves, exploités et exploités. »

² Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op.cit., p. 254 : « la vitesse avec laquelle une commune se transforme en village est directement proportionnée à la vitesse avec laquelle un nombre croissants de produits « naturels » se transforment en marchandises. »

³ *Ibid.*, p. 255 : « Mais justement parce que cette loi, comme toutes les lois de la Nature, ne vise qu'un rapport universel entre des possibles, son contenu est non historique et c'est au contraire à l'Histoire de nous expliquer comment et pourquoi dans telle société la vitesse s'est brusquement accélérée et pourquoi dans telle autre la transformation n'a pratiquement pas eu lieu. Et c'est à cette *Histoire* de fournir sa propre intelligibilité en tant qu'aventure temporelle et non à la loi analytique d'éclairer le processus envisagé. »

⁴ *Ibid.*, p. 258 : « Et cette négation, c'est bien entendu, la négation intériorisée de quelques hommes par la rareté, c'est-à-dire la nécessité pour la société de choisir ses morts et ses sous-alimentés. Autrement dit c'est l'existence chez l'homme de la rareté, d'une dimension *pratique* de non humanité. »

⁵ *Ibid.*, p. 242 : « Il faut donc comprendre à la fois que l'inhumanité de l'homme ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas de fin, il y aura dans chaque homme et dans tous une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée. »

d'Engels, participe tout autant de la Raison analytique malgré l'apparence dialectique qu'elle revêt) ne peuvent en effet résoudre cette transformation¹ : ce que manque l'interprétation d'Engels, ainsi, c'est l'existence d'une première unification négative des praxis par la matière à laquelle les premières communautés étaient déjà soumises (puisque toute socialité procéderait de ce premier renversement dialectique) et que la formation des classes sociales n'a fait que prolonger (de la négation incarnée par le contre-homme à l'extériorisation sérielle). La négation constitutive ne renvoie donc pas à la dissolution empirique et inintelligible des communautés mais à une première intériorisation dialectique de la matière par l'homme où, l'Autre cessant d'être le Même, transforme le Même en Autre et en contre-homme². Or, ce raisonnement ne fait que déplacer, sans le résoudre, les termes du problème. En effet, si la loi empirico-analytique d'Engels se trouve retranscrite dans le langage de la dialectique, la nécessité de cette première négation n'en demeure pas moins inexplicée : pourquoi l'*aufhebung* du besoin individuel prendrait-elle nécessairement la forme d'une négation originelle, médiée par la matière, de l'homme par l'homme ? La socialité est-elle essentiellement coextensive à la rareté (pression unificatrice) : celle-ci se définit-elle, *sub specie aeternitatis*, comme première intériorisation négatrice des praxis par la matière ? L'essor capitaliste, sans précédent, des forces productives ne montre-t-il pas à quel point est problématique l'idée de fonder la rareté sur la base d'une première unification des praxis par la matière : ne faudrait-il pas substituer à celle-ci l'idée que ce sont au contraire les rapports *socialement* institués où s'exercent des rapports de force échappant à toute nécessité rationnelle qui, chaque fois, déterminent spécifiquement le rapport des hommes à la matière et la violence que celle-ci, médiées par ces rapports sociaux, exerce en retour sur eux³ ? Pas plus que le passage aporétique de l'en-soi (manque) au pour-soi (besoin), la dialectisation du besoin individuel par cette négation originelle de l'homme qu'est la rareté ne peut être restituée de manière aussi fluide que le passage hégélien de la conscience de soi naïve (qui croit s'atteindre immédiatement dans la jouissance et la suppression de l'objet⁴) à la *lutte* pour la reconnaissance (une fois que le moi a compris que la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir est conditionnée par son objet)⁵. Dans le cadre de l'existentialisme

¹ *Ibid.*, p. 259.

² *Ibid.*, p. 260 : « Je veux simplement montrer que la désintégration de la commune agricole (là où elle a existé) comme l'apparition de classes (en admettant *même*, comme Engels, qu'elles naissent d'une différenciation de fonctions), quelles que soient leurs conditions réelles, ne sont intelligibles que dans la négation originelle. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 203.

⁴ Moment qui correspond, dans la dialectique sartrienne, au stade du besoin.

⁵ Voir G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Ed. Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, 1998, p. 152-153 : « Le Moi simple est ce genre, ou l'universel simple, pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments qui se sont formés.

sartrien l'unification négative des hommes par la matière s'apparente à une malédiction contingente et inintelligible. De sorte que la dialectique sartrienne, en définitive, explique à la fois trop et trop peu. Elle explique trop peu, puisqu'en dépit de la critique adressée à Engels, elle ne peut dégager la nécessité intrinsèque de la rareté (il est impossible de rendre intelligible, par la dialectique, le passage du besoin individuel à la rareté sociale). Mais elle explique également trop en ce qu'elle prétend unifier, au nom d'une logique hypertrophiée, ces réalités ontologiquement irréductibles que sont l'en-soi et le pour-soi, contredisant ainsi les principes constitutifs de l'existentialisme. Erigé en condition transcendantale de la dialectique sartrienne, le concept de rareté condense donc l'échec de la *Critique* : il ruine l'identification de la praxis et de la dialectique¹ qu'il ramène subrepticement dans le giron des conceptions analytiques de l'histoire². Irréductible tant au concept hégélien de société civile (hypostase de la totalité) qu'au déterminisme de l'économie politique (hypostase des « lois du marché »), l'unification passive et détotalisée du collectif semblait pourtant montrer, en première approximation, que la dialectique pouvait s'approcher de l'historicité radicale du social sans renoncer à penser l'histoire dans sa nécessité immanente. Mais, en ce qu'elle ne fait sens qu'à partir de la contrainte universelle et contingente exercée par la rareté, l'existence du collectif n'en désigne pas moins, *in fine*, une forme tout aussi inexplicable de socialité. Ainsi, l'opacité impénétrable que renferme le concept de rareté affecte et déséquilibre tout le reste de la construction sartrienne : en libérant la praxis de l'horizon dogmatique qui est celui de la Raison dialectique, elle assigne au marxisme la tâche de repenser l'historicité du social autrement qu'à partir de ses schémas.

En effet, si l'intelligibilité du phénomène de la rareté échappe à la dialectique, c'est, en définitive, parce qu'il est l'indice d'une historicité à laquelle toutes les pensées contemplatives de l'histoire font écran et que l'opéraïsme, à la suite de l'intuition décisive de della Volpe selon laquelle la pensée de Marx ne fait sens qu'à la condition de se donner

Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est *désir*. Certaine de cette nullité de cet Autre, elle pose *pour soi* cette nullité comme vérité propre, anéantit l'objet indépendant et se donne par là la certitude de soi-même, comme *vraie* certitude, qui est alors venue à l'être pour elle sous une *forme objective* (...) Mais dans cette satisfaction, la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet ; le désir et la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par l'objet ; en effet, la satisfaction a lieu par la suppression de cet autre. Pour que cette suppression soit, cet autre doit être aussi. La conscience de soi ne peut donc pas supprimer l'objet par son rapport négatif à lui ; par là elle le reproduit plutôt comme elle reproduit le désir (...) C'est en fait un autre que la conscience de soi qui est l'essence du désir, et par cette expérience. (...) La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi. »

¹ La conception sartrienne de la rareté, paradoxalement, rejoint celle des économistes qui, incapables de restituer l'historicité radicale enveloppée par la fétichisation des rapports sociaux, font du capital la matrice immuable et indépassable d'organisation des rapports sociaux.

² C'est-à-dire à la distinction entre l'en-soi et le pour-soi qui la fonde.

comme objet la *contingence* intrinsèque de l'histoire, a mis en lumière en montrant pour la première fois que la praxis de la force-travail est ontologiquement irréductible aux structures pratico-inertes (de l'*Einleitung* aux *Grundrisse* ou, pour le dire autrement, de la contingence comme objet du « concret de pensée » de la science matérialiste de l'histoire à la politicalité de la force-travail). Réaffirmer la « terrestrité absolue » de la pensée afin de dépasser les présupposés aporétiques des philosophies de la praxis implique par là-même la critique absolue des conceptions contemplatives de l'histoire qui, monistes ou (partiellement) ouvertes à l'historicité du social, ne cessent de la réfléchir sans jamais comprendre que le mouvement totalisateur de l'histoire, même pensé comme détotalisé, ne s'explique qu'à partir d'un excès irréductible de la praxis sur toutes les déterminations susceptibles de l'éclairer (écart redéfini par Negri, dans le prolongement des thèses du premier opéraïsme, comme dualité entre puissance et pouvoir et, par Castoriadis, comme collectif anonyme, c'est-à-dire comme déhiscence, écart insupprimable et non rationalisable entre l'instituant et l'institué)¹. C'est en ce sens que l'échec du projet sartrien permet de dégager toute la portée de la critique trontienne ainsi que la nécessité de réinscrire la praxis dans une historicité que seule une « science ouvrière du capital » peut rendre intelligible : *c'est en accédant à la politicalité intrinsèque de la praxis, qu'il sera possible de surmonter les apories ontologiques de la pensée de Sartre (et plus largement, des philosophies de la praxis)*. C'est donc en repartant de l'intuition déterminante de Marx qui, pour la première fois, a compris que la fétichisation capitaliste des rapports sociaux² est sans cesse travaillée par la scission constitutive du rapport de production³, que l'antinomie entre la dialectique et la praxis pourra être dépassée (à partir de l'idée que ce n'est pas la praxis qui *est* dialectique, mais la *forme* du rapport d'exploitation capitaliste au sein duquel lutte la force-travail en tant qu'irréductible à son être objectif) et que la pensée pourra restituer l'intelligibilité de l'historicité radicale du social d'où ressort, plus particulièrement, l'idée que ce sont les cycles de luttes de la classe ouvrière qui ont

¹ Comme le souligne plus particulièrement encore la relecture opéraïste des *Grundrisse* (sur laquelle porte essentiellement le dernier chapitre de notre première partie), où la dialectique se trouve redéfinie comme la *forme* spécifiquement capitaliste au moyen de laquelle s'exerce l'emprise du pratico-inerte sur la force-travail, forme qui, en tant que telle, enveloppe le rapport antagoniste de classes (tel est le sens de la définition de la force de travail comme « nicht capital ») et qui n'exprime aucune autre nécessité que celle, purement contingente de la violence par laquelle se perpétue la domination de fait du capital.

² Sur laquelle s'appuient toutes les conceptions idéologiques et abstraitement totalisantes de l'histoire, jusqu'à et y compris la philosophie sartrienne de la praxis qui confond la violence instituée par le capital (à travers les formes dialectiques et *historiquement déterminées* des rapports sociaux où s'exercent et s'actualisent sa domination) avec la prétendue négation originaire, *sub specie aeternitatis*, des hommes par la matière.

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op.cit.*, p. 267 : « Le capital non seulement ne peut pas exister sans force de travail, mais il ne peut pas non plus exister sans socialisation de la force de travail : non seulement il ne peut pas se passer de la classe ouvrière, mais il ne peut pas non plus *se passer* de l'introduire à l'intérieur de lui-même comme partie vivante de lui-même. »

commandé le développement objectif du capital (« société-usine ») et que, loin de faire ressortir une nécessité translucide, l'objectivation de la praxis, ainsi repensée, doit conduire à définir les structures pratico-inertes comme « praxis renversée », non au sens où l'entendait Gentile mais en tant que leur altération fait signe vers une puissance collective ontologiquement constituante. Autrement dit, c'est dans et par la « politisation » du rapport dialectique entre la praxis et les conditions objectives de son actualisation (« histoire politique du capital »¹), que les catégories léguées par Marx pourront trouver leur champ d'application et, en devenant véritablement opératoires, consacrer l'historicisation achevée de la pensée comme connaissance ultime du social. Pour comprendre la nécessité d'un tel changement de perspective, il ne suffit pas, cependant, de s'en tenir à la critique des interprétations marxistes de Marx (celles-ci ne figurant que la *pars destruens* du renversement copernicien) mais de prendre la mesure de l'importance axiale des *Grundrisse* dans la relecture opératoire : ce n'est qu'à ce niveau, où se fait jour l'influence déterminante des thèses de della Volpe (le premier à avoir accordé une place centrale à la méthode critique exposée dans « l'introduction » de 1857 qui ouvre les *Grundrisse*), que la première des deux thèses constitutives de la refonte opératoire de la loi de la valeur (selon laquelle le rapport de classe précède le rapport de production) pourra être ramenée, au-delà de sa dimension militante, à sa nécessité intrinsèque et que la portée indissociablement ontologique et politique de la critique marxiste de la dialectique (della Volpe ne soulignant que la première au détriment de la seconde, l'opéraïsme la seconde au point d'occulter la première) pourra faire sens.

¹ *Ibid.*, p. 220.

Chapitre trois. La lutte des classes, noyau de la science marxiste : du *Capital* aux *Grundrisse*

III-1 Della Volpe, inspirateur du paradigme opératoire ?

III-1-1 Le fragment sur les machines

Si Tronti, dès *Ouvriers et Capital*, a attiré l'attention sur l'importance déterminante des *Grundrisse*¹, Negri, plus nettement encore, a souligné dans *Marx au-delà de Marx* que les *Manuscrits* de 1857-1858 fondent la critique politique de la valeur vers laquelle convergent les hypothèses de Tronti², *Le Capital* ne constituant, au mieux, qu'une propédeutique à celle-ci (comme l'illustrent les exposés retraçant la genèse du régime de plus-value relative), au pire le *caput mortuum* de la pensée marxiste (comme en témoigne l'impossibilité de lier la théorie de la valeur du premier livre à la théorie des prix de production)³. Les développements de la troisième section du *Capital* ainsi que l'hypothèse relative à la « coupure » de 1848 doivent donc être reconduits aux *Grundrisse* comme à leur fondement. En effet, loin de jeter les fondations d'une critique scientifique de l'économie politique classique basée sur une conception métaphysique de la valeur, l'approche dualiste des *Grundrisse* court-circuite d'emblée la conception de la forme-marchandise capitaliste développée dans le premier chapitre du *Capital* pour mettre en lumière, dès le « livre sur l'argent » la dualité des variables systématiquement unifiées par les rapports sociaux capitalistes (argent/marchandise, valeur d'usage/valeur d'échange, travail concret/travail abstrait), dégageant ainsi les bases d'une critique de la dialectique qui, dans l'analyse du rapport de production menée dans le « livre sur le capital », trouverait sa signification proprement politique⁴.

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 260.

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 28 : « Ne serait-ce pas - nous le verrons par la suite - que les *Grundrisse* sont en fait un texte dédié à la subjectivité révolutionnaire ? Ne serait-ce pas qu'ils reconstruisent ce que la tradition marxiste a le plus souvent rompu, c'est-à-dire l'unité de la constitution et du projet stratégique de la subjectivité ouvrière ? » ; *ibid.*, p. 45 : « Les *Grundrisse* représentent le sommet de la pensée révolutionnaire marxienne ; avec eux s'opère la coupure théorico-pratique qui fonde le comportement révolutionnaire et sa différence tant de l'idéologie que de l'objectivisme. »

³ *Ibid.*, p. 46 : « Mais *Le Capital* est aussi ce texte qui a servi à réduire la critique à la théorie économique, à annuler la subjectivité dans l'objectivité, à laisser asservir la capacité de subversion du prolétaire par l'intelligence réorganisatrice et répressive du pouvoir. On ne peut reconquérir (...) une lecture correcte du *Capital* que si on le soumet à la critique des *Grundrisse*, à condition de le relire en partant de l'appareil catégoriel des *Grundrisse*, lequel est traversé de part en part par un antagonisme absolument insurmontable et entièrement reconduit à la capacité du prolétariat. »

⁴ *Ibid.*, p. 31 : « de la forme de l'argent à la forme de la valeur. Dans le Marx des *Grundrisse* ce rapport est fondamental : l'analyse de l'argent est très précisément ce qui nous permet d'aborder la forme de la valeur. De ce point de vue, comme nous le verrons, la réalité de la mystification apparaît ici de façon plus tangible que dans d'autres passages où c'est la forme-marchandise qui est prise comme protagoniste. »

Dès le « livre sur l'argent », en effet, se fait jour une présentation dualiste des catégories : à l'unité dialectique entre valeur d'usage et valeur d'échange présentée, dans le premier chapitre du *Capital*, comme l'expression quasi épiphanique de la Valeur, s'oppose l'idée d'une indépendance certes relative mais non moins *réelle* des variables que les rapports marchands ne réunissent qu'*ex post* et de manière non nécessaire, comme en témoignent les crises de circulation qui illustrent, derrière le caractère purement contingent de la réunion des variables séparées par le capital, le fait que ces variables ne désignent pas tant des réalités *intrinsèquement* relatives (conséquence qu'il faudrait déduire du caractère transhistorique de la valeur capitaliste) que des réalités positives, réellement séparées et distinctes (la dualité n'est donc plus le signe d'une opposition dialectique mais d'une opposition réelle)¹. Or, d'après Negri, si cette perspective ne peut être ramenée à la conception métaphysique du *Capital*, c'est parce que l'unité dialectique de la forme-valeur, bien que réaffirmée dans le premier livre des *Grundrisse* (les crises de circulation consistant précisément à corriger brutalement l'autonomie trop grande prise par ces mêmes variables) ne se surimpose pas, au point de l'occulter, à l'indépendance réelle des variables (pour faire de celle-ci l'expression inessentielle d'une unité substantielle)² : en relativisant de la sorte la forme-valeur spécifiquement instituée par le capital, le « livre sur l'argent » ouvrirait la voie à une déconstruction de la dialectique qui, dans l'analyse du rapport social de production trouverait son expression achevée et sa véritable portée politique³. Or cette relecture ne peut être admise qu'à la condition d'identifier les raisons qui ont pu fonder rigoureusement une telle déconstruction. C'est ici que *l'Einleitung* (rédigée en même temps que les *Grundrisse*) prend un relief tout à fait particulier⁴ car, en distinguant rigoureusement les principes de la méthode matérialiste de la dialectique hégélienne aussi bien que de la méthode des économistes classiques dont la caractéristique commune est, au sens précis du terme, d'hypostasier les catégories de pensée, c'est-à-dire de reconduire les transformations historiques (Hegel) ou les lois de l'économie à des catégories, à des rapports universels abstraitement autonomisés et

¹ *Ibid.*, p. 65 : « La valeur, quand elle a la figure de l'argent, se présente comme contradiction, comme possibilité "que ces deux formes d'existence (de la marchandise) ne puissent pas se convertir l'une dans l'autre" (*Fondements* I). Cette nature antagoniste (...) se révèle dans l'espace (crises commerciales) comme dans le temps (crises cycliques) » ; *ibid.*, p. 81 : « La loi de la valeur comme crise. L'argent démontre que le mouvement de la valeur est pure précarité, que sa solidité n'est que tendancielle... »

² *Ibid.*, p. 73 : « Ce n'est pas la possibilité dialectique de la crise, mais la violence antagoniste du renversement qui confère une continuité de sens à l'argumentation (...). Les catégories renvoient sans cesse à la subjectivité de l'antagonisme, on ne peut les lire quant à leur fond, qu'à cette lumière, elles ne peuvent fonctionner qu'ainsi. »

³ *Ibid.*, p. 65-66 : « Mais la base de cela se trouve dans le rapport social qui rend nécessaire la forme de l'échange, de la valeur et de l'argent. Ce n'est qu'ici que la *possibilité* de la crise devient actuelle (...). La critique doit donc devenir politique. Elle doit attaquer les conditions sociales de l'antagonisme. »

⁴ *Ibid.*, p. 85 : « Lire en même temps *l'Einleitung* et les *Grundrisse* permet de mieux comprendre les uns et l'autre. »

figurés comme la cause, l'origine séparée du réel (fétichisme de la marchandise et autonomisation des rapports entre les choses pour les économistes classiques ; autonomisation du mouvement logique de la pensée, incluant dialectiquement en elle le concret-réel comme le sujet son prédicat chez Hegel), elle substitue à celle-ci l'idée d'une extériorité inéliminable du réel, d'une historicité irréductible des catégories de pensée qui, cependant, n'aboutit nullement (confusion empiriste) à confondre l'ordre propre à la pensée avec l'ordre réel en ce qu'elle conduit à réfléchir l'historicité propre à son objet *en tendance*, en tant qu'expression de la pratique effective de la force-travail (praxéologie)¹. C'est en ce sens que la loi de la valeur ne peut être rapportée à une conception métaphysique de la Valeur définie comme la réconciliation essentielle de déterminations *réellement* relatives les unes aux autres. Plus encore, la portée de la distinction « méthodologique » entre le réel et la pensée ne se détermine qu'à la lumière des développements, dans le « livre sur le capital » au rapport de production capitaliste caractérisé, en effet, par la séparation (*trennung*) entre ces deux « opposés spécifiques » que sont la puissance de travail et le travail mort². En effet, si le concept de *trennung* achève, dans les *Grundrisse*, le procès de détermination « scientifique » des catégories abstraites de l'économie politique classique pour donner à l'approche dualiste ouverte par le « livre sur l'argent » sa détermination propre, il met aussi en lumière, plus encore, le renversement « stratégique », le passage à la critique politique, proprement ouvriériste, de la valeur impliqué par la distinction centrale de l'*Einleitung*³ : rapportée au même concept de *trennung*, la distinction entre le réel et la pensée permet en effet de différencier deux significations irréductibles, l'une faisant de ce rapport l'expression *idéologique* d'une opposition-inclusive, l'*aufhebung* nécessaire de l'opposition entre ces deux déterminations relatives que sont la puissance virtuelle de travail et le travail mort, objectivé par le capital, l'autre qui, au contraire, fait du procès de production capitaliste un pur rapport de domination, l'unité forcée entre deux forces positives, opposées et exclusives l'une à l'autre (la *trennung* comme rapport d'opposition réelle)⁴ : de la critique radicale de la dialectique menée dans

¹ *Ibid.*, p. 100 : « Il est bien vrai que la méthode matérialiste qui considère l'objet comme étranger à l'esprit appartient à la science, est animée par la perspective que dessine la tendance et subjectivée par le critère du "vrai dans la pratique". »

² Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 234.

³ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 131-132 : « *L'opposition détermine la subjectivité et cette subjectivité du travail se définit comme une abstraction générale. L'abstraction, la collectivité abstraite du travail est la puissance subjective (...)* Ici la valeur d'usage n'est rien d'autre que le côté radical de l'opposition ouvrière, que la possibilité subjective et abstraite de toute la richesse. »

⁴ *Ibid.*, p. 127 : « Le travail ne peut donc se transformer en capital que s'il revêt la forme de l'échange, la forme de l'argent. Mais cela signifie que le rapport est un rapport antagonique, que *travail et capital se présentent dans l'échange* qui constitue leur synthèse productive comme *entités autonomes, indépendantes*. C'est cet

l'*Einleitung* se déduit ainsi la possibilité de redéfinir le rapport apparent d'opposition-inclusive sous lequel se présentent, dans le rapport de production capitaliste, travail vivant et travail mort (et que la pensée classique ou idéaliste ne saurait qu'hypostasier pour en faire l'expression d'une nécessité rationnelle) comme une opposition réellement exclusive, comme un rapport *politique* entre deux subjectivités inconciliables d'où déduire notamment l'« extranéité » de la force-travail (catégorie déterminante dans la compréhension opératoire de Marx) à son être objectif de force de travail *du* capital¹. En passant du « livre sur l'argent » au « livre sur le capital », de la dualité objective entre argent et marchandise à l'œuvre dans la sphère de la circulation (encore résorbée dans les crises « fonctionnelles ») à la séparation *antagonique* entre travail et capital dans le rapport de production (subjectivation), le dépassement matérialiste de la dialectique (ainsi éclairé par l'*Einleitung*) poserait donc les bases d'une critique politique de la valeur (renversement stratégique)² : le mouvement logique qui part de la *Darstellung*, c'est-à-dire de la description critique d'un concept de l'économie politique menée jusqu'à son dévoilement comme crise, et se renverse, une fois celle-ci identifiée à un nouveau point de vue (la subjectivité ouvrière), en déplacement subversif rendant complètement inconsistante la catégorie en question (*Neue Darstellung*)³, parcourt et structure l'ensemble des *Grundrisse*. Néanmoins, la relecture de Negri (notamment dans *Marx au-delà de Marx*) ne fait qu'indiquer le moyen de fonder, à partir des *Grundrisse*, les hypothèses de Tronti sans expliquer véritablement le sens du renversement de la *Darstellung* en *Neue Darstellung* : c'est pourquoi il convient de prolonger ses analyses en montrant pourquoi la méthode sur laquelle s'est accompli le « renversement copernicien » de la pensée

antagonisme qui détruit l'apparence de la circulation simple : c'est cet antagonisme qui caractérise l'échange entre capital et travail. »

¹ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, Tome I, *op. cit.*, p. 235 : « en tant qu'il est la valeur d'usage faisant face à l'argent posé comme capital, il n'est pas tel ou tel travail mais *du travail en général*, du travail abstrait : absolument indifférent à sa détermination particulière, mais susceptible de prendre n'importe quelle détermination (...) le travailleur lui-même est absolument indifférent à la détermination de son travail ; celui-ci ne présente pour lui aucun intérêt en tant que tel, mais seulement dans la mesure où il est travail tout court. » : c'est ce passage, selon Negri qui illustre que l'opposition (entre travail et capital) se subjectivise en déterminant la subjectivité du travailleur comme abstraction générale et comme opposition radicale (*Marx au-delà de Marx*, *op.cit.*, p.131 ; voir aussi p.175-176)

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 55-56 : « La différence entre les *Grundrisse* et les œuvres postérieures de Marx réside dans le fait que dans les premières, *la loi de la valeur est présentée pas seulement médiatement mais immédiatement comme loi de l'exploitation*. Il n'y a pas de chemin logique qui conduise de l'analyse de la marchandise à celle de la valeur, à celle de la plus-value : le moyen terme n'existe pas », dans les *Grundrisse*, « le rapport social sous-jacent au rapport de valeur (...) n'est pas envisagé du point de vue de la synthèse mais du point de vue de l'antagonisme. »

³ Voir A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie » dans *Futur Antérieur* 35-36 (1996/2) : <http://www.multitudes.net>, p. 1 : « Inutile de rappeler que l'écriture des *Grundrisse* est toujours guidée par le mouvement logique qui part de la *Darstellung* en tant que description critique d'un rapport ou d'un concept de l'économie politique menée jusqu'à son dévoilement comme crise ; puis l'identification d'un nouveau point de vue dessiné par l'ouverture de la crise ; c'est alors la *Neue Darstellung*, c'est-à-dire un déplacement subversif à travers lequel on a "dynamité" l'objet ou la catégorie de l'économie politique. »

de Marx ne peut que reposer sur une lecture spécifique de l'*Einleitung* (elle-même articulée à l'analyse du rapport de production développée dans le « livre sur le capital » des *Grundrisse*). Ce n'est qu'une fois éclairés ces présupposés que les hypothèses d'*Ouvriers et Capital* pourront être fondées. Un examen plus attentif doit ainsi être accordé à cette articulation décisive afin de prolonger les analyses autrement trop allusives de Tronti et de Negri.

En effet, la relecture des *Grundrisse* proposée dans *Marx au-delà de Marx* ainsi que de nombreux articles consacrés par Negri aux différentes crises historiques du capital (pensées comme l'expression d'une autonomisation tendanciellement absolue d'une force-travail s'affirmant toujours plus nettement hors des médiations les plus constitutives de la valeur), font du *fragment sur les machines*¹ la pierre angulaire du « renversement » d'où procède la « science ouvrière du capital » léguée par Marx². La particularité du *fragment* tient en effet à ce que le dépassement de la valeur n'apparaît pas tant lié à l'annulation *quantitative* du taux de profit (et à la logique purement économique-abstraite qui conduit à un tel résultat) qu'à l'autonomisation des variables unifiées dialectiquement par le procès capitaliste d'accumulation³, celle-ci étant associée à l'avènement d'une subjectivation de la force-travail présentée comme le fruit de la socialisation toujours plus autonome de la force-travail : « l'individu social ». En ruinant progressivement la possibilité d'une mesure de la valeur sur la base du temps de travail effectif, la puissance technique (*General Intellect*) libérée par la production capitaliste et identifiée par Negri à la puissance en acte de la force-travail socialisée, doit entraîner la disparition inéluctable de la valeur (la contribution du travail vivant tendant vers zéro) et révéler la force-travail sous les traits d'une puissance irréductible

¹ Le « fragment sur les machines » désigne la partie centrale du fragment intitulé « sur le système automatique des machines » qui, dans le second tome des *Grundrisse* (traduction de J. Lefebvre, Editions Sociales), va de la page 44 du Cahier VI à la page 4 du Cahier VII (p. 182-202), au milieu du chapitre consacré à la circulation du capital ; les pages 192-194 sont le plus souvent citées en ce qu'elles résument et concluent les autres pages du fragment.

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 245 : « Nous pouvons maintenant aborder "le chapitre sur les machines" c'est-à-dire le plus haut exemple de l'usage de la dialectique antagoniste et constitutive que l'on puisse trouver, bien sûr dans les *Grundrisse*, mais peut-être dans toute l'œuvre de Marx. »

³ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome II, *op. cit.*, p. 193 : « A mesure que la grande industrie se développe, la création de richesse en vient à dépendre moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée, que de la puissance des agents qui sont mis en mouvement pendant la durée du travail. L'énorme efficacité de ces agents est, à son tour, sans rapport aucun avec le temps de travail immédiat que coûte leur production » ; ainsi, « dans la mesure même où le temps de travail - la simple quantité de travail - est posé par le capital comme le seul principe déterminant, le travail immédiat et sa quantité cessent d'être principe déterminant de la production- de la création des valeurs d'usages - et sont réduits quantitativement à des proportions infimes (...) C'est ainsi que le capital, comme force dominante de la production, œuvre lui-même à sa dissolution » (*Ibid.*, p. 195) : « *Le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle* apparaît comme une base misérable par rapport à sa base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'échange (...) C'est alors le libre développement des individualités. » (*Ibid.*, p. 200).

de subjectivation: le système de médiations propre au capital réunissant non pas des variables essentiellement relatives les unes aux autres, mais des forces intrinsèquement hétérogènes ramenées, par la violence, à l'unité d'une même unité de mesure (tel est le sens de la forme dialectique du rapport d'où procède la subsomption de la force-travail et la commensurabilité des travaux concrets), l'émancipation finale de la valeur d'usage ne ferait qu'indiquer, ainsi, l'incommensurabilité absolue du travail-vivant socialisé¹, c'est-à-dire, *coextensive* à l'effondrement de la valeur (et non comme résultat mécanique de lois objectives), l'affirmation d'une subjectivation collective irréductible aux structures capitalistes mais aussi à toute définition humaniste abstraite de l'émancipation en ce qu'elle désigne à la fois une puissance collective *historiquement* advenue et *ontologiquement* constituante: « le chemin de la subjectivité est tout intérieur au rapport capitaliste, il ne cherche pas à imaginer des alternatives mais sait, en creusant sa séparation, détruire le rapport »². C'est pourquoi, selon Negri, la perspective tracée par le *fragment* n'exprime pas tant une prophétie scientifique, un catastrophisme déterministe qui, prisonnier de catégories fétichisées, rendrait complètement indéterminée la forme de la subjectivation collective susceptible de dépasser effectivement l'organisation capitaliste (ce à quoi aboutit l'exposé de la loi tendancielle à la baisse du taux de profit)³ qu'elle ne fait ressortir, à partir de l'hétérogénéité des variables homogénéisées par la violence du capital (elle-même condensée dans le rapport de production, où ressort en pleine lumière l'antagonisme entre les deux forces constitutives du mode de production), la forme déterminée, concrète, d'une puissance de subjectivation collective qui, s'affirmant cycle après cycle au-delà des médiations de la valeur, révèle toujours plus distinctement la violence nue sur laquelle n'a cessé de reposer l'universalisation du capital⁴.

¹ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 258-259 : « La forme de la loi de la valeur est au contraire efficace et douée de sens, mais efficacité et sens lui viennent seulement de son irrationalité (...). La forme est la base vide, misérable de l'exploitation. La forme de la valeur est pur et simple commandement, pure et simple forme politique... »

² *Ibid.*, p. 261.

³ Pour une critique des conceptions catastrophistes et mécanistes de la crise, voir A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro*, trad. personnelle, Milan, Feltrinelli (rééd. 1976), p. 100 : « la catastrophe du capital est la classe ouvrière : non pas génériquement mais spécifiquement, c'est-à-dire à un niveau déterminé d'organisation productive et à un certain degré de domination subjective sur les conditions générales de la reproduction sociale du capital (...) L'interprétation mécaniste du catastrophisme marxiste élude en revanche cet aspect de l'analyse et l'approfondissement nécessaire qui en dérive. Ou bien elle le transforme en une approche complètement mystifiée (...) faisant de la théorie de la crise non pas le prodrome d'une théorie de la composition de classe, mais le pôle irrésolu d'une alternative n'offrant d'autre possibilité que la désespérance individualiste et, en général, toutes les formes de l'utopisme le plus dégénéré. »

⁴ « L'individu social », en effet, ne se définit plus abstraitement (comme réalité générique) mais sur la base du renversement concret décrit dans le *fragment* : une fois posé que le surtravail des grandes masses a cessé d'être la condition du développement de la richesse globale, une fois admis que le non-travail de quelques-uns ne peut que cesser d'être la condition du développement des forces générales du cerveau, le temps de travail nécessaire ne peut plus être réduit en vue de développer le surtravail mais pour réduire en général le travail de la société à

L'effondrement des rapports sociaux capitalistes décrit par le *fragment* n'aurait donc pas le même sens que les analyses du troisième livre du *Capital* où ne prévaut, en effet, qu'une approche exclusivement économique et quantitative évacuant toute référence à l'avènement d'un homme nouveau : c'est en ce sens que le *fragment*, en dépit des accents déterministes reliant la disparition programmée de la valeur aux « limites » internes au capital et aux tendances objectives qui lui sont inhérentes¹, illustrerait au plus haut point la nouvelle méthode tout entière orientée vers le problème de la subjectivation émancipatrice de la force-travail, le rapport de production apparaissant comme un pur rapport de domination soumettant au capital une puissance qui, avant que la crise ultime du système d'accumulation ne renverse ce dernier, lui est *déjà* indépendante puisque l'unité apparemment dialectique qui les relie n'est que l'expression d'un pur rapport de force et non le signe d'une valeur substantielle que la commensurabilité généralisée des travaux privés ferait apparaître, ou encore l'*aufhebung* qui, dans la production de valeur, réconcilierait deux déterminations relatives se réclamant l'une l'autre ; dès l'origine, le développement du capital détermine la forme d'une subjectivité irréductible et antagonique à ce dernier : « dans le partage entre plus-value et salaire sur lequel repose essentiellement la fixation du taux de profit, deux éléments très différents agissent de manière déterminante, la force de travail et le capital ; ils sont fonction de deux variables *indépendantes* qui se limitent réciproquement ; de leur *différence qualitative* résulte le *partage quantitatif* de la valeur produite »².

Ainsi le *fragment* mettrait pleinement en lumière la signification politique de la critique de la valeur sous-jacente aux *Grundrisse* et, ainsi, permettrait d'inscrire la pensée de Marx dans un horizon alternatif aux schémas rationalistes et objectivistes dans lesquels ce dernier a *in fine* enfermé sa propre pensée (d'où la nécessité de relire *Le Capital* à partir des *Grundrisse* et non l'inverse)³. Bien que suggestive, une telle relecture, cependant, n'en reste pas moins

un minimum (le travail superflu devient la condition du travail nécessaire) : en cela consiste « le libre développement des individualités ».

¹ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 278 : « Donc, plus le capital est déjà développé, plus il crée de survaleur, et plus il lui faut terriblement développer la force productive pour ne se valoriser, c'est-à-dire ne s'ajouter de la survaleur, que dans une proportion réduite (...) L'autovalorisation du capital devient d'autant plus difficile que celui-ci est déjà plus valorisé. »

² K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre 3, sixième section, chapitre XXII, cité par A. Negri dans « Marx sur le cycle et la crise » (1967) dans *La Classe ouvrière contre l'Etat*, *op. cit.*, p. 103 : « ...le cycle est ramené à son fondement et ce fondement est le rapport de classe. » ; *ibid.*, p. 104 : « "Le taux de profit peut tomber indépendamment de la concurrence entre le capital et le travail, mais l'*unique concurrence* qui peut le faire tomber est précisément cette lutte" » (citation de K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre 3, première section, chapitre III).

³ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 46 : « Mais *Le Capital* est aussi ce texte qui a servi à réduire la critique à la théorie économique, à annuler la subjectivité dans l'objectivité, à laisser asservir la capacité de subversion du prolétaire par l'intelligence réorganisatrice et répressive du pouvoir. » ; *ibid.*, p. 27-28 : « ... *Le*

insuffisante, car elle ne permet pas, sur la seule référence à « l'individu social », de déduire de la tonalité objectiviste qui domine de fait les *Grundrisse* (et d'où est exclue, notamment, la dimension historique qui, dans le premier livre du *Capital*, permet encore de reconduire les catégories de pensées aux luttes entre classes antagonistes), la signification politique que renfermerait la critique. S'en tenir à la lettre de la relecture des *Grundrisse* proposée par Negri ne peut donc que conduire à une pétition de principe et à une surinterprétation du texte de Marx : en particulier, comment déduire du *fragment* et du reste des *Grundrisse* l'idée que l'« individu social », c'est-à-dire la subjectivation émancipatrice de la force-travail, n'est pas tant la cause du développement du capital (comme veut le démontrer Negri à la suite de Tronti) que l'effet ultime et nécessaire des contradictions objectives impliquées par l'essor des forces productives et la valorisation de la force de travail (ce qui ressort, du moins en première lecture, aussi bien des *Grundrisse* que du *fragment*, le *general intellect* étant associé au capital constant et non à la socialisation de la force-travail) ?¹ Le *fragment sur les machines* ne pouvant à lui seul justifier l'angle de lecture des *Grundrisse* retenu par Negri, il convient de revenir aux passages centraux du « livre sur le capital » ainsi qu'à l'*Einleitung* qui seuls, d'après nous, peuvent fonder la relecture opéraïste de Marx. Ce ne sont pas les *Grundrisse* qui prennent sens à partir de la perspective opéraïste (et de l'approche compositionniste qui donne à celle-ci toute sa consistance et sa portée historique), mais, au contraire, la méthode interprétative enveloppée par les hypothèses de relecture d'*Ouvriers et Capital* qui, dans les *Grundrisse* et l'*Einleitung*, trouvent leur fondement effectif : si, pour relativiser les lectures objectivistes de Marx, la première hypothèse de Tronti montre l'impossibilité de réinscrire l'historicisation des catégories de pensée (notamment la plus-value relative) dans l'horizon par ailleurs fétichisé de la critique scientifique des économistes classiques; si la seconde hypothèse (sur la coupure de 1848) révèle les lacunes des interprétations de Castoriadis (pour qui la pensée de Marx a été, de part en part, dominée par l'ontologie héritée) et d'Althusser (qui, situant la « coupure » en 1845, définit le matérialisme historique comme une science aux principes antinomiques pourtant, avec la critique

Capital n'est peut-être très sérieusement qu'une partie de l'analyse de Marx (...). L'objectivation des catégories du *Capital* bloque l'action de la subjectivité révolutionnaire. »

¹ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 349 : « Mais, si le capital pose chaque limite de ce type comme un obstacle qu'il surmonte ainsi de manière *idéelle*, il ne le surmonte pas *réellement* pour autant ; et comme chacun de ces obstacles est en contradiction avec sa détermination et sa destination, sa production se meut dans des contradictions qui sont constamment surmontées, mais tout aussi constamment posées. (...) L'universalité à laquelle le capital aspire irrésistiblement se heurte à des obstacles qu'il rencontre dans sa nature propre et qui le font reconnaître à lui-même à une certaine phase de son développement comme obstacle majeur à cette même tendance à l'universalité, le poussant donc à sa propre abolition. »

développée par Marx lui-même dans l'*Einleitung*) ; si, enfin, la critique de l'idéalisme des philosophes de la praxis révèle la nécessité de repenser la praxis sans la dialectique, les *Grundrisse* et l'*Einleitung* posent les véritables fondations du projet opératoire. En effet, alors que *Le Capital* déconstruit irrémédiablement, dans ses sections historiques, la représentation objectiviste des économistes classiques, les *Grundrisse* procèdent à la déconstruction radicale de la dialectique, racine commune aux conceptions fétichisées des économistes classiques (qui, en effet, transforment la valeur et le capital en des données naturelles et immuables) et à l'idéalisme hégélien. La radicalité fondatrice des *Grundrisse* tient dans le fait que la déconstruction de la représentation fétichisée des économistes menée dans *Le Capital* (première hypothèse de Tronti) trouve sa raison d'être dans la déconstruction de la dialectique menée dans les *Grundrisse*, la description du rapport de production faite dans le « livre sur le capital » fixant la distinction entre la forme dialectique du rapport entre force de travail et capital (opposition-inclusive) et le contenu de ce même rapport (opposition-exclusive entre ouvriers et capitalistes), distinction qui à son tour n'est rendue possible qu'à partir des thèses exposées dans l'*Einleitung*, une fois dégagé, plus précisément, le sens de la distinction entre réel et pensée que Marx a réhabilitée à l'encontre de Hegel et des « classiques ». Il faut ainsi revenir plus en détail sur les présupposés fondamentaux de l'interprétation opératoire des *Grundrisse* afin de comprendre pourquoi la critique radicale de la dialectique à laquelle aboutit l'approche dualiste de Marx dans les *Manuscrits* de 1857-1858 pose les fondations d'une critique irréductiblement politique de la valeur en faisant apparaître le rapport constitutif de la valeur comme un rapport *politique* entre classes (la quantification de ce rapport, point de départ des lectures objectivistes de Marx, n'étant qu'une expression secondaire qui tend à recouvrir le rapport de force entre deux subjectivations irréductibles)¹.

L'objectif premier de la perspective dualiste à travers laquelle, dès le « livre sur l'argent », se trouvent rapportées les variables économiquement constitutives du rapport d'échange (valeur / valeur d'usage, argent / marchandise etc.) semble pourtant de souligner leur indépendance relative et leur dépendance réelle. En effet, dès que l'argent apparaît, achat et vente (qui, dans le troc, coïncident immédiatement) peuvent se séparer dans le temps et dans l'espace (celui qui a vendu n'est pas obligé d'acheter immédiatement ni de le faire sur le marché où il a

¹ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx, op. cit.*, p. 140 : « Quantifier la plus-value n'est donc possible qu'ici, parce qu'il n'y a que le capital qui puisse la quantifier quand il s'est approprié de tout le procès de production. Si cela ne s'était pas produit, il n'y aurait pas de quantification. Il n'y a pas de quantification possible de l'antagonisme. »

vendu)¹ ; mais cette scission ne désigne encore qu'une première possibilité formelle de la crise, la signification encore abstraite des catégories concernées (marchandises, argent, valeur d'usage et d'échange), communes aux sociétés capitalistes et précapitalistes, ne suffisant pas à expliquer la véritable signification du concept de crise qui, d'après Marx, est propre au capitalisme. En généralisant la forme- marchandise, ce dernier, en effet, a développé comme jamais auparavant la contradiction, interne à la marchandise, entre valeur d'usage et valeur, entre travail utile ou individuel et travail social abstrait : cette dernière, ainsi, ne renvoie pas tant à une contradiction économique (exprimant l'inadéquation des rapports sociaux face au développement des forces productives) qu'au trait distinctif de la circulation capitaliste des marchandises, la seule à ne socialiser systématiquement la totalité des travaux privés qu'en unifiant dialectiquement des variables opposées, hétérogènes et indépendantes les unes des autres. Expressions directes de cette contradiction, les « crises » au sens précis où l'entend Marx, sont donc révélatrices de la tension entre l'indépendance réelle des variables réelles et leur impossible dissociation. Elles expriment les réactions fonctionnelles du système, les réajustements violents rendus nécessaires pour réaffirmer l'unité intérieure de variables distinctes et réellement séparées² : la crise fait donc signe vers la possibilité que les moments qui sont reliés et inséparables se séparent et se voient réunis violemment afin que leur connexion finisse par prévaloir sur leur indépendance réciproque. La contradiction dont la crise est le révélateur ne relève donc pas à proprement parler d'une contradiction logique rapportant des déterminations irréelles qui, n'existant que relativement les unes aux autres, se réclameraient et s'intégreraient réciproquement en vertu de leur irréalité respective : les crises de circulation illustrent la tension constitutive du procès conduisant à transformer des réalités positives, séparées et réellement indépendantes les unes des autres en autant de « moments » participant d'un procès dialectique de réconciliation (*aufhebung*). En présentant au contraire la forme- marchandise comme une unité dialectique nécessaire (au lieu de souligner

¹ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 136 : « Les actes de la vente et de l'achat apparaissent comme deux actes indifférents l'un à l'autre, disjoints dans l'espace et le temps. Quand on dit que, malgré tout, celui qui vend achète aussi, dans la mesure où il achète de l'argent, et que, malgré tout, celui qui achète vend aussi, dans la mesure où il vend de l'argent, on fait abstraction justement de la différence, de la différence spécifique entre marchandise et argent. » ; en effet, la marchandise *n'est pas* prix comme elle était valeur d'échange en vertu de sa substance sociale. (...) La marchandise *est* valeur d'échange mais elle *a* un prix » car « dans le prix, d'un côté, la marchandise se rapporte à l'argent comme à quelque chose qui est en dehors d'elle, et, deuxièmement, elle est elle-même posée *idéellement* comme argent puisque l'argent a une réalité distincte d'elle (...). Le prix n'est plus une détermination immédiate de la marchandise mais une détermination réfléchie. » (*Ibid.*, p. 128).

² *Ibid.*, p. 137 : « Leur indifférence peut aller jusqu'à en consolider un et le rendre apparemment autonome par rapport à l'autre. Mais, dans la mesure où ils constituent tous deux des moments d'un tout unique, il faut nécessairement qu'intervienne un moment où la figure autonome soit rompue violemment et où l'unité interne soit rétablie extérieurement par une explosion violente. »

l'indépendance des variables qui la composent et le caractère contingent de leur unité), le premier chapitre du *Capital* ne peut qu'assimiler la forme-valeur capitaliste au mode d'apparition d'une Valeur substantielle : à la différence des *Grundrisse*, Marx, dans *Le Capital*, a adopté, ainsi, le point de vue du capital où l'opposition dialectique l'emporte sur l'opposition réelle, où le travail concret ne devient véritablement réel qu'une fois exprimé en unités de travail abstrait, la valeur d'usage satisfaite qu'une fois médiatisée, convertie en son contraire. Tout sauf insignifiant, ce changement de perspective conduit à rendre intrinsèquement irréels les pôles de l'opposition, à hypostasier la forme dialectique de leur unité et à faire de celle-ci (ainsi que du processus de production réunifiant travail vivant et travail mort) l'expression d'une substance métaphysique, d'une réalité « sensible-suprasensible » intemporelle¹ que seul le capitalisme mettrait en pleine lumière².

En partant du rapport extérieur entre l'argent et la marchandise, entre le prix et la valeur d'échange (et donc aussi entre la valeur d'usage et la valeur d'échange), les *Grundrisse*, au contraire, soulignent l'indépendance réelle des variables que le premier chapitre du *Capital* pense depuis leur unité, d'où l'importance du concept de crise, qui défini dès le « livre sur l'argent », pose en effet que leur rapport n'est pensable que sur le mode de l'opposition réelle (*Realopposition*) et non de l'opposition dialectique, inclusive³. Si la forme- marchandise unit des déterminations opposées, celles-ci n'en sont pas moins absolument réelles, absolument positives et non de pures déterminations relatives, irréelles hors la médiation dialectique qui les rapporte à leur contraire. Elles ne se présupposent donc pas nécessairement et, ainsi, renvoient la forme-marchandise à la dualité qu'elle recouvre : « le passage de la forme-argent à la forme-marchandise, des *Grundrisse* au *Capital*, n'ajoute que de l'abstraction et de la confusion ; c'est une méthode plus idéaliste, plus hégélienne »⁴. Néanmoins, à ce stade, le concept de crise élaboré par Marx n'en réaffirme pas moins, encore, l'unité intérieure de ces mêmes variables, la crise consistant précisément à faire prévaloir leur unité comme essentielle et leur indépendance comme inessentielle ou relative. Si les *Grundrisse* relativisent ainsi la présentation métaphysique du *Capital*, le mode d'exposition dualiste du « livre sur l'argent »

¹ *Ibid.*, p. 83 : « C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses suprasensibles-sensibles, des choses sociales. » ; *ibid.*, p. 81 : « le caractère mystique de la marchandise ».

² *Ibid.*, p. 68 : « Mais ce qu'Aristote ne pouvait pas lire dans la forme-valeur proprement dite, c'est que, sous la forme des valeurs marchandes, tous les travaux sont exprimés comme du travail humain égal, comme du travail valant donc la même chose (...). Le secret de l'expression de la valeur (...) ne peut être déchiffrée qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire. »

³ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 57 : « ... l'argent - considéré ici dans sa dimension historique- se présente sous la forme de la crise » ; *ibid.*, p. 58 : « L'argent, ce saut en avant de la forme monétaire de la valeur fait ainsi apparaître la crise dans son immédiateté historique, mais aussi comme tendance. »

⁴ *Ibid.*, p. 80.

n'affirme pas moins l'unité intérieure des variables que les crises de circulation ont pour fonction de réimposer : marchandise et argent sont « extérieurement indépendants », mais non intérieurement¹. Pour autant, le caractère particulièrement original des contradictions à l'œuvre dans la circulation des marchandises n'en indique pas moins une voie d'analyse complètement différente. Celles-ci n'invalident nullement, en effet, l'interprétation de Negri en ce qu'elles ne peuvent plus être assimilées à des oppositions dialectiques : si, franchie un certain seuil, l'indépendance entre marchandise et argent devient effectivement contradictoire, si elles n'affirment leur indépendance respective qu'en étant renvoyées à une unité plus fondamentale, la contradiction résolue par ces crises ne met pas moins en rapport des déterminations réelles, effectivement séparées et non des déterminations purement relatives qui ne deviendraient réelles qu'une fois leur opposition dépassée ; là où les pôles opposés, dans la conception idéaliste de la contradiction, sont purement relatifs et irréels, les déterminations réunies dans la circulation simple sont au contraire réellement indépendantes (tout en étant, sous un autre aspect, inséparables- *untrennbar*). Les moments de l'échange, ainsi, ne peuvent être complètement séparés car ils sont des « moments » réciproquement intégrés qui ne peuvent exister l'un sans l'autre ; mais ils n'en sont pas moins, sous un autre aspect, réellement indépendants (non relatifs). Ainsi, le premier livre des *Grundrisse* met en valeur une forme originale et paradoxale d'opposition-inclusive qui, renvoyant à des termes réellement séparés, affirme à la fois l'indépendance des pôles de l'échange (en tant que déterminations positives) et leur unité « intérieure » (ces déterminations étant dialectiquement unifiables). Il est certes exact qu'à ce stade de l'analyse, cette forme hybride et paradoxale d'opposition, où l'indépendance des pôles de l'opposition ne signifie pas leur irréductibilité, ne permet pas de retrouver l'antagonisme de classe : mais la substitution de la forme-marchandise par la forme-argent n'exprime pas moins, d'emblée, une signification politique en ce qu'elle permet à la valeur d'usage, lorsqu'elle fait face à une forme-valeur décalquée sur l'argent, de reconquérir une importance, une indépendance et un espace de développement que la transsubstantiation décrite dans *Le Capital* ne peut que mystifier et recouvrir². C'est en

¹ Voir K. Marx, *Le Capital*, Livre 1, *op. cit.*, première section, chapitre III, p. 128-129 : « Que les procès qui se font de manière autonome forment une unité intérieure signifie tout aussi bien que leur unité interne se meut dans des oppositions externes (...). L'opposition immanente à la marchandise entre la valeur et la valeur, entre le travail privé, qui doit en même temps se présenter comme travail immédiatement social, et le travail concret particulier, qui ne vaut en même temps que comme travail abstrait universel, entre la personnification des choses et l'objectivation des personnes (...) cette contradiction immanente acquiert ses formes de mouvement développées dans les termes contradictoires de la métamorphose de la marchandise. *C'est pourquoi ces formes incluent en elles la possibilité des crises, mais seulement leur possibilité.* Pour que cette possibilité évolue en réalité effective, il faut tout un ensemble de circonstances et de rapports qui, du point de vue de la circulation simple des marchandises, n'existent pas encore du tout. »

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 31.

ce sens que les *Grundrisse* font écho au projet opéraïste consistant à déterminer, à partir de Marx, « le levier d'une théorie antagoniste du capital afin de le faire basculer du côté de la composition de classe comme subjectivité en lutte »¹, projet étroitement lié au statut de la dialectique dans la méthode critique léguée par ce dernier. Or ce problème, ainsi que celui de la portée politique de la critique de la valeur, ne peuvent trouver leur solution qu'une fois « le livre sur l'argent » articulé au « livre sur le capital » et, simultanément, ce dernier avec l'*Einleitung*: comme l'indique Negri (sans exploiter cette piste suffisamment), c'est la mise en rapport des *Grundrisse* avec l'*Einleitung*, qui, tout à la fois, permet de faire des *Manuscripts* de 1857-1858 l'expression achevée de la critique radicale de la dialectique et l'origine de la critique politique de la valeur (que *Le Capital* n'a mis que partiellement en pratique)².

Reste ainsi à comprendre pourquoi l'articulation entre les *Grundrisse* (plus particulièrement le « livre sur le capital ») et l'*Einleitung* ne peut qu'aboutir au rejet pur et simple des schémas hérités de la dialectique (encore prévalant dans la sphère de la circulation et que le concept d'« individu social », à lui seul, ne permet pas de dissiper) et, simultanément, à la redéfinition du rapport de production capitaliste comme pur rapport antagonique (la *trennung* comme opposition-exclusive) : pourquoi, une fois reconduite au rapport de production capitaliste qui lui donne sens, l'indépendance relative des déterminations à l'œuvre dans la procès de circulation ne peut que renvoyer à l'indépendance *non réductible*, de la force-travail (le « *nicht capital* » comme *realopposition*)³? Pourquoi faudrait-il considérer qu'au terme du « livre sur l'argent » la critique devient politique⁴ ? Ce n'est qu'en répondant rigoureusement à ces interrogations que l'interprétation des *Grundrisse* proposée par Negri ainsi que les hypothèses de Tronti pourront être justifiées. Mais pour comprendre la signification de cette articulation, il faut revenir à l'interprétation de l'*Introduction* de 1857 qui, d'après nous, s'éclaire à partir de l'interprétation décisive de della Volpe (dont Tronti, rappelons-le, fut l'élève).

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 34 : « L'exceptionnelle importance des *Grundrisse* dans la configuration de la pensée marxienne tient également à la méthode. Avec l'*Einleitung* et son application créatrice au projet des *Grundrisse*, Marx opère sur le plan méthodologique la synthèse de ses impulsions précédentes. » : c'est pourquoi dans le plan suivi par Negri, l'étude de l'*Einleitung* est intercalée entre celle du « livre sur l'argent » et celle du « livre sur le capital ».

³ *Ibid.*, p. 56 : « Le rapport social sous-jacent au rapport de valeur, poussé à l'extrême, n'est pas envisagé du point de vue de la synthèse mais du point de vue de l'antagonisme (...). Le rapport de valeur sera toujours et encore la simple fiction qui recouvre la surdétermination socio-politique du conflit de classe. »

⁴ *Ibid.*, p. 66 : « Le passage sur "*l'argent et la crise*" prépare donc le passage à l'analyse du réel (...) *La critique doit donc devenir politique*. Elle doit attaquer les conditions de l'antagonisme. »

III-1-2 Le cercle Matière/Raison (*Einleitung*) : le matérialisme historique, science de l'histoire réelle.

En effet, les thèses consacrées, dans la *Logica come scienza storica*, à l'Introduction de 1857 (et, plus particulièrement à la « La méthode de l'économie politique »), constituent le véritable pré-supposé de la refonte opéràiste du concept de valeur et permettent de justifier le sens attribué par Negri au passage du premier au second livre des *Grundrisse*. Il est certes exact, pourtant, que l'horizon formaliste de sa pensée, très éloigné du militantisme opéràiste (d'où le fait que della Volpe, qui n'a d'ailleurs jamais cherché à articuler l'*Einleitung* aux *Grundrisse*, n'est jamais mentionné dans les textes les plus importants de Tronti ou de Negri), a pu inspirer des interprétations non moins étrangères à la perspective politique dégagée par celui-ci: autre figure marquante du courant dellavolpien, Lucio Colletti s'est ainsi réapproprié les analyses de la *Logica* dans une optique en tout point irréductible à la relecture opéràiste des *Grundrisse*. Il n'est donc pas possible d'illustrer explicitement l'influence exercée par della Volpe sur les thèses fondatrices de Tronti. Pour autant, si les développements précédents font sens et si la critique des philosophies de la praxis a effectivement posé les bases du projet « copernicien » de Tronti, alors revenir aux thèses de della Volpe pour comprendre les raisons qui ont conduit les opéràistes à creuser l'approche dualiste des *Grundrisse*, pour en faire, « au-delà de Marx », une critique politique de la valeur, s'avère indispensable.

La lecture de della Volpe met en lumière la portée méthodologiquement révolutionnaire de la pensée de Marx dont l'*Einleitung*, selon lui, représente la forme achevée, celle-ci accomplissant la synthèse entre les *Thèses sur Feuerbach* où les bases d'une science expérimentale de l'histoire auraient été posées et la critique de la dialectique hégélienne qui, entamée dans la *Critique* de 1843, oppose aux hypostases de l'idéalisme absolu une compréhension de l'histoire réelle dans sa logique spécifique (nous verrons ultérieurement que le refoulement de la dimension politique de la pensée de Marx, pourtant fortement présente dans ces deux textes, est à la base de l'aporie sur laquelle a achoppé sa relecture). Selon della Volpe, le nouveau « discours de la méthode » que Marx aurait légué (et qui le rapproche à bien des égards de la révolution galiléenne)¹ se distingue par une critique radicale des conceptions héritées du social et de l'histoire dont la caractéristique commune est de rendre raison du réel en l'incluant tautologiquement dans la pensée, à partir de catégories hypostasiées (la dialectique figurant l'expression achevée d'une telle inclusion). En trouvant

¹ Marx est ainsi qualifié de Galilée des sciences morales : voir *Logica come scienza storica, op. cit.*, p. 185 : « le galiléisme moral de Marx » : « La seconde thèse sur Feuerbach nous indique que la méthode galiléenne à l'œuvre dans les sciences dites de la nature a directement inspiré les découvertes de Marx dans le champ des sciences dites morales » (*Ibid.*, p. 185).

le moyen de conjurer la clôture de la pensée sur elle-même et de rendre intelligible l'histoire en la réfléchissant *scientifiquement* dans sa contingence irréductible (*necessità del fatto*), la conception matérialiste ramènerait à une même racine commune la critique de la dialectique hégélienne et de l'économie politique classique, conjointement visées dans l'*Einleitung*, mais aussi, toute la pensée héritée depuis Platon (d'où la très large portée que la *Logica* attribue à la conception matérialiste de l'histoire). Ainsi, Marx n'aurait pas tant opposé aux économistes d'autres lois abstraites, que contesté, plus fondamentalement, la prétention de celle-ci à s'ériger en science exhaustive au lieu de réfléchir ses catégories comme des abstractions déterminées issues d'une réalité irréductiblement historique¹. De même, la critique marxiste adressée à Hegel ne consiste pas tant à avoir extrait le « noyau rationnel » de la méthode dialectique de sa « gangue » mystique qu'à avoir montré combien celle-ci transgresse, plus encore que ne le fait la discursivité analytique des économistes classiques, la distinction entre réel et pensée en assimilant l'histoire au mouvement logique et rationnel de la pensée². C'est donc à la tendance à hypostasier les catégories de pensée (*ipostatizzazione*) que s'attaque la méthode des abstractions déterminées en posant les bases d'une science susceptible de réfléchir la nécessité de ses objets dans leur spécificité historique, à partir d'une dialectique « fonctionnelle, discursive et concrète »³ entre l'instance de la matière (de la multiplicité, de la positivité et du particulier) et l'instance de la raison (de l'unité, de la relation et de l'universel) qui a notamment pour conséquence de rétablir le principe de non contradiction contre Hegel (et les marxistes positivistes) mais aussi contre la métaphysique aristotélicienne. Loin de renverser le rapport réel entre la particularité empirique et l'universalité du concept en faisant du prédicat logique le sujet du réel (renversement que la pensée dialectique ne peut soutenir jusqu'à son terme, ce qui la contraint à réintroduire subrepticement l'empirie sous sa forme la plus arbitraire pour justifier, autrement que sous la forme d'une tautologie vide, le mouvement prétendument absolu de l'Esprit⁴) ou, à l'autre extrême, de réduire la pensée à un

¹ Voir « Introduction de 1857 », dans *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 39 : « Ainsi l'abstraction la plus simple (le travail tout court), que l'économie politique moderne place au premier rang et qui exprime à la fois une relation très ancienne et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique qu'en tant que catégorie la plus moderne. »

² *Ibid.*, p. 35 : « C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se rassemble en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'appropriier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit. Mais ce n'est nullement le procès de genèse du concret lui-même. »

³ G. della Volpe, *Logica come scienza*, *op. cit.*, p. 176.

⁴ Caractéristique commune à la dialectique platonicienne et hégélienne, que Marx critique déjà dans la *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Editions Sociales (rééd. 1974), p. 81-82 : de l'inversion du sujet et du prédicat se déduit l'impossibilité, chez Hegel, de dégager la détermination propre à l'objet réfléchi par la pensée autrement qu'en l'identifiant de la manière la plus triviale et la plus injustifiée qui soit avec la forme empirique sous laquelle il se présente (l'essence de l'Etat s'identifie avec l'Etat prussien de 1830, celle de la propriété avec

procès naïvement empirique d'induction (où les concepts résulteraient de constantes factuelles généralisées de façon tout aussi arbitraire¹), la méthode inventée par Marx redéfinit scientifiquement le concept de contradiction historique en le reliant au procès méthodiquement réglé d'expérimentation et d'ajustement successifs entre les *lois-hypothèses* de la pensée et le réel², ainsi transformé, à l'image d'un modèle expérimental déterminé (et non plus en tant qu'il serait l'émanation de la pensée et ses propres catégories ou en tant qu'il l'informerait telle l'empreinte d'un sceau apposé sur une matière informe et passive³), en objet contingent doté de tendances propres. En effet, le prédicat (universel) ne pouvant être ni (seulement) déduit, ni (seulement) induit du réel (particulier)⁴, les relations établies par la pensée ne sont validées qu'une fois définies, à l'origine, comme des hypothèses qui, une fois confirmées (à l'aide d'une « contre-épreuve » dont il reste à déterminer la nature), feraient surgir la nécessité du fait lui-même : « c'est de l'expérimentation d'une hypothèse-vraie que surgit la nécessité du fait (ou "nécessité-contingence") »⁵, la dialectique entre la raison et la matière consistant non plus à confondre les deux instances mais à assurer, au moyen du principe de non contradiction⁶, la fonctionnalité entre les idées-hypothèses et l'empirie. Ainsi, c'est du mouvement circulaire entre matière et raison, entre déduction et induction (et non de leur opposition)⁷ que le principe de contradiction, en trouvant son expression authentique,

le majorat, etc.). Ainsi, la logicisation intégrale du réel se renverse en culte mystique de l'empirie : « Cette inversion du subjectif dans l'objectif et de l'objectif dans le subjectif (qui provient de ce que Hegel veut écrire la vie de la substance abstraite, de l'Idée (...)) a pour résultat nécessaire que, sur un mode *non critique* une existence *empirique* est prise comme la vérité réelle de l'Idée (...). Ce qui était censé être point de départ devient le résultat mystique et ce qui était le résultat rationnel devient point de départ mystique. » ; il en va de même dans la dialectique platonicienne (*diairesis*) : voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 106 : en celle-ci « la spéculation se transforme en empirie, comme conséquence de la transformation de l'empirie en spéculation. »

¹ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 172.

² Ici encore, le cheminement de Galilée sert de référence, celui-ci étant passé de la définition de l'accélération uniforme du mouvement (identifiée hypothétiquement à la chute empirique des corps) à la vérification de cette hypothèse, c'est-à-dire à l'élimination finale de la formulation primitive de la proportionnalité entre temps et vitesse à sa formulation « réduite » (proportionnalité des espaces parcourus au temps au carré), ajustement rendu possible par la preuve expérimentale fournie par le modèle des « plans inclinés » : voir della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 178.

³ Outre la dialectique hégélienne, la conception kantienne se trouve également invalidée par la conception matérialiste du jugement : malgré la distinction positive, transcendante, entre le sensible et l'intelligible (rétablie notamment contre la conception leibnizienne et intellectualiste du sensible définie négativement - relativement à l'instance de la raison - comme compréhension confuse), Kant ne serait jamais parvenu à porter à son terme le sens de la « révolution copernicienne » c'est-à-dire à rendre la spontanéité du concept « fonctionnelle » au sensible en tant que sensible, à penser le rapport entre le sensible et le concept comme synthèse d'éléments réellement hétérogènes : l'intuition se soumettant, en définitive, aux schèmes de l'entendement, Kant n'aurait abouti qu'à une « hypostase gnoséologique du "je pense" » (*Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 168), incapable de réfléchir l'expérience dans sa contingence propre (*ibid.*, p. 50).

⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷ *Ibid.*, p. 180.

peut permettre de conceptualiser la contingence de l'histoire et que le schème logique de la contradiction peut continuer à éclairer celle-ci en dehors de toute représentation hypostasiée. A l'image des principes de la science galiléenne, la méthode des « abstractions déterminées » associerait, dès lors, un double mouvement d'induction (de la Matière à la Raison) et de déduction (de la Raison à la Matière) qui, en substituant la prévision scientifique à l'apriori métaphysique¹, donnerait corps à la « logique spécifique de l'objet spécifique » que la *Critique* de 1843, contre l'hypertrophie hégélienne de la pensée, appelait de ses vœux². Si elles ne procèdent pas d'une « représentation chaotique du tout » (qui ne peut, au mieux, qu'aboutir à dégager des abstractions toujours plus élémentaires, comme l'illustre l'économie politique encore balbutiante du XVII^{ème} siècle³), les abstractions déterminées ne sont pas non plus engendrées uniquement par la pensée, le mouvement consistant à aller de l'abstrait au concret n'étant que la reproduction idéale du concret en tant que concret de pensée et non en tant que concret-réel. Pourtant, bien qu'elles soient le « point de départ réel et, par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation »⁴, ces abstractions n'en sont pas moins le résultat d'une synthèse idéale qui, si elle accomplit une première unité de la diversité⁵, ne doit nullement conduire, cependant, à les hypostasier comme le font les économistes du XVIII^{ème}, dont la méthode, scientifiquement correcte (puisqu'elle part d'abstraction simples et non plus d'une représentation chaotique du tout pour, ensuite, le déterminer rigoureusement⁶) commet précisément l'erreur de réfléchir ces abstractions comme autant de catégories inengendrées⁷ : ni réductible à un vulgaire empirisme ni à la méthode dialectique de Hegel ou à celle des économistes, la torsion matérialiste de la pensée héritée prend ainsi

¹ *Ibid.*, p. 186.

² Logique opposée à la logique hégélienne où « ce n'est pas la logique de la Chose mais la Chose de la logique qui est le moment philosophique. » K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 51.

³ Voir K. Marx, « Introduction de 1857 », *op. cit.*, p. 35 : « Si donc je commençais par la population, j'aurais une représentation chaotique du tout et, par une détermination plus précise, j'aboutirais analytiquement à des concepts de plus en plus simples : du concret de la représentation, je passerais à des entités abstraites de plus en plus minces jusqu'à ce que je sois arrivé aux déterminations les plus simples. Partant de là, il faudrait refaire le chemin à rebours jusqu'à ce qu'enfin j'arrive de nouveau à la population, qui cette fois ne serait plus la représentation chaotique du tout mais une riche totalité de multiples déterminations et relations. »

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 35 : « Le concret est concret parce qu'il est rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ bien qu'il soit le point de départ réel... ».

⁶ *Ibid.*, p. 35 : alors que dans la démarche des premiers économistes, « la plénitude de la représentation a été volatilisée en une détermination abstraite », dans la seconde (celle des économistes du XVIII^{ème}), « ce sont les déterminations abstraites qui mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de pensée. » : « c'est manifestement cette dernière méthode qui est correcte du point de vue scientifique. »

⁷ *Ibid.*, p. 38 : « Ainsi les abstractions les plus générales ne prennent au total naissance qu'avec le développement concret le plus riche. » ; *ibid.*, p. 39 : « ...même les catégories les plus abstraites, bien que valables (...) pour toutes les époques, n'en sont pas moins, sous la forme déterminée de cette abstraction même, le produit de rapports historiques et n'ont leur entière validité que pour ces rapports et à l'intérieur de ceux-ci. »

forme sur la base d'une transformation d'abstractions historiquement déterminées en hypothèses-lois, en prévision scientifiques ayant pour objet l'histoire réelle¹.

La nouvelle science inaugurée par Marx prend ainsi l'aspect d'un « cercle méthodologique concret-abstrait-concret » qui, loin de briser l'une contre l'autre ces deux méthodes apparemment antinomiques que sont l'induction et la déduction, constitue au contraire le moteur de la progression allant de la Matière à la Raison puis, à nouveau, de la Raison à la Matière, d'un approfondissement permettant de retrouver non pas la représentation de départ mais la détermination propre (« nécessité de fait ») à la réalité historique appréhendée dans sa contingence intrinsèque, comme « concret de pensée », résultat d'une déduction scientifique sur la base d'abstractions déterminées formées empiriquement. Ainsi, c'est en redéfinissant le concept de travail simple (« sans phrase ») comme une abstraction déterminée reconduisant au rapport social de production capitaliste, que Marx peut en faire le « point de départ » d'une déduction proprement scientifique qui, remontant aux caractéristiques les plus fondamentales de la production capitaliste (en ce qu'elle est la seule à séparer radicalement le travailleur des moyens de production, à le désobjectiver au point de le réduire à n'être qu'une puissance indéterminée de travail capable de s'actualiser dans n'importe quelle activité)², permet d'identifier les tendances propres au régime d'accumulation : en réfléchissant pleinement l'historicité de ses catégories, elle achève ainsi la déconstruction de l'économie politique classique qui, érigeant le concept de « travail simple » en essence immuable de toutes les organisations productives, ne peut formuler, au mieux, que des tendances hypostasiées. Outre les premières théories économiques faussement empiristes (partant non pas du réel mais d'un « concret imaginaire »), la progression en spirale décrite dans l'*Einleitung* invalide donc aussi les théories proprement scientifiques (Smith, Ricardo) dont les lois erronées proviennent non pas tant de mauvaises abstractions initiales que d'un rapport inadéquat de la pensée à son propre travail d'objectivation. Mais l'historicisation radicale qu'accomplit la méthode des abstractions déterminées ne constitue pas non plus une « régression » empiriste par rapport à la « science » hypothético-déductive des classiques (qui, au fond, n'est que l'équivalent dans

¹ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 188 : « Ainsi, la *logique spécifique de l'objet spécifique* c'est-à-dire la *philosophie comme science* ne signifie et ne peut signifier rien d'autre que la *conception expérimentale*, c'est-à-dire la *loi*, en quoi consiste, on l'a vu, la *solution* des problèmes philosophiques et « moraux » autant que des problèmes posés par la physique. »

² Voir K. Marx, « Introduction de 1857 », *op. cit.*, p. 39 : « L'indifférence à l'égard du travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et où le genre déterminé de travail est pour eux contingent, donc indifférent. Là, le travail est devenu, non seulement comme catégorie, mais dans la réalité même, un moyen de créer de la richesse en général (...). Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux Etats-Unis. »

le champ des sciences sociales de ce qu'a représenté la physique scolastique par rapport à la science galiléenne¹): de même, en effet, qu'elle substitue aux lois anhistoriques des économistes classiques les lois-hypothèses ayant pour objet l'histoire réelle en mouvement, celles-ci conduisent à instaurer un tout autre rapport, ni contemplatif ni « passif »² mais « expérimental », de la pensée scientifique au réel. Pour della Volpe, il est tout autant indispensable de mettre en rapport la redéfinition galiléenne du statut de l'hypothèse avec le concept d'abstraction déterminée que d'établir une analogie entre la validation expérimentale à l'œuvre dans les sciences de la nature (telle qu'elle aboutit à établir des lois invariantes entre phénomènes) avec l'idée d'une validation *pratique* de la loi-hypothèse (à laquelle aboutirait l'*Einleitung*)³. Si, en effet, l'historicité des concepts de la science matérialiste n'est nullement le signe d'un empirisme historiographique (l'instance de la raison est à l'œuvre dès la formation des abstractions déterminées comme première synthèse du divers⁴), les lois auxquelles aboutit le « mouvement en spirale » ne font pas non plus de l'histoire le médium neutre, homogène, censé les accomplir *apriori*, comme si elles pouvaient être complètement autonomisées du sol d'où proviennent les catégories qui les ont pourtant rendues pensables. Bien que, comme le souligne della Volpe (à partir de l'*Einleitung*), l'ordre de la pensée inverse l'ordre de l'histoire⁵, ce n'est donc nullement à la manière des économistes « qui effacent toutes les différences historiques et voient dans toutes les formes de société celles de la société bourgeoise »⁶, mais, au contraire, dans la mesure où, les catégories de pensée étant réfléchies comme des « formes d'existence » (*Existenzbestimmungen*) ou des « déterminations

¹ Cette conception scolastique et abstraite de la déduction a été précisément éliminée par Galilée qui a fait valoir, comme « hypothèse vraie » sur la chute des corps, l'idée de proportionnalité entre l'espace parcouru et le temps au carré, hypothèse validée (et ainsi transformée en loi causale) spécifiquement et non au moyen des formes abstraites, syllogistiques, de la raison, mais par expérimentation, au moyen d'un « modèle » fournissant la contre-épreuve (expérience critique) permettant de valider cette hypothèse : voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, op. cit., p. 170-171.

² Au sens où le serait une pure démarche historiographique, bornée à collecter des données empiriques.

³ *Ibid.*, p. 201 : « Ainsi, les *hypothèses* fondamentales de Marx sur la valeur-travail et sur la plus-value (hypothèses *scientifiques* en tant qu'issues de la méthode des abstractions déterminées), ont acquis le statut de *lois exactes* lorsque l'*expérience pratique*, historico-économique, du capitalisme monopolistique des cinquante dernières années a *confirmé* qu'un phénomène aussi grave que celui des *crises*, par exemple, ne peut s'expliquer autrement qu'à partir de la contradiction organique inhérente au profit capitaliste (...); contradiction précisément *prévue*, ainsi que ses conséquences, dans l'*hypothèse* d'une connexion fondamentale entre valeur et survaleur. »

⁴ Les abstractions déterminées ne relèvent ni de la compilation historiographique (*Logica...*, p. 188), ni de déterminations *apriori* (*Ibid.*, p. 195).

⁵ Ainsi, l'économie bourgeoise fournit la clef de compréhension de l'économie antique, de même que la rente peut être expliquée à partir du capital, mais non l'inverse.

⁶ *Ibid.*, p. 40 ; « On peut comprendre le tribut, la dîme, etc., quand on connaît la rente foncière. Mais il ne faut pas les identifier. »

existentielles » (*Daseinsformem*)¹, la compréhension plus ou moins objective des formations antérieures ne peut qu'être liée au degré d'autocritique, théorique *et* pratique, auquel la formation sociale actuelle est parvenue : « la religion chrétienne n'a été capable d'aider et de comprendre objectivement les mythologies antérieures qu'après avoir achevé jusqu'à un certain point (...) sa propre critique. De même l'économie politique bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés féodales, antiques, orientales que du jour où eut commencé l'autocritique de la société bourgeoise. Pour autant que l'économie politique bourgeoise ne s'est pas purement et simplement identifiée au passé en faisant de la mythologie, sa critique des sociétés antérieures, en particulier de la société féodale contre laquelle elle avait encore à lutter directement, a ressemblé à la critique du paganisme par le christianisme, ou encore à celle du catholicisme par le protestantisme. »². Autrement dit, c'est parce qu'elles enveloppent un procès théorico-pratique d'autocritique du réel que les lois de Marx sur les contradictions du régime d'accumulation capitaliste peuvent être considérées comme des lois- hypothèses³ et non comme une conception déterministe de l'économie qu'envelopperait une philosophie profondément hégélienne de l'histoire: « l'hypothèse scientifique (...) ne se vérifie comme telle, comme idée ou concept, qu'à la condition d'être véritablement nécessaire, ce qui n'est possible que si elle est validée à l'exclusive de toutes les autres hypothèses, validation que l'idée ne peut déduire illusoirement d'elle-même (...) mais bien de son caractère expérimental qui réside, précisément, dans l'expérimentation technique de l'hypothèse, en tant que celle-ci satisfait de manière éminente, l'instance positive de (...) la matière. »⁴. C'est ainsi que, selon della Volpe, le cercle méthodologique concret/abstrait exposé dans l'*Introduction* de 1857 peut, une fois relié aux *Thèses sur Feuerbach* (qui posent le lien indissoluble entre la théorie et la pratique), dégager la signification fondamentale de la pensée de Marx : « le caractère scientifique de ces critères (de la méthode matérialiste) se manifeste dans leur aptitude à

¹ *Ibid.*, p. 41 : « (...) il ne faut jamais oublier, dans la marche des catégories économiques, que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné aussi bien dans le cerveau que dans la réalité, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des déterminations existentielles, souvent de simples aspects singuliers de cette société déterminée... »

² *Ibid.*, p. 40.

³ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 189 : « de telles hypothèses ne sont vérifiables que pratiquement, c'est-à-dire par une *expérimentation historique* qui se concrétise en actions spécifiques... » ; *ibid.*, p. 280 : « le caractère scientifique de ces critères (de la méthode matérialiste) se manifeste dans leur aptitude à valoir (...) comme critères *expérimentaux*, comme *critères-modèles* de l'action et de l'évènement, toujours déterminé par définition ; à valoir, en somme, comme ces critères *opérationnels* présentés par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* » ; d'où le rapprochement avec Lénine, *Ibid.*, p. 201 : « le critère de la *pratique*, ou en d'autres termes le *développement advenu* de tous les pays capitalistes au cours de ces dernières décennies, *démontre la vérité objective* de la théorie économique et sociale de Marx en général » (citation extraite par della Volpe de *Matérialisme et empirio-criticisme*).

⁴ *Ibid.*, p. 189 : « de telles hypothèses ne sont vérifiables que pratiquement, c'est-à-dire par une *expérimentation historique* qui se concrétise en actions spécifiques... »

valoir (...) comme critères *expérimentaux*, comme *critères-modèles* de l'action et de l'évènement, toujours déterminés par définition ; à valoir, en somme, comme ces critères *opérationnels* présentés par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* »¹.

Mais, si la dimension pratique-expérimentale est ainsi fondamentale, c'est parce que le « mouvement en spirale » illustre, plus encore, l'irréductibilité absolue de la méthode des abstractions déterminées à la dialectique hégélienne, la distinction entre l'instance de la Raison et l'instance de la Matière conduisant à rétablir pleinement (d'une autre manière que chez les penseurs pré-hégéliens²), la primauté méthodologique et ontologique du principe de non-contradiction : dès lors, en effet, que la positivité, la discontinuité (*discretezza*) et la multiplicité distinguent en propre l'instance de la Matière, seule l'opposition-exclusive peut valoir pour décrire l'opposition entre éléments extérieurs et indépendants l'un à l'autre (l'opposition-inclusive n'étant valable qu'au niveau des relations purement idéelles établies par la raison). La formation des abstractions déterminées, n'autorise donc pas à transformer les contradictions dégagées par la raison en forces déterminantes³ : dans la conception matérialiste, la dialectique ne subsiste plus comme identité positivement rationnelle (c'est-à-dire comme inclusion) du réel dans la pensée (à l'origine du renversement entre sujet et prédicat que décrit la *Critique* de 1843⁴) mais comme synthèse entre deux instances reconnues comme hétérogènes⁵. De sorte que la contradiction, qui est certes la forme logique que prennent les lois de la pensée marxiste (du « résultat de la pensée qui se rassemble en soi,

¹ *Ibid.*, p.280 ; d'où le rapprochement avec Lénine, *Ibid.*, p. 201 : « le critère de la *pratique*, ou en d'autres termes le *développement advenu* de tous les pays capitalistes au cours de ces dernières décennies, *démontre la vérité objective* de la théorie économique et sociale de Marx en général » (citation extraite par della Volpe de *Matérialisme et empirio-criticisme*).

² En effet, selon della Volpe, ni la substance première d'Aristote (opposée pourtant à la dialectique platonicienne), ni les conceptions humienne et kantienne du principe de non-contradiction ne sont jamais parvenues à déterminer la signification de ce dernier dans sa concrétude effective : voir *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 165 : « (...) tandis que Hume et Kant ramènent encore le principe de non-contradiction à la conception (...) scolastique et, en dernière instance, à la conception rationaliste et anti-parménéidienne héritée d'Aristote, conception qui ne concerne que les "vérités de raison" (non les vérités de fait !) et qui ne consiste qu'à réduire celui-ci, précisément, à n'être qu'un *principium rationis*, que le principe d'une raison analytique abstraite (...), nous nous référons au contraire, à travers ce principe, à une non-contradiction concrète, à laquelle appartient la sensation en tant qu'instance positive de la discontinuité (matière), fonctionnellement réciproque avec celle de la raison (unité) (...) laissant ainsi de côté l'absolutisation métaphysique de la conception aristotélicienne... »

³ Voir K. Marx, « Introduction de 1857 », *op. cit.*, p. 36 : « Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme un tout de pensée est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule façon qui lui soit possible, d'une façon qui diffère de l'appropriation spirituelle de ce monde, artistique, religieuse, pratique. Le sujet continue de subsister dans son autonomie en dehors du cerveau ; et cela aussi longtemps que ce cerveau se comporte de façon purement spéculative, purement théorique. »

⁴ Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 60 : « L'existence des prédicats est le sujet : le sujet est donc l'existence de la subjectivité, etc. Hegel réalise la subsistance autonome des prédicats et des objets, mais il le fait en les séparant de leur subsistance autonome réelle, en les séparant de leurs sujets. Après quoi le sujet réel apparaît alors à titre de résultat alors que ce qu'il faut c'est partir du sujet réel et que le sujet réel apparaît en tant qu'un autre, en tant qu'un moment de la substance mystique. »

⁵ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 177.

s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même »), ne saurait être assimilée au contenu visé par celle-ci (au « concret-réel »). La forme dialectique de la contradiction peut certes apparaître dans la formulation de l'hypothèse (puisqu'elle relève de la raison, c'est-à-dire de la mise en relation d'idées qui s'interpénètrent et renvoient les uns aux autres sous la forme, parfois, d'oppositions-inclusives) mais la validation effective de l'hypothèse ne s'accomplit que dans l'instance de la Matière : elle ne peut donc prendre la forme d'une tendance irrésistible qui l'emporterait sur toutes les contre-tendances qui conduisent à annuler ses effets (comme le pensent les interprétations « catastrophistes ») mais d'une tendance « tout court » que seule la pratique historique des hommes peut accomplir effectivement¹. En posant l'incompatibilité absolue entre la méthode des abstractions déterminées (où le degré de vérité exprimé par le concret de pensée est raison inverse du mouvement de simplification des catégories²) et la dialectique (où le prédicat universel-abstrait, au contraire, se détache du sujet réel au point d'en faire la manifestation phénoménale simplifiée), la *Logica* permet donc, aussi, de saisir plus rigoureusement le présupposé de la critique des philosophies de la praxis conduite, dans l'article de 1959, par le jeune disciple de della Volpe qu'était encore Tronti, l'antinomie présumée entre la méthode génétique et méthode dialectique trouvant dans la dialectique fonctionnelle entre Matière et Raison sa solution spécifiquement déterminée. Ce que montre celle-ci, en effet, c'est que la « désatellisation » de la pensée de Marx hors de « l'orbite » hégélienne ne ramène pas fatalement à la critique radicale de Croce (selon laquelle ne resterait de la pensée de Marx, une fois affranchie de la dialectique, qu'un « canon empirique d'interprétation ») ou à celle de Gentile (la critique de la dialectique, sitôt découvert l'historicité absolue de la praxis, ne peut que reconduire à une métaphysique du devenir) car, loin de prendre l'aspect d'une simple collection de données historiographiques (ou d'engloutir toute approche scientifique dans l'Acte pur d'un Sujet intrinsèquement informe), la formation des abstractions déterminées figure le point de départ d'un travail autonome de détermination bien plus rigoureux et exhaustif que les résultats auxquels parviennent les conceptions idéalistes de l'histoire qui, à la « riche totalité de multiples déterminations et relations »³ qu'offre le « concret de pensée » de la science matérialiste, ne peuvent opposer, si elles ne veulent pas retomber dans le monisme absolu de l'idéalisme hégélien, que des conceptions formelles, abstraites et/ou métaphysique de l'histoire. Le cercle Matière/Raison (induction/déduction), l'*Einleitung* surmonterait ainsi l'alternative (ruineuse)

¹ *Ibid.*, p. 177.

² *Ibid.*, p. 194.

³ Voir K. Marx, « Introduction de 1857 », *op. cit.*, p. 34.

entre positivisme et idéalisme à partir de laquelle la pensée de Marx a été lue : si elle fait valoir l'historicité des abstractions déterminées contre la fétichisation positiviste des concepts, elle n'en substitue pas moins également au « cercle de cercles » de la dialectique et aux conceptions néo-idéalistes de l'histoire qui ont faite suite à la déconstruction des *Essais* de Labriola, une science concrète de l'histoire réelle. Della Volpe, ainsi, est le premier penseur marxiste à avoir assumé le présupposé fondamental des critiques de Croce et Gentile selon lequel la dialectique n'est pas assimilable à la conception matérialiste de l'histoire, pour faire ressortir la portée révolutionnaire de la méthode léguée par Marx. C'est pourquoi toutes les tentatives de reformulations « marxistes » de la dialectique se trouvent également récusées, en raison de leur incapacité à distinguer explicitement la contradiction logique (comme schème mental) de son expression hypostasiée (la contradiction comme force historiquement agissante et déterminante), incapacité qui fut à l'origine de la déconstruction dont la pensée de Marx, en Italie, fut l'objet. Ce qui précède permet donc de saisir plus précisément les raisons pour lesquelles la *Logica* a conditionné la genèse de la relecture opéraïste de Marx, celle-ci ayant consisté (par-delà la critique des philosophies idéalistes de la praxis), à prolonger les implications méthodologiques de l'*Introduction* de 1857 (et, en particulier, de la critique de la dialectique) pour faire apparaître la signification intrinsèquement politique de la critique de la valeur léguée par Marx (la *trennung* comme rapport d'opposition-exclusive). Il reste donc à établir la raison pour laquelle, sans les thèses opéraïstes, la *Logica* ne peut que se révéler aporétique : pourquoi la redéfinition de la « philosophie comme science » ne peut que réhabiliter (autrement que sous une forme idéaliste-idéologique) la praxis (plutôt qu'une critique « humaniste » de la valeur, comme c'est le cas chez Colletti)¹ : pourquoi, plus précisément, la tension entre opposition-inclusive et opposition-exclusive à l'œuvre dans la circulation des marchandises telle qu'elle est étudiée dans le « livre sur l'argent » finit par pencher en faveur de cette dernière et trouve dans la redéfinition politique du concept de *trennung*, sa solution propre ? Ce n'est qu'une fois ces deux interrogations résolues que pourra être fondée la critique politique de la valeur issue de la relecture opéraïste de Marx.

¹ Tel est en effet le sens de la critique que Lucio Colletti, en prolongeant les thèses de della Volpe dans les *Grundrisse* et, en repensant la critique de la dialectique à partir de la distinction entre opposition-inclusive et opposition-exclusive, a cherché à mettre en lumière : nous examinerons ultérieurement plus en détail les problèmes spécifiquement posés par ses thèses.

III-2 Retour à la praxis

III-2-1 Le cercle aporétique des conceptions dellavolpienne et althussérienne

En effet, il reste à établir pourquoi, dans les *Grundrisse*, la détermination « scientifique » (*bestimmtheit*) du rapport social de production constitutif de la valeur doit être défini comme le point archimédien du renversement stratégique de l'analyse objective du capital en analyse subjective des comportements de classe¹ : pourquoi la spécification de la *trennung* comme rapport d'opposition-exclusive (antagonisme)² n'est pas le résultat d'une interprétation arbitraire de la *Logica* mais constitue au contraire la seule lecture cohérente que la signification attribuée par della Volpe au cercle Matière/Raison puisse recevoir : pourquoi la révolution scientifique à laquelle est associée l'*Einleitung* ne peut qu'aboutir à la « révolution copernicienne » décrite dans *Ouvriers et Capital* ? Le développement suivant cherchera donc à établir qu'aussi longtemps que la définition dellavolpienne du « marxisme comme science » n'est pas directement reconduite au rapport antagonique de classe, la relecture menée dans la *Logica* ne peut qu'aboutir à une nouvelle antinomie : sans la subjectivation des catégories de la critique, le « mouvement en spirale » entre induction et déduction constitutif, chez della Volpe, de l'approche matérialiste de l'histoire devient aporétique³.

A la différence de la mathématisation galiléenne qui conduit à repenser la nature à partir de rapports immuables et nécessaires entre les phénomènes, le « galiléisme moral » de Marx a pour conséquence de faire ressortir le rapport irréductiblement historique de la pensée à ses objets. Le « mouvement en spirale » reconnaît certes, dès la formation des abstractions de départ, l'autonomie de la pensée et, plus encore, du procès de détermination du « concret de pensée » (c'est pourquoi l'historicité des catégories, leur ordre d'apparition chronologique ne coïncide nullement avec l'ordre suivi par la pensée). Mais la science matérialiste de l'histoire, dont les catégories se définissent comme des « déterminations existentielles », ne saurait être alignée sur le modèle galiléen : bien qu'autonome, l'activité rationnelle-déductive à l'œuvre dans la connaissance matérialiste enveloppe une historicité fondamentale qui non seulement

¹ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 29 : « La théorie de la plus-value (...) devient ainsi le centre dynamique, la synthèse dynamique de la pensée de Marx, le point où se conjuguent l'analyse objective du capital et l'analyse subjective du comportement de classe, où la haine de classe se réinvestit dans la science. »

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 266 : « Mais le contenu du rapport (de production) est donné d'emblée dans l'opposition antagonique entre travail en puissance et capital en soi, entre la figure brute du travail et celle du capital, à savoir celle de l'ouvrier et celle du capitaliste. A tout moment, le contenu du rapport capitaliste est le rapport de classe. »

³ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 95 : «... le rapport entre le simple et le complexe est un rapport au sens plein du terme, et donc un dynamisme, qu'anime la subjectivité de l'histoire, la dynamique collective qui en est la marque (...). C'est un mouvement historique que la production et la lutte de classe déterminent. » ; *ibid.*, p. 100 : « l'*Einleitung* n'atteindrait donc pas la maturité idéologique des *Grundrisse* ? Probablement pas ; elle prépare cependant toutes les conditions pour que s'effectue le passage où la règle de l'antagonisme devient règle fondamentale de toutes les catégories. »

renvoie au problème de la genèse des abstractions déterminées mais aussi à celui que pose l'idée d'une vérification, par « expérimentation pratique », des hypothèses-lois déduites de celles-ci (le rapprochement entre l'expérimentation des lois matérialistes et celle des hypothèses galiléenne n'ayant là aussi qu'une portée limitée)¹.

Ainsi redéfinie, la méthode des abstractions déterminées peut-elle dès lors être compatible avec la prétention de dégager des lois objectives, non plus entre catégories hypostasiées mais sous la forme de rapports nécessaires entre termes saisis dans leur spécificité historique ? Que peut signifier, comme le sous-entend della Volpe, une science dont les lois ne peuvent être vérifiées que par la pratique historique effective des hommes ? Soit il s'agit véritablement de lois (de prédictions au sens « fort » du terme) et alors l'histoire n'a plus d'autre fonction que de les vérifier (absorption du réel-concret par la pensée, c'est-à-dire « hypostatization »), soit ces lois n'annulent pas l'intervention active des hommes dans l'histoire mais, alors, il faut dissoudre la visée proprement scientifique de vérité dans la pratique historiquement déterminée² et, ainsi, reconduire les catégories à une praxis d'où elles tireraient leur validité. La redéfinition du concept de contradiction à laquelle parvient la *Logica* exprime sous sa forme la plus condensée cette tension. En effet, outre les lois des économistes classiques, l'optique de della Volpe, on l'a vu, exclut également toute interprétation déterministe et catastrophiste à la loi tendancielle à la baisse du taux de profit³ : or, même réinscrite dans la dynamique historique concrète qui lui donne sens (celle du régime d'accumulation basé sur la plus-value relative), cette loi ne rétablit-elle pas subrepticement une conception « hégélianisante » de la contradiction logique en la transformant en force historiquement opérante et déterminante (qui finit par l'emporter sur les contre-tendances) : n'identifie-t-elle pas, dans le troisième livre du *Capital*, l'histoire réelle et l'histoire pensée en transformant la « loi-hypothèse » en prophétie scientifique⁴ ? Plus fondamentalement (et par-delà le sens présumé des formulations de Marx), que serait la portée explicative d'une contradiction

¹ L'*Einleitung*, en effet, n'indique à aucun moment que les lois des économistes classiques doivent être remplacées par d'autres lois tout aussi hypostasiées mais que, plus fondamentalement, celles-ci sont erronées dès la racine, dans le rapport de la pensée à sa propre activité.

² C'est précisément à cette conclusion qu'arrive Negri dans sa relecture de l'*Einleitung* : voir *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 97-98 : « La formidable portée du rapport entre l'abstraction et la détermination, entre l'abstraction comme vérification et l'abstraction comme projet, trouve un moment de vérification scientifique : c'est le troisième moment de la méthodologie de l'*Einleitung*, c'est le "vrai dans la pratique". »

³ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, *op. cit.*, p. 201 : « De telles hypothèses fondamentales sont devenues réellement vraies une fois confirmées par la pratique et l'expérience historico-économique du capitalisme de monopole des cinquante dernières années qu'un phénomène aussi grave que la crise ne peut s'expliquer qu'à partir de la contradiction organique entre l'économie de profit capitaliste et la production sociale. »

⁴ Il en va de même, dans les *Grundrisse*, où la distinction entre borne (*schränke*) et limite (*grenze*), directement héritée de Hegel, ne peut que renvoyer à une conception hypostasiée de la contradiction nullement assimilable à l'interprétation della Volpe de l'*Einleitung*.

réduite à n'être qu'un simple schème mental (ou l'expression d'une tendance parmi d'autres que seule la pratique effective des hommes pourrait accomplir) : la distinction radicale entre opposition-exclusive et opposition-inclusive n'interdit-elle pas la possibilité même de formuler des prévisions ou des hypothèses scientifiquement fondées ?¹ Faute de définir rigoureusement la science à laquelle donne jour le cercle Matière/Raison, la *Logica* transforme ainsi le rapport entre théorie et pratique en point aveugle de toute la construction ; l'interprétation de della Volpe n'affranchit pas tant la pensée de Marx de la dialectique qu'elle ne formule de manière plus aigüe encore le rapport problématique entre la pensée de Marx et celle de Hegel. Reste à comprendre pourquoi, une fois admise la critique radicale de la dialectique que présuppose sa relecture de l'*Einleitung* (point commun à la relecture althussérienne, opéraïste, mais aussi à celle de Colletti), il n'est possible de surmonter la tension qu'elle fait surgir qu'en cessant d'identifier la pensée de Marx à une conception contemplative et objectiviste de l'histoire (comme a cherché à le démontrer le courant althussérien) ou de l'assimiler à une critique humaniste-feuerbachienne de l'aliénation (ce que Colletti a provisoirement cherché à établir, dans le droit fil des thèses de la *Logica* qui font de l'*Introduction* de 1857 l'aboutissement de la critique de la dialectique entamée dans ce texte feuerbachien par excellence qu'est la *Critique* de 1843) : c'est alors seulement que les thèses de della Volpe pourront être articulées aux thèses opéraïstes sur la valeur (elles-mêmes fondées par l'approche dualiste des *Grundrisse*), et que la « désatellisation » de la pensée de Marx hors de « l'orbite hégélienne » pourra être pensée comme le présupposé d'une réhabilitation non idéaliste de la praxis, elle-même constitutive de la loi marxiste de la valeur.

Des thèses de della Volpe se déduit notamment l'impossibilité d'établir (même après la vérification « expérimentale-pratique ») le caractère nécessaire des relations et des lois-hypothèses de Marx, celle-ci nécessitant ou bien l'existence a priori de catégories toutes faites et systématiquement valables (comme le suppose, à tort, l'économie classique en faisant du

¹ C'est précisément à cette question que la relecture althussérienne du *Capital* a cherché à répondre en articulant la critique dellavolpienne de la dialectique au projet de constitution d'une science « structurale » de l'histoire excluant complètement le schème de la contradiction logique. Ainsi la loi tendancielle ne doit-elle pas être considérée comme l'aboutissement d'une conception catastrophiste de l'histoire (qui contreviendrait aux principes de base de la méthode des abstractions déterminées) mais comme l'expression de la temporalité propre aux structures du mode de production capitaliste, de leur combinaison articulée plutôt que d'une contradiction hypostasiée : voir l'article d'E. Balibar, *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 543-544 : « la connexion interne et nécessaire qui définit la loi de production de la structure exclut la contradiction logique (...). De même que la cause produisant la contradiction n'est pas elle-même contradictoire, le résultat de la contradiction est toujours un certain *équilibre*, même quand cet équilibre est atteint par l'intermédiaire d'une *crise*. Il apparaît ainsi que la contradiction possède un statut analogue à la concurrence dans le mouvement de la structure : elle ne détermine ni sa tendance ni ses limites, mais elle est un phénomène local, et dérivé, dont les effets sont prédéterminés dans la structure elle-même. »

travail tout court une catégorie valable pour toutes les formations sociales) ou bien l'auto-engendrement dialectique de ces mêmes catégories (confondu, également à tort par Hegel, avec l'histoire réelle). En faisant résulter les abstractions déterminées d'un procès d'abstraction inductive (de la Matière à la Raison), le sens du rapport entre la pensée et le réel (entre l'objet-réel et les catégories de pensée) ne peut dès lors que rester indéterminé, ainsi que le rapport entre la pensée et « ses » objets, comme si le rapport entre la pensée et les critères de validation ou de falsification de ses énoncés se trouvait affecté, contaminé par la contingence enveloppant le procès de formation des abstractions déterminées. Ainsi renvoyée, en définitive, au seul critère de la pratique historique effective¹, la validation « scientifique » du concret de pensée, en tant que ce dernier résulte d'une synthèse initiale inexplicée, ne peut que devenir inconsistante : elle reconduit l'*Einleitung* dans le giron des conceptions empiristes de l'histoire sans parvenir à établir en quoi celle-ci serait plus rationnellement plus aboutie que les autres². En ramenant l'origine des catégories de pensée à un extérieur irréductible sans pour autant expliquer la nature et le sens de la correspondance qui les unit originellement et qu'implique la « dialectique » qui les rassemble, la méthode des abstractions déterminées, ainsi redéfinie, ne peut donc qu'exposer la conception matérialiste à une alternative ruineuse : soit briser la continuité du « mouvement en spirale » censée assurer, en dehors de toute hypostase, la progression scientifique de la pensée (aucune déduction scientifique ne pouvant s'accomplir sur la base d'abstractions déterminées privées de valeur scientifique, la conception matérialiste de l'histoire se retrouve alors identifiée au « canon empirique d'interprétation » de Croce), soit réintroduire tacitement le présupposé d'une identité intrinsèque entre le réel et la pensée, c'est-à-dire revenir à une conception idéaliste de l'histoire, en l'occurrence à un « idéalisme empiriste » qui, réintroduisant tacitement l'identité entre le réel et la pensée (par inclusion de la pensée dans le réel), ne fait qu'accomplir le même chemin (en sens inverse) que celui de la dialectique hégélienne³.

¹ D'où la tentation de reconduire les thèses de della Volpe à une conception purement pragmatique de la connaissance, en assimilant directement hypothèse et expérimentation, pratique théorique et pratique historique : voie développée (provisoirement) par Colletti mais aussi par les opéraïstes.

² Une définition empiriste de la synthèse accomplie par les abstractions déterminées ne peut être « scientifiquement » fondée qu'en rétablissant les présupposés « religieux » qu'Althusser, dans *Lire Le Capital*, attribue aux conceptions empiristes en général, le procès d'abstraction empirique ne pouvant échapper à l'arbitraire qu'à la condition de pouvoir distinguer et séparer l'essentiel de l'inessentiel : voir *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 32-36.

³ Cette critique de della Volpe est particulièrement développée par Althusser dans *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 267 : « Cette distinction entre rapport de la connaissance et rapport du réel est fondamentale : si on ne la respecte pas, on tombe inmanquablement soit dans l'idéalisme spéculatif soit dans l'idéalisme empiriste. Dans l'idéalisme spéculatif si l'on confond avec Hegel la pensée et le réel en réduisant le réel à la pensée, "en concevant le réel comme le résultat de la pensée" ; dans l'idéalisme empiriste, si l'on confond la pensée avec le réel, en réduisant la pensée du réel au réel même. Dans les deux cas cette double réduction consiste à projeter et

C'est cette brèche qu'ont exploitée les althussériens afin de rétablir, à partir de l'*Einleitung* mais contre della Volpe, le caractère « pleinement » scientifique du matérialisme historique. Reconduisant l'idéalisme hégélien et l'empirisme à une même racine commune, la signification « méthodologique » de la distinction entre réel et pensée, telle qu'exposée dans l'*Introduction* de 1857, conduit à rejeter l'empirisme rationaliste de della Volpe ainsi que l'identification de la distinction entre réel et pensée à la distinction entre principe de non-contradiction (multiplicité, positivité de la « Matière ») et principe de contradiction (unité et universalité de la « Raison »), celle-ci n'étant qu'une conséquence certes décisive mais dérivée (et non un principe constitutif) de la conception matérialiste de l'histoire. L'erreur de della Volpe, autrement dit, consisterait à avoir présenté l'*Introduction* de 1857 comme le prolongement de la *Critique* de 1843¹, à avoir limité le sens de la critique développée dans l'*Einleitung* à la substantification des catégories de pensée (*ipostatizzazione*) sans comprendre qu'elle ne se limite pas à la critique de l'idéalisme spéculatif de Hegel (qui n'en est que l'une des manifestations) : trop étroite, la perspective de la *Logica* se heurte à des contradictions insolubles². D'où la nécessité de redéfinir la méthode matérialiste en conservant la distinction entre concret de pensée et concret-réel afin d'éviter aussi bien l'idéalisme absolu de Hegel que l'idéalisme empiriste de della Volpe. Or, selon Althusser, cette double exigence ne peut trouver de solution qu'une fois admis que la conception matérialiste, à égale distance de la philosophie hégélienne de l'histoire et de la « science » économique des classiques, pose les bases d'une science purement contemplative de l'histoire (dont Marx n'aurait pas réfléchi le concept³) : en invalidant un rapport déterminé de la pensée au réel (celui qui conduit à assimiler complètement l'objet réel à l'objet pensé et à faire abstraction de la spécificité historique du premier), l'*Einleitung* pose les contours d'une nouvelle forme de pensée permettant de réfléchir adéquatement les formations sociales dans leur particularité historique

à réaliser un élément dans l'autre : à penser la différence entre le réel et sa pensée comme une différence soit intérieure à la pensée même (idéalisme spéculatif), soit intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste). »

¹ L'article de Rancière, dans le prolongement direct des thèses d'Althusser sur la « coupure », montre ainsi l'impossibilité d'assimiler la critique feuerbachienne du renversement idéaliste entre sujet/prédictat à l'œuvre dans la *Critique* de 1843 (où domine encore une conception humaniste) à la définition scientifique de la forme-marchandise exposée dans *Le Capital* (où la référence à la notion de sujet a disparu pour faire place à la causalité métonymique des structures : voir J. Rancière, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 112-122).

² Contradictions identiques sur le fond aux lectures historicistes de Marx (Gramsci, etc.), également condamnées pour leur conception abstraite du temps historique et leur idéalisme latent : voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 330 : « la chute de la science dans l'histoire n'est ici que l'indice d'une chute théorique : celle qui précipite la théorie de l'histoire dans l'histoire réelle ; réduit l'objet (théorique) de la science de l'histoire à l'histoire réelle ; confond donc l'objet de connaissance avec l'objet réel. Cette chute n'est rien d'autre que chute dans l'idéologie empiriste ... ».

³ *Ibid.*, p. 345 : « Marx ne parvenait pas à penser vraiment le concept de la différence qui le distingue de l'Économie classique, et que, de le penser en termes de continuité de contenu, il nous jetait soit dans une simple distinction de forme, la dialectique, soit dans le fondement de cette dialectique hégélienne, une certaine conception idéologique de l'histoire. »

propre (le concept de mode de production appréhende la formation sociale correspondante comme objet historiquement distinct, déterminé et complexe) tout en les déterminant scientifiquement de manière parfaitement exhaustive (de cette totalité structurée, purement idéelle, qu'est le mode de production peut être déduit l'ensemble des rapports internes entre toutes les structures qui le constituent)¹. Le concept de mode de production détermine ainsi les formations sociales dans leur particularité historique (et non à partir de lois immuables ou comme expression d'une contradiction hypostasiée) sans rendre contingent le rapport de la pensée à sa propre activité, ou, pour le dire autrement, historicise le « concret de pensée » sans historiciser le rapport de la pensée à ses objets, sans confondre ces derniers avec les objets réels effectivement pris dans des processus d'altération aléatoires et contingents². Ainsi, c'est parce que Marx a posé les fondations d'une science de l'histoire en rendant pensable, pour la première fois, « l'efficace de la structure sur ses éléments propres »³ que l'*Einleitung* dépasserait la fausse alternative entre idéalisme spéculatif et idéalisme empiriste dont della Volpe est resté prisonnier. En confondant abstraction *scientifiquement* déterminée et abstraction *empiriquement* déterminée, objet-réel et objet de pensée, en assimilant erronément la détermination des objets historiques réfléchis par la pensée avec l'historicisation radicale des catégories de pensée (héritage des conceptions historicistes de Marx en Italie, contre lesquelles il a cherché à faire valoir la « *filosofia come scienza* » de Marx), della Volpe, en effet, n'a fait qu'exposer la conception matérialiste de l'histoire à la contingence la plus absolue et, par là-même, dénier la portée scientifique qu'il lui attribue en l'évaporant dans les brumes de la pratique historique.

Mais, cette critique illustre aussi, en retour, les limites de la relecture althusserienne, qui, en contestant toute historicité aux catégories de pensée et en prétendant réduire l'ensemble des formations sociales réelles et possibles à l'ensemble des modes de production pensables, c'est-à-dire à l'ensemble des combinaisons entre les éléments invariants (« les invariants de

¹ D'où la dimension spinoziste de la connaissance matérialiste de l'histoire, qu'Althusser associe, en un sens très éloigné de Lévi-Strauss, à la synchronie : voir *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 294 : « Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité. »

² D'où la distinction entre le concept de mode de production (« concret de pensée ») et les formations sociales existantes (le « concret-réel » schématisé par les modes de production) permettant de démarquer rigoureusement la distinction entre les transformations historiques et le mouvement interne à la pensée (déduisant les modes de production d'une combinatoire entre termes invariants) : en abolissant toute espèce de confusion possible entre la réel et la pensée, le sens donné par Althusser à la distinction entre la pensée et le réel rend ainsi l'activité de pensée autonome et souveraine (purement déductive, le premier mouvement, ascendant, de la dialectique dellavolpienne - de la Matière à la Raison - se trouve supprimé) sans reconduire aux hypostases de l'économie politique classique ou de la dialectique hégélienne.

³ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 24.

l'analyse des formes »¹) qui fondent a priori la science matérialiste de l'histoire, ne peut qu'aboutir à rétablir le présupposé fondamental de l'ontologie héritée (l'identité entre être et détermination) à laquelle la critique plus fondamentale des processus d'hypostatization de la pensée, mise en lumière par della Volpe, s'attaque directement. En effet, le concept de mode de production ne permet pas seulement de spécifier, en le circonscrivant historiquement, son objet de pensée sur la base exclusive d'une déduction rationnelle, d'une combinaison associant un nombre fini et invariant d'éléments², à partir de laquelle la pensée parviendrait à historiciser son rapport au réel en dégageant la détermination propre à ses objets³ : de la combinatoire entre ces schèmes transcendants découle également, et cette exigence se déduit logiquement du sens attribué par Althusser à la distinction entre réel et pensée, la représentation de l'ensemble des formations sociales possibles (s'il en était autrement, en effet, il faudrait supposer que le procès de connaissance se nourrit d'éléments empruntés à l'empirie, ce qui enfreindrait de nouveau la distinction entre le procès réel et le procès de connaissance)⁴. En renvoyant l'empirisme et l'idéalisme à une même origine commune sans interroger les présupposés ontologiques du concept spinoziste de « causalité expressive »⁵ qui, rapporté à ce tout complexe-structuré qu'est le mode de production⁶, doit être substitué, selon Althusser, à la causalité transitive des économistes classiques (inapte à penser l'efficace du tout sur ses parties⁷) aussi bien qu'à la dialectique hégélienne (dominée par une représentation

¹ Etienne Balibar, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 441.

² Que Balibar énumère ainsi (*Lire Le Capital, op. cit.*, p. 441) : « travailleur ; moyens de production (1- objet de travail 2- moyen de travail) ; non-travailleur (1-relation de propriété 2-relation d'appropriation réelle ou matérielle).

³ Voir L. Althusser, *Ibid.*, p. 385-387 ; voir aussi E. Balibar, *Ibid.*, p. 441.

⁴ Voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 387-388 : « C'est en combinant, en mettant *en rapport* ces différents éléments, force de travail, travailleurs immédiats, Maîtres non travailleurs immédiats, objet de production, instruments de production, etc., que nous parvenons à définir les différents *modes de production* qui ont existé et qui peuvent exister dans l'histoire humaine. »

⁵ *Ibid.*, p. 403 : « le seul théoricien qui ait eu l'audace inouïe de poser ce problème (celui de penser la détermination des éléments d'un tout par la structure du tout) et d'en esquisser une première solution, c'est Spinoza. Mais l'histoire l'avait, nous le savons, enseveli sous des épaisseurs de nuit. C'est à travers Marx seulement, qui pourtant le connaissait mal, que nous commençons seulement à peine à deviner les traits de ce visage piétiné. »

⁶ *Ibid.*, p. 405 : « La structure n'est pas une essence extérieure aux phénomènes économiques (...) *L'absence de la cause dans la "causalité métonymique" de la structure sur ses effets n'est pas le résultat de l'extériorité de la structure par rapport aux phénomènes économiques ; c'est au contraire la forme même de l'intériorité de la structure, comme structure dans ses effets.* Cela implique alors que les effets ne soient pas extérieurs à la structure, ne soient pas un objet (...) : tout au contraire, cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, *que toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets. »

⁷ *Ibid.*, p. 398-399 : « Si le champ des phénomènes économiques n'est plus un espace plan mais un espace profond et complexe, si les phénomènes économiques sont déterminés par leur complexité (c'est-à-dire leur structure), on ne peut plus leur appliquer, comme naguère, le concept de causalité linéaire. » ; incapable d'accéder à l'intelligibilité de sa propre condition de possibilité (de déterminer le concept rendant possible l'espace homogène, mesurable et quantifiable des phénomènes économiques), l'économie politique est ainsi

« expressive » de la totalité où chaque élément, comme « *pars totalis* » exprime immédiatement l'essence intérieure du tout¹), le passage de la « philosophie comme science » (della Volpe) au matérialisme historique comme science des structures sociales ramène ainsi l'histoire réelle aux combinaisons internes à la pensée, c'est-à-dire à une conception hypostasiée conduisant non seulement à autonomiser l'activité de pensée, mais aussi à ériger ses objets propres (c'est-à-dire les structures des modes de production) en « sujets » souverains de l'histoire *réelle* : ce n'est plus à la téléologie absolue de l'Esprit absolu mais au jeu aléatoire des combinaisons entre structures transcendantes que doivent être reconduites, comme à leur cause exclusive, les transformations historiques réelles, les hommes étant réduits au rang de supports réifiés de ces mêmes structures. Il ne suffit donc pas de substituer le « tout complexe structuré » au concept de totalité spirituelle ni de faire valoir le « théâtre sans auteur » des structures (ou le « procès sans sujet » et sans finalité de l'histoire) à la téléologie hégélienne de l'Esprit absolu pour dépasser le noyau idéaliste de la substantification (*ipostatizzazione*) des catégories de pensée : c'est précisément ce que montre au plus haut point l'interprétation althussérienne de Marx en articulant paradoxalement, et dans ce que chacune de ces pensées a de plus idéaliste, Kant (les éléments invariants sont donnés *a priori* comme autant de schèmes transcendants) et Spinoza (l'idée selon laquelle l'ensemble des modes de production permet d'épuiser l'ensemble des formations sociales réelles et possibles ne peut faire sens, une fois récuser la dialectique hégélienne, qu'à la condition de postuler implicitement une identité métaphysique d'ordre et de connexion absolue entre le réel et la pensée)².

Si, en échouant à réconcilier induction (contingence) et déduction (nécessité), la *Logica* ne parvient pas à cerner la portée scientifique de la pensée de Marx, l'interprétation althussérienne réinscrit celle-ci dans l'horizon de l'ontologie héritée et des conceptions les plus idéalistes de l'histoire (dont les présupposés fondamentaux se trouvent efficacement critiqués par della Volpe). Or, si ces deux approches se révèlent aussi aporétiques, c'est parce

condamnée à présupposer, à sa base, une anthropologie naïve qui n'est que le symptôme de l'ignorance en acte de ses prémisses : reprenant toujours le lexique spinoziste, Althusser qualifie ainsi l'économie politique de « science des conclusions » c'est-à-dire de non-science : voir *ibid.*, p. 364 : « (...) son concept est le concept d'un objet inadéquat. »

¹ *Ibid.*, p. 402-403 ; voir aussi « *Sur la dialectique matérialiste* » § 5, dans *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 209 : « La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple... »

² Tout se passe donc comme si l'interprétation althussérienne de la « coupure », en rejetant notamment dans l'oubli (en raison de l'humanisme naïf, feuerbachien et présocratique qui l'inspire) la *Critique* de 1843, a abouti, dans *Lire Le Capital*, à un spectaculaire « retour du refoulé » des présupposés les plus idéalistes des philosophies de l'histoire.

qu'elles reposent sur un présupposé commun qui fait de l'*Einleitung* l'acte méthodologique fondateur d'une science contemplative. Pour surmonter cette opposition antinomique, il faut donc remonter à ce présupposé, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle l'*Einleitung* exposerait les contours d'une conception fondamentalement théorique ; il convient également de « repartir » de l'approche de della Volpe qui, en soulignant bien plus explicitement qu'Althusser l'irréductibilité du réel (de la pratique historique) aux catégories de pensées (les « lois » de Marx, originellement, n'étant que de simples hypothèses validées expérimentalement), permet d'amorcer l'esquisse d'une solution en montrant, en effet, que le « mouvement en spirale » ne peut fonder une véritable science de l'histoire (au sens où l'entend la pensée héritée) parce qu'il révèle, plus fondamentalement, que le rapport de la pensée matérialiste au réel est pratico-théorique, qu'il ne renvoie pas à l'activité autosuffisante d'une pensée pure mais à une pensée dont le rapport à « ses » objets est *praxéologique* : ce n'est qu'en prolongeant de la sorte l'interprétation de della Volpe que la double aporie présentée par sa relecture et celle d'Althusser peut trouver une solution et que les thèses de Negri sur les *Grundrisse* ainsi que les hypothèses de Tronti pourront être confirmées.

III-2-2 La critique politique de la valeur, point d'aboutissement des thèses de la *Logica* (retour aux *Grundrisse*)

III-2-2-1 La praxis ou l'impensé des thèses de della Volpe : de l'*Einleitung* à la force de travail comme « *Nicht capital* »

Les thèses de la *Logica* s'exposent effectivement à la critique d'Althusser dans la mesure où, alors même que son interprétation de l'*Einleitung* l'y invite, elles n'évacuent pas le présupposé fondamental selon lequel Marx aurait posé l'acte fondateur d'une science nouvelle (visant à dégager la nécessité du fait historique sans sacrifier la contingence qui lui est propre). En effet, dans le contexte italien de la réception de la pensée de Marx, la critique fondamentale de la dialectique impliquée développée dans la *Logica* ne pouvait, aussi, qu'exclure la praxis de la nouvelle science scientifique fondée par Marx : une fois rétabli le principe de non-contradiction (instance de la Matière), la critique scientifique du capital ne peut plus être considérée, seulement, comme une partie de la « philosophie de la praxis », mais comme le noyau même de la conception matérialiste, destituant ainsi, avec la dialectique, la praxis qui lui est étroitement associée du rôle que Labriola, Gentile et Gramsci lui ont attribuée (« *materialismo come scienza* »).

Or, en définissant le rapport entre les « abstractions déterminées » et le « concret de pensée » comme irréductiblement ouvert (là où l'interprétation althussérienne de la distinction entre réel et pensée aboutit à le boucler tautologiquement sur lui-même), la *Logica* indique en creux le moyen de dépasser sa propre aporie, à partir de l'idée que l'*Einleitung* implique une transformation de la pensée théorétique en activité coextensive à la pratique (praxis)¹. De l'*Einleitung*, Althusser déduit l'idée que la pensée matérialiste ne se distingue de l'économie politique que par son objet (celle-ci étant incapable d'accéder à son concept, à la causalité intransitive dont les objets réfléchis séparément par celle-ci ne sont que l'effet immanent) et qu'elle oppose à la philosophie hégélienne une conception déterminant bien plus rigoureusement la complexité structurée des formations sociales, sans que l'hypertrophie spéculative commune à ces pensées ne soit en aucun moment contestée: plus encore que les lois des classiques ou que la dialectique hégélienne, la science matérialiste de l'histoire affirmerait donc l'autonomie absolue de la pensée. C'est pourquoi, alors que l'interprétation althussérienne s'enferme dans une aporie insurmontable en identifiant complètement le présupposé de la pensée de Marx à celui des conceptions les plus idéalistes de l'histoire, la relecture de della Volpe qui, au contraire, admet le caractère irréductiblement historique du rapport de la pensée à ses objets, fait signe vers une autre interprétation de l'*Einleitung* qui, pour autant, ne peut échapper à une critique comme celle d'Althusser qu'à la condition de récuser le présupposé qui leur est commun. C'est pour ne pas avoir renversé ce présupposé ou, pour le dire autrement, pour ne pas avoir saisi que la critique radicale de la dialectique conduit à la réhabilitation d'une conception praxéologique (non idéaliste) de l'histoire que l'interprétation de della Volpe s'est trouvée enfermée, par Althusser, dans une alternative fatale (qui n'est pas sans rappeler celle qui, pour Croce, ressort de l'antinomie entre méthode génétique et dialectique léguée par les *Essais* de Labriola) : ou bien, en effet, la conception matérialiste de l'histoire est véritablement scientifique et alors il faut dissocier complètement le procès de détermination de l'objet de pensée des transformations historiques et aléatoires de l'objet réel, ou bien elle n'est qu'un empirisme sans portée scientifique et partageant, en outre,

¹ Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica*, op. cit., p. 280 : « leur scientificité (celle des abstractions déterminées) se précise dans leur capacité à valoir (...) comme critères *expérimentaux* et plus spécifiquement comme des *critères-modèles* pour l'action et de l'évènement, toujours déterminés par définition : à valoir en somme comme critères-*opérationnels* pressentis par Marx dès les *Thèses sur Feuerbach* : parce que s'il est vrai que "c'est dans la *pratique* que l'homme doit prouver la *vérité*" de ses conceptions (seconde thèse), et s'il est vrai que ce n'est pas l'interprétation du monde qui importe le plus mais sa transformation (onzième thèse), alors les critères ou concepts ou abstractions satisfaisant un tel objectif ne peuvent être des abstractions indéterminées, génériques, a priori ou transhistoriques (...) mais seulement des abstractions adéquates à l'historicité et à la détermination propres à la *praxis* (qui seule peut changer le monde) : c'est-à-dire des abstractions *pratiques* ou opératoires en tant que déterminées. »

le même présupposé que les conceptions idéalistes de l'histoire (« empirisme idéaliste »). En définissant le matérialisme comme science tout en posant l'historicité irréductible de la pensée, l'articulation dellavolpienne entre induction et déduction ne pouvait que faire surgir une nouvelle antinomie que la critique althussérienne, loin de résoudre, n'a fait qu'aggraver. D'où la nécessité de reparcourir en sens inverse la voie menant de della Volpe à Althusser pour dégager l'horizon praxéologique que le cercle Matière/Raison n'a fait qu'entrevoir et qui, plus fondamentalement, permet également de saisir pourquoi la réhabilitation de la praxis enveloppe non pas tant une refonte de la dialectique qu'une critique plus fondamentale de l'ontologie héritée et du présupposé fondamental d'où procède, de Platon à Hegel, la clôture de la pensée sur elle-même et, plus spécifiquement (pour della Volpe), l'incapacité de celle-ci à appréhender la contingence et le caractère non contradictoire du réel (principe de non-contradiction) autrement qu'à partir, dans le meilleur des cas, de principes formels, logiques, transcendants¹. En effet, s'il est possible, à partir du « mouvement en spirale » reliant le concret-réel au concret de pensée, d'ouvrir un tout autre horizon d'intelligibilité de l'histoire où la pratique historique n'est plus subordonnée (aporétiquement) aux schémas de la pensée contemplative, la portée radicale de la critique dellavolpienne, bien que non exploitée, fait également ressortir la nécessité de repenser la praxis non seulement hors des canons de la méthode dialectique mais aussi, plus largement, hors de l'identité constitutive de toute la pensée héritée (entre le réel et la pensée, entre l'être et la détermination). Le caractère aporétique des interprétations de della Volpe et d'Althusser montre ainsi que l'*Einleitung* de 1857 ne fait sens qu'une fois reconduite à la praxis (c'est pourquoi Tronti a substitué à la « philosophie comme science » de della Volpe l'idée d'une « science ouvrière du capital »), mais aussi que celle-ci implique une critique de l'ontologie héritée ignorée par les philosophes de la praxis qui, en effet, n'ont eu de cesse d'associer l'histoire à la dialectique (comme loi du mouvement totalisateur qui la caractérise en propre) et de présupposer naïvement qu'il suffirait de la « renverser », de l'appliquer à d'autres contenus (l'économie, l'histoire réelle etc.) pour l'extraire de sa gangue mystique et lui faire changer de signification (c'est en ce sens que les critiques adressées à Labriola par Croce et, plus nettement encore, par Gentile, ont été si efficaces)².

¹ *Ibid.*, p. 165 : la réhabilitation matérialiste du principe de non contradiction ramène à une même racine commune (elle-même erronée) toute la pensée héritée, de Platon à Hegel en passant par Aristote, Hume et Kant.

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, op. cit., p. 287 : « (...) le communisme n'est en aucun cas un produit du développement capitaliste, il en est l'inversion radicale, il est la démythification qui devient renversement du développement capitaliste. Le communisme n'est ni la téléologie du système capitaliste ni sa catastrophe : c'est un nouveau sujet qui prend forme, qui transforme la réalité et détruit la société. »

D'abord réhabilitée, contre Croce, par Gentile puis (surtout) par Gramsci, la praxis apparaît donc, une nouvelle fois (quoiqu'en un tout autre sens), comme la solution aux limites autrement insurmontables des interprétations de della Volpe et d'Althusser : elle est l'« impensé » des thèses de la *Logica* et, comme le soutient la seconde hypothèse de Tronti (sur le sens de la coupure de 1848), le centre de gravité de toute la pensée de Marx où convergent la critique de la dialectique entamée en 1843 et le dépassement de la conception générique-humaniste de la praxis encore à l'oeuvre dans les *Thèses sur Feuerbach* par la critique ouvriériste de l'économie politique anglaise. Cependant, alors que Labriola, Gramsci, Sartre (et en partie Gentile) ont redéfini la praxis en la réarticulant à la dialectique, la réhabilitation de la praxis à laquelle aboutit la confrontation entre Althusser et della Volpe ne fait sens qu'en excluant la dialectique de la conception matérialiste de l'histoire : tandis que pour Labriola, Gramsci ou Sartre, il n'y a pas de praxis pensable sans une compréhension dialectique de l'histoire, dans la perspective ouverte (malgré lui) par della Volpe et dégagée par Tronti, ce n'est qu'en excluant la dialectique de l'histoire pour penser l'historicité radicale de la praxis que l'idée d'une « autocritique immanente des choses » peut faire sens.

En montrant comment peut être dépassée la confrontation aporétique entre della Volpe et Althusser, le développement précédent fait donc ressortir le présupposé fondamental de la critique trontienne des philosophies de la praxis qui, inspirée des thèses de della Volpe, est à l'origine des hypothèses d'*Ouvriers et capital* : la réhabilitation ouvriériste de la praxis n'est pas seulement une solution à l'alternative entre les lectures positivistes de Marx et les philosophies « idéalistes » de la praxis mais aussi à l'alternative, non moins aporétique, entre les interprétations dellavolpienne et althussérienne de l'*Einleitung*. Mais il reste encore à justifier de ce qui précède l'idée que la relecture dellavolpienne de l'*Einleitung* ne peut véritablement fonder une conception praxéologique de l'histoire qu'à la condition d'être reliée aux *Grundrisse*. Or, précisément, l'approche spécifiquement dualiste qui, dans des *Manuscripts* de 1857-1858, caractérise la détermination scientifique des catégories héritées de l'économie politique, ramène l'existence du capital-argent au rapport de production caractérisé par la séparation (*trennung*) entre la force de travail et le capital et par la définition de la force de travail comme « non capital » (*nicht capital*)¹ : il assigne ainsi à la distinction entre opposition-exclusive (instance de la Matière) et opposition-inclusive ou relative (instance de la Raison) le « concret de pensée » qui, dans l'*Einleitung*, lui fait encore défaut puisqu'il fait à la fois ressortir l'unité « dialectique » formée, dans le procès productif, par la réunion du

¹ Voir K. Marx, *Manuscripts de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 188 : « Enfin, on ne voit pas que l'opposition du travail salarié et du capital est déjà latente dans la détermination simple de la valeur d'échange. »

travail vivant et du travail mort mais aussi, et simultanément, la nature intrinsèquement politique de ce même rapport, l'intégration réciproque, dialectique de la force de travail et du capital (*aufhebung*) ne pouvant exprimer qu'un pur rapport de domination entre forces irréductiblement opposées (*Realopposition*)¹.

D'un côté, en effet, l'argent-capital suppose que le travailleur soit complètement séparé des moyens de production, que le premier ne soit plus qu'une puissance virtuelle, désobjectivée, de travail (la richesse à l'état de possibilité) et le second, au contraire, que du travail mort, objectivé (la richesse en acte)², séparation qui, en constituant ces deux polarités en contraires (l'un n'est rien sans l'autre), rend nécessaire leur « réconciliation » dans et par le procès productif : ne pouvant subsister dans l'unilatéralité abstraite qui les caractérise, chacun d'entre eux n'ayant de positivité et de réalité qu'une fois uni à son opposé (le travailleur sans le capital n'est qu'une puissance ineffective tandis que le capital, sans travail vivant, ne peut se valoriser et cesse ainsi d'exister comme capital³), ils forment ainsi les pôles opposés mais non moins inséparables, purement relatifs l'un à l'autre, d'une même « réalité ». C'est pourquoi ce qui distingue en propre le rapport capitaliste de production est la forme dialectique unissant le travailleur aux moyens de production, comme si une opposition *réellement* inclusive rapportait deux déterminations purement négatives et relatives l'une à l'autre. Or, à la lumière des thèses de la *Logica*, la forme d'un tel rapport ne peut plus être confondue avec son contenu réel : la définition de ce dernier ne peut plus être assimilée à la *forme* qui restitue « scientifiquement » sa détermination propre⁴. Une fois rapporté à la positivité et à la multiplicité (*discretezza*) du réel-concret, il n'est plus possible de déterminer le rapport d'opposition-inclusive entre force de travail et capital autrement que sous les traits d'une

¹ *Ibid.*, p. 215 : « La valeur d'usage qui fait face au capital en tant qu'il est la valeur d'échange posée est le travail. Le capital ne s'échange, ou n'est dans cette détermination d'échange, que référé au *non-capital*, à la négation du capital, et il n'est capital que relativement à celle-ci ; le non-capital effectif, c'est le travail. »

² *Ibid.*, p. 234 : « Posé comme le *non-capital* en tant que tel, le travail est : 1/ Travail non objectivé, saisi négativement (lui-même encore objectif ; le non-objectif lui-même sous forme objective). 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 purement subjective 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. »

³ *Ibid.*, p. 234 : « 2/ Travail non objectivé, non valeur, saisi positivement, ou négativité se rapportant à soi (...) le travail, non comme objet, mais comme activité ; non pas comme étant lui-même valeur, mais comme source vivante de la valeur. »

⁴ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 135 : « L'appropriation capitaliste revêt la forme d'un antagonisme définitif. Ce dernier trouve son origine dans le rapport de scission qu'entretiennent valeur d'usage et valeur d'échange – rapport de scission dans lequel ces deux tendances se libèrent de l'unité à laquelle elles étaient contraintes : d'un côté la valeur d'échange s'autonomise dans l'argent et le capital, de l'autre la valeur d'usage s'autonomise comme classe ouvrière. » ; *ibid.*, p. 137-138 : « Ne serait-ce que par cette définition préliminaire de l'antagonisme, la théorie de la plus-value reste donc la loi la plus importante des mouvements du développement capitaliste : seul l'antagonisme détermine le mouvement. »

opposition-exclusive entre forces intrinsèquement antagoniques¹ : des thèses de della Volpe peut donc se déduire l'idée que « le livre sur le capital » ramène l'*aufhebung* constitutive de l'argent-capital à sa réalité première, celle du pur rapport de domination reliant ces deux *subjectivités* directement opposées que sont l'ouvrier et le capitaliste, de sorte que le paradoxe apparent du « livre sur l'argent » (où l'extériorité des variables, dans la circulation, se compose avec leur unité intérieure) ne se résout que dans et par la violence de l'exploitation capitaliste, le rapport apparent d'intégration réciproque entre force de travail et capital n'étant que la mystification de ce pur *état de fait* que représente la domination exercée par le capital, tel que la force de travail, en se constituant en classe ouvrière, l'a fait apparaître au grand jour (de manière non moins contingente)². Comme l'affirme Marx, dès la *Critique du droit politique hégélien* : « les extrêmes réels ne peuvent se médiatiser entre eux, précisément parce que ce sont des extrêmes réels. Mais ce qui est de nature opposée n'a pas besoin non plus de médiation. Les opposés n'ont rien de commun l'un avec l'autre. Ils ne se réclament pas l'un l'autre, ne s'intègrent pas l'un l'autre. L'un n'a pas dans son sein le désir ardent, le besoin, l'anticipation de l'autre »³.

En faisant surgir, au terme de la critique scientifique de l'économie classique, le point de vue irréductible de la classe ouvrière sur le capital⁴, le concept de *trennung* fixe donc la portée exclusivement politique de la critique matérialiste, en montrant que le « *nicht capital* » qu'est le travail-vivant n'est nullement assimilable à la détermination idéelle qui en fait l'être-pour-le-capital, qu'aussi « objective » qu'elle puisse paraître, cette identité n'est extorquée que par la force et la violence, qu'à l'état de fait de la domination capitaliste ne sauraient être surimposés, même « renversés », les schémas hérités de l'idéalisme spéculatif (aucune « mission civilisatrice » ou nécessité technico-économique ne saurait être attribuée à l'existence du capital). Tout comme le capital ne doit pas être naïvement chosifié, abstraction faite du rapport social qui le sous-tend, en simple instrument de production, la force de travail *du* capital doit être redéfinie comme variable fondamentalement extrinsèque au capital

¹ *Ibid.*, p. 127 : « Le travail ne peut donc se transformer en capital que s'il revêt la forme de l'échange, la forme de l'argent. Mais cela signifie que le rapport est un rapport antagonique, que *travail et capital se présentent dans l'échange* qui constitue leur synthèse productive comme *entités autonomes, indépendantes*. C'est cet antagonisme qui caractérise l'échange entre capital et travail. »

² *Ibid.*, p. 292 : « *La dialectique est rendue au capital, le matérialisme devient le seul horizon, entièrement innervé par la logique de l'antagonisme et de la subjectivité.* »

³ K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 94

⁴ Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 175 : « Si le capital est la "*contradiction vivante*" et dynamique, l'ouvrier est la rigidité, la force opposée, la *limite*. »

(extranéité¹), la quantification du rapport d'exploitation n'exprimant rien d'autre que la domination factuelle du capital, c'est-à-dire une modalité déterminée d'un rapport intrinsèquement clivé. En ramenant la détermination du capital-argent (*trennung*) à la subjectivation antagonique du rapport de classe², les analyses centrales du « livre sur le capital » isolent ainsi l'origine des représentations hypostasiées du champ social-historique qui, commettant l'erreur d'identifier le contenu du rapport de production à sa forme, conduisent à requalifier celui-ci en *aufhebung* rationnelle pour lui attribuer (ainsi qu'à l'ensemble des rapports sociaux capitalistes) une nécessité intrinsèque comme c'est le cas chez Hegel (où la « dialectique » constitutive du travail « spirituel abstrait » se trouve enveloppée dans la dialectique du « système des besoins », elle-même pensée à son tour, en tant que totalité « déchirée dans ses extrêmes », comme réconciliation en cours de l'Esprit objectif³), chez les économistes classiques (où le rapport travail/capital prend la forme d'un rapport naturel d'association), mais aussi dans l'idéologie marxiste où ce rapport n'exprime que la nécessité implacable du dépassement programmé de l'exploitation capitaliste et, plus largement, du règne de la nécessité (contradiction dialectique entre rapport social de production et développement des forces productives)⁴.

La relecture opératoire des *Grundrisse* prolonge donc les thèses de della Volpe et révèle le point concret où la pensée contemplative se renverse en une critique politique de

¹ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 401 : « Et le travail vivant lui-même apparaît comme *étranger* face à la puissance de travail vivante dont il est pourtant le travail, dont il exprime la vie propre (...). La puissance de travail se comporte à l'égard du travail vivant comme à l'égard d'un étranger, et, si le capital voulait la payer sans la faire travailler, elle accepterait parfaitement ce marché. Son propre travail lui est donc aussi étranger - et cela vaut aussi pour l'orientation de ce travail - tout aussi étranger que le matériau et l'instrument. »

² La critique de la dialectique conduit à « personnifier », à subjectiver à l'extrême les acteurs du rapport de production (à l'opposé des interprétations conduisant à autonomiser les structures et la reproduction des rapports sociaux) : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 199 : « Puisque dans ce procès, le travail objectivé est posé comme *non objectivité* de l'ouvrier, comme objectivité d'une subjectivité opposée à l'ouvrier (...), le capital est en même temps, nécessairement, capitaliste. Il s'ensuit qu'il est faux de prétendre, comme le font certains socialistes, que nous pourrions avoir du capital et non des capitalistes. »

³ Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 184, p. 280 : « L'idée, dans cette scission qui est la sienne, accorde aux *moments* un *être-là en propre* : à la *particularité*, le droit de se développer et de se répandre de tous côtés, et à l'universalité, le droit d'établir qu'elle est le fondement et la forme nécessaire de la particularité, ainsi que la puissance (qui s'exerce) sur celle-ci et sa fin ultime. – C'est le système de l'éthicité perdue dans ses extrêmes, système qui constitue le moment abstrait de la *réalité* de l'idée, laquelle n'est ici que comme *totalité relative* et *nécessité interne* à même ce *phénomène* externe. »

⁴ C'est en ce sens que l'idée d'une transition « socialiste » vers le communisme est vide de sens : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 289 : « Le socialisme n'est pas, il ne peut en aucun cas être, un stade ou un passage vers le communisme. Le socialisme est la plus haute forme, la forme supérieure de la rationalité économique du capital, de la rationalité du profit. Il vit encore de la loi de la valeur, mais portée à un degré de centralisation et de synthèse générale (...) *Le socialisme garde vivante et généralise la loi de la valeur. L'abolition du travail est la marque inverse de la loi de la valeur.* »

l'exploitation (concrétisant ainsi la onzième thèse sur Feuerbach)¹ ; réciproquement, l'*Einleitung*, une fois relue à partir de la *Logica*, donne au projet opéraïste la base « méthodologique » sans laquelle il devient inintelligible². C'est en ce sens que l'articulation entre l'*Einleitung* et les *Grundrisse* peut être considérée comme la clef de voûte de la pensée de Marx (du moins dans sa version opéraïste) : elle ne montre plus seulement que celle-ci *peut être* prolongée en une critique politique (comme l'indiquent les hypothèses de Tronti étudiées plus haut) mais, plus fondamentalement, que la méthode des « abstractions déterminées » ne peut que renverser la critique scientifique de l'économie politique classique en une critique politique de la valeur (la critique de la dialectique hégélienne permettant d'accomplir le renversement stratégique). Si la critique dellavolpienne de la dialectique a rompu le lien entre la praxis et la dialectique présupposée par toutes les interprétations « idéalistes » de Marx, l'articulation entre l'*Einleitung* et les *Grundrisse*, réaffirme (contre della Volpe) la centralité de la praxis dans la pensée de Marx en se réappropriant la critique de la dialectique développée par ce dernier. Contre della Volpe, l'opéraïsme réhabilite la praxis tout en récusant (contre les « philosophies de la praxis » et avec della Volpe) la dialectique : ainsi se trouve justifié le passage des philosophies de la praxis à la « philosophie comme science » puis de la « philosophie comme science » à la « science ouvrière du capital ».

III-2-2-2 Critique de l'interprétation de Colletti

III-2-2-2-1 Le marxisme, une critique socio-anthropologique du capitalisme ?

Outre les interprétations positivistes de Marx ainsi que les conceptions idéalistes du prolétariat, la redéfinition opéraïste du concept de *trennung* invalide également les lectures « humanistes » des *Grundrisse* reliant ce dernier à la critique de la triple « séparation » qui, dans les *Manuscripts* parisiens, déterminent l'aliénation constitutive du travail industriel (*erwerbsarbeit*). A la lumière de l'*Einleitung*, la *trennung* n'exprime plus la séparation de

¹ *Ibid.* p. 280 : « Les catégories marxiennes ne sont pas seulement traversées par une dualité permanente et irréductible. Mais cette dualité se présente sous la forme de l'antagonisme, et l'antagonisme sous la forme du renversement. »

² *Ibid.*, p. 100 : « Il est bien vrai que la méthode matérialiste qui considère l'objet comme étranger à l'esprit appartient à la science, est animée par la perspective que dessine la tendance et subjectivée par le critère du "vrai dans la pratique" » ; ce sont cependant les *Grundrisse* qui concrétisent les principes formels de l'*Einleitung* : *ibid.*, p. 100 : « Mais une fois dit cela, il faut reconnaître ici l'irréductibilité du réel à une quelconque recombinaison de l'idéalisme ; le dynamisme du réel, ses lois et ses articulations ne sont assurées que par la "différence", par l'aspect fondamental du matérialisme historique en tant que celui-ci peut être dynamisé et subjectivé. Inversement, dans les *Grundrisse*, le mouvement est assuré par l'antagonisme et l'importance directe qu'il a dans la formation de la catégorie : la différence se fait antagonisme. » ; c'est pourquoi si l'*Einleitung* n'atteint pas la maturité idéologique des *Grundrisse*, elle prépare cependant « toutes les conditions pour que s'effectue le passage où la règle de l'antagonisme devient règle fondamentale de toutes les catégories. »

l'homme avec lui-même due à la séparation du travailleur et de son produit¹ : elle n'est plus l'indice d'une négation essentielle² qui deviendrait consciente par le prolétariat et, ainsi, pourrait être renversée dialectiquement (négation de la négation)³. Les *Grundrisse* ne pensent plus la séparation dans la perspective philosophique, abstraite des textes de jeunesse mais la réinscrivent dans un horizon scientifique (en tant que la *trennung* désigne désormais le « concret de pensée » qu'enveloppe objectivement l'existence du capital) et politique puisque ce concret de pensée enveloppe à son tour un rapport d'opposition-exclusive : (l'*extranéité* de la classe ouvrière remplace l'*aliénation* du prolétariat⁴). Pourtant, en persistant à définir le rapport de production comme « séparation », en présupposant ainsi que c'est à la lumière des rapports sociaux précapitalistes, originairement non séparés (*untrennbar*), que doit être décrite et ramenée la transformation historique qui a donné jour au capital, les *Grundrisse* ne font-ils pas encore tacitement référence à l'horizon feuerbachien des textes de jeunesse : n'indiquent-ils pas l'existence d'une critique normative basée sur un critère d'évaluation permettant de rapporter l'organisation capitaliste des rapports sociaux à une forme prétendument naturelle, « communautaire » dont elle serait l'antithèse⁵ ? La critique exposée dans les *Grundrisse* ne

¹ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 112 : « En quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise mais malheureux ; il n'y déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence l'ouvrier ne se sent lui-même qu'en dehors de son travail et dans le travail il se sent extérieur à lui-même. »

² *Ibid.*, p. 115 : « Le travail aliéné renverse ce rapport en ce sens que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait de son activité vitale, de son essence, qu'un moyen de son existence. »

³ Voir K. Marx, *Manifeste communiste* dans *Karl Marx- Philosophie*, *op. cit.*, p. 412-413 : « Les conditions de vie de la vieille société sont déjà anéanties dans les conditions de vie du prolétariat (...). Les lois, la morale, la religion sont pour lui autant de préjugés bourgeois, qui dissimulent autant d'intérêts bourgeois (...). Les prolétaires n'ont rien en propre, rien à sauvegarder ; ils ont à détruire toutes les garanties privées, toutes les assurances jadis contractées (...) Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité. Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se soulever, se redresser, sans faire sauter tout l'édifice des couches supérieures qui constituent la société officielle. »

⁴ Dès *Ouvriers et capital*, le terme de prolétariat n'est jamais utilisé par Tronti dans le sens que lui attribuait Marx dans ses textes de jeunesse : seule la classe ouvrière (c'est-à-dire la force-travail socialisée dans le cadre du procès productif imposé par le capital) est investie d'une puissance révolutionnaire susceptible de transformer les fondements du régime d'accumulation, le prolétariat ne désignant que la masse socialement atomisée contrainte de vendre sa force de travail : voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 201 : « Mais le passage-logique et historique à la fois du prolétariat vendeur de sa force de travail, à la classe ouvrière productrice de plus-value, marque le début de *l'histoire ouvrière du capital*, seule véritable histoire de la société capitaliste et seule conception matérialiste de l'histoire qu'on puisse admettre aujourd'hui du côté marxiste. » ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p.84

⁵ Cette approche est notamment présente dans le cinquième chapitre du « Livre sur le capital » consacré à l'exposition des formes antérieures à la production capitaliste : voir *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 426 : « Ce n'est pas l'*unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital. » ; voir aussi A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 200 : « *Die Formen* est un texte qui a fait l'objet de bien des attaques, parce qu'on y voyait la survivance, à

prolonge-t-elle pas aussi (voire principalement) les thèses de jeunesse en redéfinissant certes les concepts déterminants de séparation et d'aliénation, mais en conservant aussi l'idée que la critique du capital naît de ce qu'il figure, en tant que rapport social, l'antithèse d'une forme *essentielle* de société, que le travail salarié incarne la négation en acte d'un rapport originaire et naturel de l'homme à son activité, à son produit etc. ? C'est ici que s'impose la confrontation avec les thèses de Lucio Colletti qui, en prolongeant également les thèses de della Volpe aux *Grundrisse*, parviennent à une interprétation fort différente de celle de Negri. Ce n'est qu'en mettant en évidence les limites de l'interprétation de Colletti que la thèse fondamentale de la relecture opéraïste des *Grundrisse* en particulier et de Marx en général pourra être pleinement validée.

Particulièrement influencé, comme Tronti, par les thèses de la *Logica*¹, Lucio Colletti a effectivement proposé une toute autre lecture des *Grundrisse* en faisant de ces derniers le prolongement de la problématique feuerbachienne de l'aliénation (elle-même reliée à la critique de la dialectique hégélienne et, plus précisément, du renversement sujet/prédicat à laquelle elle aboutit). Comme pour l'opéraïsme cependant, le point nodal de la relecture de Colletti repose sur l'idée que la distinction entre Matière et Raison, déclinée sous la forme de la distinction entre opposition-inclusive et opposition-exclusive² ne peut faire sens qu'une fois articulée au concept central de *trennung*. Or, précisément, la critique radicale de la dialectique hégélienne menée dans l'*Einleitung* semble directement contredite par les analyses des *Grundrisse* qui, du « livre sur l'argent » au « livre sur le capital », montrent que l'organisation capitaliste des rapports sociaux repose sur l'intégration dialectique d'entités posées comme

l'intérieur des *Grundrisse*, d'un comportement à la fois naturaliste et humaniste de Marx, la transposition d'un Marx précritique, du jeune Marx dans le Marx de la maturité. »

¹ Voir L. Colletti, *Le marxisme et Hegel*, tr. J-C Biette et C. Gauchet, Ed. Champ Libre, Paris, 1976, p.255 : « La *Logique comme science positive* de Della Volpe est à notre avis ce que le marxisme européen a produit de plus important depuis la guerre. » ; *Ibid.*, p.105 : « L'insignifiance théorique absolue et irrémédiable du "matérialisme dialectique" est tout entière ici : il a mimé l'idéalisme en croyant faire du matérialisme ; il a souscrit à la liquidation hégélienne de l'"entendement" et du principe de non contradiction sans comprendre que cela signifiait la liquidation de l'indépendance du fini par rapport à l'infini, de l'irréductibilité de l'être à la pensée. »

² Colletti est ainsi amené à réhabiliter la conception kantienne de l'opposition réelle, telle qu'elle fut notamment exposée, contre l'école leibnizienne, dans les dernières pages de l'*Analytique des principes* : voir *Politique et philosophie*, trad. J. M Vincent, Editions Galilée, 1975, p. 66 : « Le fait certain est que le père moderne de la théorie des oppositions réelles est Kant : d'abord dans le *Beweisgrund* et plus complètement, dans *La Tentative d'introduire dans la philosophie le concept de quantités négatives* (les deux textes de 1763), puis dans "La critique de la raison pure", dans les pages admirables de la note sur "L'Amphibologie des concepts de la réflexion" » ; le drame du marxisme consiste à avoir occulté (à de rares exceptions près) la distinction fondamentale entre contrariété et contradiction : voir aussi *Le marxisme et Hegel*, *op.cit.*, pp.95-104.

« contraires » et relatives les unes aux autres¹. C'est pourquoi, en première approximation, les thèses de della Volpe rencontrent une véritable limite en ce que leur portée explicative semble ne pas pouvoir être étendue aux propres thèses de Marx. Mais loin de signifier une impasse de la méthode, ce paradoxe apparent indique au contraire, pour Colletti, la nécessité d'approfondir les thèses trop formelles de la *Logica* en déterminant, plus fondamentalement, la signification du projet critique que Marx aurait développé dans le reste de son œuvre : ce n'est pas tant la critique de la dialectique qu'invalident les *Grundrisse* que la signification propre à celle-ci qui, dans les thèses de della Volpe, fait défaut et qui, une fois rapportée à la réalité instituée par le capitalisme, trouve sa détermination propre².

Comme le montre notamment le « livre sur l'argent », le fonctionnement *réel* du capitalisme repose en effet sur la généralisation de rapports dialectiques d'opposition-inclusive, sur l'intégration réciproque de variables posées comme effectivement relatives les unes aux autres³. Pour autant, cette « réalité » n'invalide en rien, selon Colletti, le noyau des thèses de della Volpe qui, au contraire, permettent d'accéder, selon lui, à la signification fondamentale de la critique développée dans les *Grundrisse*. En effet, si les rapports d'opposition-inclusive sont constitutifs de la socialisation capitaliste, c'est parce qu'ils sont l'indice du renversement intégral, « pied par-dessus tête », des rapports naturels des hommes entre eux et des rapports naturels des hommes à leur environnement extérieur : « la contradiction, en bref, naît du fait que l'aspect individuel et l'aspect social du travail qui sont intimement reliés (parce que ce sont les aspects d'un travail qui s'accomplit en société) se donnent une représentation et une existence séparée l'un de l'autre (...). En somme, la contradiction informe la nature même de cette société, où les individus quoique vivant associés, non seulement sont divisés et en concurrence les uns avec les autres, mais aussi sont séparés de la société, c'est-à-dire de leur rapport complexe, parce que séparés les uns des autres. Ici, où tous sont indépendants les uns des autres, leur rapport réciproque devient indépendant de tous les individus. Ce qui veut dire que le rapport social (la société) se donne une existence propre, séparée ou en soi, dans

¹ Voir L. Colletti, *Politique et philosophie, op.cit.*, p. 97 : « les pôles de la contradiction sont ici indépendants, séparés et pourtant ils sont inséparables, *untrennbar*. En tant qu'ils sont séparés, ils accèdent à la réalité, mais en tant qu'ils sont inséparables, ils sont devenus réels, indépendants l'un de l'autre sans l'être véritablement. »

² *Ibid.*, p. 90 : « Della Volpe n'a jamais réussi à rendre compte de la théorie du fétichisme chez Marx. Non parce qu'il ne pouvait pas mais parce que dans l'articulation de son discours, cette théorie ne pouvait trouver de place. Et pourtant (malgré son nom horrible dont on se passerait bien volontiers), cette théorie est essentielle dans l'argumentation économique de Marx. »

³ Voir K. Marx : « "La séparation (Trennung), écrit Marx, apparaît comme le rapport normal de cette société. Là où elle n'existe pas en fait, elle est présumée, et comme on l'a vu plus haut avec raison, dans la mesure où (à la différence de la situation existant dans la Rome antique ou en Norvège ou dans le Nord-Ouest des Etats-Unis) l'union apparaît ici comme accidentelle, la séparation comme normale. Par conséquent, la séparation est considérée comme normale même quand la même personne réunit différentes fonctions. », cité par L. Colletti, *Politique et philosophie, op. cit.*, p. 99.

l'argent et dans le capital, qui parce qu'il a une existence indépendante, échappe au contrôle des hommes mêmes dont il est le rapport »¹.

Le capitalisme ne rend réel le schème irréel de l'opposition-inclusive que dans la mesure où l'« unité originaire » de l'homme avec la nature et de l'homme avec l'homme a été complètement rompue : en séparant ce qui est inséparable (*untrennbar*), le capitalisme aurait institué une réalité « sens dessus dessous » qui n'abolit, *de facto*, la distinction ontologique entre opposition- inclusive et opposition- exclusive que pour mieux la réhabiliter en en faisant l'indice d'une socialisation complètement dénaturée. C'est en ce sens que l'articulation entre la critique « méthodologique » de la dialectique exposée par l'*Einleitung* et la redéfinition du concept de *trennung* dans les *Grundrisse* est déterminante : en précisant la signification des thèses formelles de della Volpe, la première fait ressortir la signification anthropologique de la critique issue du projet « scientifique » concrétisé par la seconde. Ce que montrent donc les *Grundrisse*, à la lumière de l'*Einleitung*, c'est que l'unité des contraires, loin de conditionner l'avènement de rapports sociaux rationnels en soi, n'est au contraire que l'expression d'une réalité naturelle complètement « renversée »: « le discours de Marx que nous avons examiné est par contre tout à fait différent. La contradiction capitaliste pour lui, ne dérive pas du fait que le capitalisme est aussi réalité. Au contraire, le capitalisme pour Marx est contradictoire parce qu'il est une réalité renversée, "tête en bas" »². C'est donc à une norme originaire et naturelle d'organisation des rapports sociaux que la critique développée dans les *Grundrisse* se réfère, norme qui fait directement écho aux développements consacrés, dans les *Manuscripts* de 1844, à la vie générique de l'homme³. Le concept de *trennung* ne pose nullement les bases d'une critique politique de la valeur qui, en 1848, se serait définitivement émancipée des présupposés humanistes de jeunesse mais, au contraire, approfondit la critique anthropologique des premiers manuscrits en rapportant la transformation capitaliste des rapports sociaux à une forme naturelle et « communautaire » de socialisation qui en serait l'antithèse exacte : la *trennung* ne sépare pas seulement ce qui, avant le capitalisme, n'était pas encore, factuellement, séparé mais aussi, plus fondamentalement, ce qui serait

¹ *Ibid.* p. 100-101.

² *Ibid.*, p. 99.

³ Voir K. Marx, *Manuscripts de 1844, op. cit.*, p. 114 : « La vie générique, aussi bien chez l'homme que chez l'animal, consiste d'abord, au point de vue physique, dans le fait que l'homme (comme l'animal) vit de la nature non organique ; et plus l'homme est universel, plus est universel le champ de la nature non-organique dont il vit. Les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., constituent de ce point de vue théorique une partie de la conscience humaine (...) : ils constituent sa nature spirituelle non organique (...) La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit rester constamment en contact pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose, sinon que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature. »

inséparable, ce qui serait, originairement, immédiatement et naturellement réuni. Ainsi porté à sa limite, le double mouvement de séparation et de réunion exprime donc une dénaturation dont les médiations spécifiquement instituées par le capital, aussi fonctionnelles et naturelles qu'elles puissent paraître, sont l'indice: « ce n'est pas l'unité des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles inorganiques de leur métabolisme matériel avec la nature et par conséquent leur appropriation de la nature qui a besoin d'une explication ou qui est le résultat d'un processus historique mais la division entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, une division qui se pose complètement, pour la première fois, dans le rapport entre travail salarié et capital »¹. Avant le capitalisme, le passage des économies basées sur le troc à l'échange marchand a certes entamé le processus de dissolution des communautés originaires, mais c'est le capitalisme qui a porté celle-ci à sa limite en étendant à l'ensemble des rapports sociaux (notamment au rapport de production) la séparation artificielle entre éléments naturellement unis afin de faire de la médiation dialectique la forme distinctive fondamentale d'un procès absolument inédit de socialisation transformant chacun de ses participants en un terme purement relatif, condamné à s'unir avec son « opposé spécifique » dans des rapports artificiels qui, en lieu et place des liens naturels-communautaires, engendrent inéluctablement l'auto-aliénation du champ social (la substantification du marché inhérente à la socialisation capitaliste des travaux privés donnant au renversement sujet/prédicat la détermination qui lui faisait encore défaut dans la *Critique* de 1843 et dans les *Manuscrits* de 1844²).

Il est à cet égard intéressant de remarquer qu'en faisant de la dialectisation des rapports sociaux la caractéristique du capitalisme (et non la forme universelle du mouvement totalisateur des praxis), l'interprétation de Colletti explicite bien plus rigoureusement que ne le fait la *Critique de la raison dialectique* l'autoaliénation pratico-inerte du collectif: en définissant la dialectique comme logique immanente à l'unification du collectif sérialisé, Sartre, en effet, ne restitue pas tant le procès *sub specie aeternitatis* de socialisation des praxis qu'il ne décrit, dans le langage mystificateur de la philosophie idéaliste, la socialisation spécifiquement instituée par le capitalisme, effectivement basée sur la fétichisation intégrale des rapports sociaux et la substantification du marché qui, en imposant à chaque acteur

¹ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, cité par L. Colletti, *Politique et philosophie*, *op. cit.*, p. 101.

² Dans les *Manuscrits* de 1844, ce renversement se décline plus spécifiquement comme inversion du rapport fin/moyen, le travail aliéné transformant la vie générique qu'affirme la production (l'activité libre) en simple moyen de l'existence: voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 116: « De même, en dégradant au rang de moyen l'activité propre, la libre activité, le travail aliéné fait de la vie générique de l'homme le moyen de son existence physique. »

atomisé la nécessité transcendante de données qui ne sont que le résultat agrégé de décisions individuelles (renversement de la nécessité libre en liberté rongée par la nécessité : le prédicat devient le sujet du sujet réel), porte à sa limite l'extériorisation des rapports internes entre praxis. En rapportant, abstraction faite des structures distinctives du capital, l'autoaliénation du collectif à une matière ouvrée aussi indéterminée que ne l'est la définition du « travail tout court et sans phrase » des économistes classiques, la construction sartrienne ne trouve donc sa condition de validité qu'une fois ramenée à la séparation et à la médiation « dialectique » des rapports humains instituée par le capital, celles-ci conduisant précisément à donner aux rapports entre les hommes la forme de rapports entre choses et, en autonomisant ces mêmes médiations (substantification), à ériger cette forme spécifique de matière ouvrée qu'est la marchandise en totalisation maléfique des praxis (contre-finalités, unification sérielle, etc.)¹. Relus à partir du premier chapitre du *Capital*, les *Grundrisse* montrent ainsi que ce n'est que dans le capitalisme que les praxis s'unifient dialectiquement pour consacrer la quasi-transcendance de la matière ouvrée. En universalisant le procès dialectique de fétichisation des rapports sociaux inhérent (seulement) au capitalisme, la refonte sartrienne de la dialectique ne pouvait donc que se heurter à l'incapacité de restituer autrement que comme une nécessité de fait l'existence de la rareté : si celle-ci constitue le point aveugle de la *Critique*, c'est parce que Sartre a cherché à généraliser à l'ensemble des formations sociales les structures constitutives des rapports sociaux capitalistes, hypostasiant ainsi la méthode dialectique au lieu d'y voir l'expression historiquement déterminée d'une certaine organisation des rapports sociaux, que Colletti entend précisément distinguer des autres formations sociales².

Mais en articulant de la sorte l'*Einleitung* et les *Grundrisse*, Colletti rétablit aussi la continuité entre les textes de jeunesse et ceux de la maturité, pour montrer non seulement que la critique de la dialectique a bien constitué le fil conducteur de la pensée de Marx (thèse de della Volpe) mais pour souligner également que celle-ci n'a pas tant été développée comme une « fin en

¹ Voir K. Marx, *Le Capital*, Livre 1, section 1, chapitre I, *op. cit.*, p. 83-84: « C'est seulement à travers les relations que l'échange instaure entre les produits du travail et, par leur entremise, entre les producteurs, que les travaux privés deviennent effectivement, en acte, des membres du travail social global. C'est pourquoi les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles. »

² Voir L. Colletti, *Philosophie et politique*, *op. cit.*, p. 99-100 : « Théorie du fétichisme ou de l'aliénation capitaliste et théorie de la contradiction se soudent ici étroitement, se dévoilent comme deux façons différentes de formuler la même chose. » ; *ibid.*, p. 100 : « La contradiction, en bref, naît du fait que l'aspect *individuel* et l'aspect *social* du travail qui sont "intimement reliés" (parce que sont les aspects d'un travail qui s'accomplit en société) se donnent une représentation et une existence *séparées* l'un de l'autre. »

soi » (comme le soutient la *Logica*) que dans le but d'approfondir et de donner forme à une critique anthropologique du capitalisme basée sur le concept d'aliénation (reliant ainsi les premiers manuscrits de 1844 à la théorie de la marchandise-fétiche exposée dans le premier chapitre du *Capital*)¹. En effet, le concept de *trennung*, dans les *Grundrisse*, opèrerait la jonction entre, d'une part, la critique de la dialectique hégélienne entamée en 1843 et achevée (sur le plan « formel ») dans l'*Einleitung* de 1857 et, d'autre part, la critique du travail aliéné inaugurée dans les *Manuscrits de 1844*, ces deux dimensions du projet critique ayant été développées séparément dans les textes de jeunesse: une fois unifiées, elles poseraient les bases d'une critique « sociologique » ou « anthropologique » du capitalisme que le premier chapitre du *Capital* définirait sous sa forme achevée en redéfinissant le concept d'aliénation à partir de la théorie de la marchandise-fétiche.

En faisant ressortir le renversement du rapport entre sujet et prédicat, la *Critique* de 1843 pose d'emblée, bien que de manière abstraite, le lien entre l'hypostase des catégories de pensée et l'aliénation (encore pensée comme *aufhebung* imaginaire de la société civile aliénée dans et par l'Etat²), articulation qui se retrouve au cœur de l'*Einleitung* et des *Grundrisse* où la distinction entre opposition-inclusive (instance de la Raison) et opposition-exclusive (instance de la Matière), en déterminant l'origine de la confusion propre à la pensée dialectique, permet également de dégager l'origine spécifique du renversement institué par le capital (*trennung*) donnant ainsi consistance à « la logique spécifique de l'objet spécifique » que la *Critique* de 1843 oppose à l'idéalisme spéculatif de Hegel. D'où l'importance centrale du concept de *trennung* qui, en unifiant les fronts séparés sur lesquels s'était jusqu'alors déployée la critique, confère à la critique « méthodologique » de la dialectique sa consistance historique ainsi que sa détermination propres : « le processus d'hypostatisation, de substantification de l'abstrait, l'inversion du sujet et du prédicat, etc., loin d'être seulement pour Marx des façons défectueuses de refléter la réalité propre à la logique hégélienne, étaient des processus qu'il retrouvait (...) dans la structure et le mode de fonctionnement de la société capitaliste elle-

¹ La critique anthropologique ou sociologique du capital répond ainsi à l'alternative aporétique sur laquelle se clôt la relecture dellavolpienne, incapable de déterminer, en effet, à quel type de pensée le « cercle méthodologique Matière/Raison » exposé dans l'*Einleitung* peut être reconduit : voir L. Colletti, *Politique et philosophie, op. cit.*, p. 94 : « Quand le marxisme est une théorie *scientifique* du devenir social, il est tout au plus une "théorie de l'effondrement", mais pas une théorie de la révolution. Quand, au contraire, il est une théorie de la révolution et seulement une "critique de l'économie politique", il risque d'en résulter le projet d'une subjectivité utopique. En termes plus circonscrits, cette aporie se reflète dans l'œuvre de Della Volpe sous la forme d'une incertitude radicale en ce qui concerne la nature du marxisme comme science sociale. »

² Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien, op. cit.*, p. 39 : « Famille et société bourgeoise sont les présupposés de l'Etat ; ce sont elles les instances agissantes à proprement parler ; or dans la spéculation cela devient l'inverse. Mais si l'Idée est subjectivée, les sujets réels, société civile-bourgeoise, famille, circonstances, arbitraire, etc. sont pris ici pour des moments *non réels*, voulant dire autre chose qu'eux-mêmes, c'est-à-dire des moments objectifs de l'Idée. »

même »¹. Mais les *Grundrisse* n'achèvent pas pour autant la critique de Marx ; en effet, d'après Colletti, ces derniers ne font que poser les bases d'une théorie sociologique de l'aliénation dont la formulation achevée se trouve dans l'analyse de la marchandise-fétiche sans laquelle, en effet, le « renversement » des rapports naturels-communautaires ne peut être pensé comme inversion sujet/prédicat. De fait, les *Grundrisse* ne permettent pas de déduire du « renversement » des rapports communautaires et de la séparation radicale instituée par le capital l'idée d'aliénation² : tout en faisant ressortir le renversement institué par le capital, les *Grundrisse* ne permettent pas d'articuler celui-ci au renversement sujet/prédicat qui, directement inspiré de la philosophie feuerbachienne, implique l'idée d'aliénation. C'est pourquoi, d'après Colletti, la critique entamée dans l'*Einleitung* et les *Grundrisse* ne s'achève véritablement que dans la théorie de la marchandise-fétiche qui, en recoupant les thèses « méthodologiques » de l'*Einleitung* et la critique anthropologique de la séparation (*trennung*), donne corps au renversement sujet/prédicat de la *Critique* de 1843.

En effet, le premier chapitre du *Capital* montre qu'à la généralisation capitaliste de la forme-marchandise correspond la généralisation du travail abstrait interprétée par Colletti comme « expropriation de la subjectivité », c'est-à-dire, d'une part, comme fétichisation des rapports humains (substantification du marché et de ses lois de fonctionnement) mais aussi, d'autre part, comme transformation du travail concret en « travail *aliéné* c'est-à-dire séparé ou éloigné de l'homme lui-même » et qui, consacrant l'emprise du travail mort sur le travail vivant, réduit ce dernier au rang de simple « appendice »³. Cette redéfinition du travail abstrait révèle ainsi l'« élément de continuité le plus profond entre l'œuvre de jeunesse de Marx et celle de la pleine maturité »⁴ puisqu'en associant le concept d'aliénation (*entfremdung*) au concept de fétichisation qui ne désigne pourtant, en tant que tel, qu'une forme déterminée d'objectivation sociale (*vergegenständlichung*) des travaux concrets, Colletti peut faire du premier chapitre du *Capital* le point d'aboutissement de la critique de la dialectique, où le sens du renversement entre sujet et prédicat se voit assigner sa forme scientifiquement et historiquement déterminée. La fétichisation des rapports sociaux équivaut selon Colletti à

¹ L. Colletti, *Politique et philosophie*, op. cit., p. 89-90.

² Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), op. cit., p. 395 : « On voit ici comment, par le travail, et, en tant que puissance qui lui est étrangère, le monde objectif de la richesse s'élargit progressivement face à lui, comment il acquiert une existence toujours plus vaste et plus dense, si bien que, relativement, rapportée aux valeurs créées (...) la subjectivité nécessaire de la puissance de travail vivante forme avec elles un contraste de plus en plus vif. Plus il (le travail) s'objective et plus grandit le monde objectif des valeurs qui se présente face à lui comme un monde étranger, comme propriété d'autrui. »

³ Lucio Colletti, « Bernstein e il marxismo della seconda internazionale », trad. française, p.145, cité par J.P. Potier dans *Lectures italiennes de Marx*, op. cit. p. 325.

⁴ *Ibid.*, p. 150 (cité par J.P. Potier, *Lectures italiennes de Marx*, op. cit., p. 325).

l'aliénation des hommes à leur propre activité qui, rendue abstraite, transforme la force de travail commune en sujet indépendant que représente la valeur (*quid pro quo*)¹, aux marchandises et à l'équivalent général en lequel se reflètent leurs valeurs respectives et qui, érigé en médiateur souverain (la valeur sociale du travail concret-privé n'étant consacrée qu'une fois l'échange accompli), ne peut que se détacher et s'imposer aux hommes sous la forme d'une nécessité en apparence naturelle et transcendante (« hypostase réelle »)². En faisant converger, dans la marchandise-fétiche, la critique de la dialectique et la critique anthropologique de l'aliénation, Colletti avance donc une interprétation très différente de celle de Negri: tandis que les *Grundrisse*, pour ce dernier, constituent le centre de gravité de la pensée de Marx et le concept de *trennung* la base d'une critique politique de la valeur d'où ressort le caractère irréductible de la subjectivité ouvrière (*Le Capital* ne figurant, au mieux, qu'une « propédeutique »), chez Colletti, c'est la théorie de la marchandise-fétiche, dans le premier chapitre du *Capital* qui constitue le terme de la critique entamée en 1843, les *Grundrisse* ne constituant qu'une étape intermédiaire (quoique décisive) dans la constitution d'une critique anthropologique du capitalisme.

II-2-2-2 La première thèse opéraïste sur la loi de la valeur

Or, précisément, l'interprétation de Colletti est précieuse en raison de ses limites qui, à l'image des interprétations aporétiques de della Volpe et d'Althusser (et des critiques adressées aux philosophies idéalistes de la praxis), permettent à nouveau de faire ressortir par contraste la portée des thèses opéraïstes. En identifiant la théorie de la marchandise-fétiche à la problématique feuerbachienne des textes de jeunesse, Colletti occulte en effet la distinction pourtant cruciale entre objectivation et aliénation, entre extranéation et réification³ (que les

¹ Voir K. Marx, *Le Capital*, Livre 1, section 1, chapitre I, p. 82-83 : « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses possèderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales. »

² Un tel processus d'autonomisation rend possible la constitution de l'économie politique en science en donnant à voir, derrière la multiplicité apparemment dispersive des actions individuelles, les rapports constants exprimables sous formes de lois qui les régissent effectivement et qui ne font qu'exprimer l'impuissance de chacun: Voir L. Colletti, *Politique et philosophie*, *op. cit.*, p. 92 : « d'autre part, ces lois apparemment matérielles et objectives ne sont rien d'autre que l'objectivation fétichiste des rapports sociaux humains échappant au contrôle des hommes eux-mêmes. Elles ne sont pas objectivité naturelle, mais aliénation ».

³ Voir L. Colletti, *Le marxisme et Hegel*, *op.cit.*, p.200 : « Quand on considère à la fois ces deux courants interprétatifs par rapport au noyau central de la pensée de Marx, on s'aperçoit combien les deux courants (marxisme occidental et matérialisme dialectique) sont éloignés de ce qui nous semble être le thème unitaire qui est à la base de toute son œuvre : le thème de la "réification" ou "fétichisme", ou encore "extranéation" ou, ce qui revient au même, de l'hypostase ou substantification de l'abstrait. ».

interprétations idéalistes de Marx telle que celle du Lukács d'*Histoire et conscience de classe*, n'ont eu de cesse, à la suite de Hegel, d'associer et de confondre¹) : il revient ainsi en-deçà de la transformation pourtant décisive amorcée dans *l'Idéologie Allemande* (le concept d'aliénation disparaît à partir de ce moment du lexique de Marx²), mais aussi des *Thèses sur Feuerbach* où l'idée d'une essence générique de l'homme (au sens où la définissent les *Manuscrits* de 1844) et celle d'une forme naturelle-communautaire d'organisation sociale se trouvent définitivement récusées³. Comme le remarque Roubine qui, le premier, a souligné l'importance décisive des développements sur la marchandise-fétiche dans la compréhension de la théorie marxiste de la valeur, celle-ci n'a pas tant pour objet de critiquer l'aliénation capitaliste que de caractériser *scientifiquement* la forme-valeur constitutive du capital en complétant l'approche bornée et étroitement quantitative des économistes classiques⁴. Dans l'esprit de Marx, les analyses descriptives sur la marchandise-fétiche ne cherchent qu'à isoler le trait distinctif de la socialisation capitaliste des travaux concrets, exclusivement basée, en effet, sur l'échange⁵ (à la différence de la planification socialiste où la valeur sociale des travaux privés, exprimée en unités de travail abstrait, est attribuée a priori, indépendamment et séparément des échanges effectifs⁶). La théorie de la marchandise-fétiche ne prolonge donc

¹ L'idée selon laquelle le fétichisme institue une réalité aliénante et fautive (« renversée ») fait directement écho à la distinction de Lukács entre « fautive » et « vraie » objectivité, tout comme les thèses sur le renversement à l'œuvre dans le « travail abstrait » rappelle les thèses d'*Histoire et conscience de classe* sur la réification taylorienne de la force de travail.

² Ainsi, dans *l'Idéologie allemande*, le concept d'aliénation n'apparaît plus qu'entre guillemets, Marx précisant qu'il n'utilise ce terme que pour que son exposé « reste intelligible aux philosophes. » : voir K. Marx, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 68. On retrouve certes, dans quelques passages des *Manuscrits de 1857-1858* (Tome I) et des *Théories sur la plus-value* (composées entre 1861 et 1863), des développements sur la subsumption du travail au capital définie comme « aliénation » ou sur les « conditions objectives du travail » qui font face au capital à l'ouvrier comme une « puissance étrangère » ; ces références semblent cependant insuffisantes et trop isolées pour justifier l'idée que Marx aurait cherché à reprendre la théorie de l'aliénation de 1844 pour en faire la base d'une nouvelle construction philosophique ou même scientifique (« sociologique »).

³ Voir K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *op. cit.*, thèse 6, p. 21 : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. »

⁴ Voir K. Marx, *Le Capital*, Livre 1, section 1, chapitre I, *op. cit.*, p. 91-92 : « L'économie politique a certes analysé, bien qu'imparfaitement, la valeur et la grandeur de la valeur, et découvert le contenu caché dans ces formes. Mais elle n'a jamais posé ne serait-ce que la simple question de savoir pourquoi ce contenu-ci prend cette forme-là, et donc pourquoi le travail se représente dans la valeur et pourquoi la mesure du travail par sa durée se représente dans la grandeur de valeur du produit du travail. »

⁵ *Ibid.*, p. 85-86 : « C'est en posant dans l'échange leurs divers produits comme égaux à titre de valeurs qu'ils posent leurs travaux différents comme égaux entre eux à titre de travail humain. Ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement. »

⁶ Voir I. I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, *op. cit.*, p. 140 : Alors que le travail abstrait (c'est-à-dire le travail socialement égalisé sous la forme spécifique qu'il prend dans une économie marchande « ne devient social que s'il est égal » et que (seconde caractéristique) « l'égalisation des travaux s'accomplit par l'intermédiaire de l'égalisation des choses », « dans une société socialiste, le procès d'égalisation des travaux et le procès d'égalisation des choses (des produits du travail) sont possibles, mais ils sont distincts l'un de l'autre. Lors de l'établissement du plan de production et de répartition des différentes formes de travail, la société

pas les thèses de jeunesse sur l'aliénation, pas plus qu'elle ne se réfère, en creux, à une socialisation communautaire dénaturée par le capitalisme : la théorie de la valeur exposée par Marx ne dépasse la définition quantitative des économistes classiques que pour dégager, non seulement comme valeur-mesure, mais aussi qualitativement, comme forme-valeur (*Wertform*)¹, la signification exhaustive de la valeur-travail, et non pour inscrire celle-ci dans la continuité de la critique philosophique du travail aliéné. Dans *Le Capital*, la théorie du fétichisme ne critique pas tant l'aliénation qu'elle ne décrit un mode spécifiquement déterminé d'objectivation des rapports sociaux².

En outre, en reliant la critique feuerbachienne de l'aliénation à la théorie scientifique de la marchandise-fétiche et en contestant ainsi toute « coupure » dans l'œuvre de Marx, une telle approche, paradoxalement, ne peut qu'aboutir à distinguer, sans pouvoir les réunir, deux dimensions de sa pensée tout aussi insatisfaisantes l'une que l'autre, la dimension « scientifique » de l'économiste (Marx « homme de science ») et celle la dimension « philosophique » de l'idéologue révolutionnaire (Marx « critique de l'économie politique »). La première assimile les textes de la maturité à la détermination « scientifique » des limites ou tendances censées justifier la thèse d'un effondrement nécessaire et inéluctable du capitalisme : or, la contradiction ayant été réduite au rang de simple critère formel (logique) de confrontation-validation des théories, de telles prédictions ne peuvent que s'apparenter à des « prophéties » scientifiquement inconsistantes. D'où la nécessité de remplacer la théorie « scientifique » de Marx par une théorie « sociologique » inspirée de la critique feuerbachienne des années de jeunesse, tout aussi insatisfaisante car le concept de fétichisation ne peut être identifié à celui d'aliénation qu'à la condition de pouvoir définir l'essence générique de l'homme à partir d'une organisation naturelle et communautaire des rapports sociaux (plutôt que d'admettre, comme le fera Marx à partir de 1845, que ce sont les rapports sociaux, et non une forme déterminée et originaire de socialité, qui définissent l'essence de l'homme). Les thèses de Colletti ne prolongent donc les analyses de della Volpe

socialiste réalise une certaine égalisation des différentes formes de travail et, simultanément, elle égalise des choses (des produits du travail) du point de vue de leur utilité sociale. »

¹ *Ibid.*, p. 103 : « La valeur ne caractérise pas les choses, mais les rapports humains qui servent de cadre à la production des choses. Ce n'est pas une propriété des choses, mais une forme sociale que les choses acquièrent du fait que c'est par leur intermédiaire que les hommes entrent dans des rapports de production déterminés. »

² Roubine critique ainsi la conception de Hammacher qui, déjà, reliait la théorie du fétichisme à la critique feuerbachienne de la religion (Marx aurait d'abord appliqué la théorie de l'aliénation aux phénomènes idéologiques avant de l'appliquer aux rapports sociaux marchands, accomplissant ainsi une synthèse parfaite entre Hegel, Ricardo et Feuerbach) pour contester toute portée scientifique à la théorie de la valeur exposée par Marx (les origines purement « métaphysiques » de la théorie du fétichisme, issues des idées de Feuerbach sur la religion permettent au mieux de critiquer d'un point de vue sociologique la culture contemporaine dominée par la réification mais non de comprendre scientifiquement la forme-marchandise. » : voir I.I Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, op .cit., p. 84-91.

que pour contester toute cohérence à la pensée de Marx, réduite à n'être qu'un mélange contradictoire de science et d'idéologie, de connaissance et d'espérance¹.

Enfin, en ramenant le sens de la distinction dellavolpienne entre Matière et Raison (qui, dans la *Logica*, remet en cause toute la pensée héritée depuis Platon) à la distinction kantienne entre opposition-exclusive et opposition-inclusive (alors que, rappelons-le, della Volpe inscrit la réhabilitation transcendantale-kantienne du principe de non-contradiction, incapable d'accéder à la nécessité de fait de la matière, dans le droit fil de cette même pensée héritée²), Colletti est amené à exclure totalement le concept de contradiction de la conception matérialiste de l'histoire, comme si la contradiction dialectique ne pouvait être contestée qu'une fois reléguée au rang de simple schème formel³. Or la lutte entre classes ne renvoie pas seulement à deux forces complètement extérieures l'une à l'autre mais également à deux forces qui se *rappellent* l'une à l'autre et, qui ainsi, ne sont pas intrinsèquement indépendantes comme c'est le cas dans la nature. Ainsi, comme l'observe Althusser : « ...pour que ces deux forces contraires s'affrontent, encore faut-il qu'elles se *rencontrent* ! Et comme nous savons bien qu'il ne peut s'agir d'une rencontre : il faut qu'elles soient *soudées* l'une à l'autre dans leur conflit d'une manière telle que leur conflit, loin de détruire l'une ou de les annuler toutes les deux, les *reproduise dans leur conflit même*. Il faut donc qu'il y ait unité dans la division et division dans l'unité, que l'unité et la division soient une seule et même chose. Comment appeler cela, sinon une contradiction ? »⁴. Une fois débarrassée du présupposé fondamental prêtant au mouvement reproducteur des structures un pouvoir ontologiquement souverain, cette critique reconduit ainsi à l'idée que le rapport entre force de travail et capital (*trennung*) ne peut être défini que sous la forme d'un antagonisme

¹ Voir L. Colletti, « Un certo Marx », *L'Espresso* n°8, 27 février 1983 (cité par J. P. Potier, *Lectures italiennes de Marx, op. cit.*, p. 336-337 : ayant retiré de Hegel une perspective « eschatologique », un « providentialisme historico-dialectique », « Marx réussit à conjuguer entre elles deux idées-forces décisives : l'idée de science et celle du rachat et de la rédemption humaine, rédemption qui se fera dans le monde et par l'histoire et non dans l'au-delà de la transcendance. ». Cette présentation de la pensée de Marx rejoint ainsi certaines interprétations critiques, telles que celles d'Achille Loria (qui distinguait « le philosophe et le sociologue » de « l'économiste »), de Croce (qui séparait le matérialisme historique comme « canon empirique d'interprétation » de l'économie marxiste ou « sociologie économique ») ou encore de Schumpeter (pour qui la pensée de Marx mettait en rivalité « l'homme de science » avec le « prophète ») et explique l'éloignement critique toujours plus marqué de Colletti à l'égard de Marx et du marxisme.

² Voir G. della Volpe, *Logica come scienza storica, op. cit.*, p. 50-51 et p. 165.

³ Cette critique radicale, qui assimile complètement la contradiction à la contradiction dialectique (à la confusion entre réel et pensée), renvoie aux thèses de Popper exposées notamment dans l'article intitulé « What is dialectic ? » (1940) paru dans le recueil *Conjectures and refutations- The growth of scientific knowledge* (1963) où la contradiction est présentée comme nécessaire pour le progrès de la connaissance, comme instrument de réfutation de théories scientifiques (on relève des contradictions entre les éléments d'une théorie ou entre la théorie et les faits empiriques) : la contradiction n'existe pas dans la réalité et la démarche scientifique se fonde exclusivement sur le principe de non contradiction.

⁴ Extrait d'une lettre de Louis Althusser citée par L. Colletti dans *Tra Marxismo e no*, Editions Laterza, 1979, p. 92, note 1 (également citée par J.P. Potier dans *Lectures italiennes de Marx, op. cit.*, p. 337-338).

historiquement *ouvert* entre deux subjectivités *formellement* liées et *réellement* opposées : la classe ouvrière est la seule et unique contradiction du capital de sorte que ce dernier ne doit plus être pensé comme la reproduction déterminée d'un tout structuré mais comme la reproduction de la classe ouvrière¹.

S'il est certain que le concept de *trennung* trahit parfois la persistance d'une critique anthropologique de l'aliénation capitaliste, il n'est guère vraisemblable, pour autant, que celle-ci permette de déterminer la signification fondamentale des *Grundrisse*. En attribuant invariablement une seule et même signification à la *trennung*, l'approche de Colletti, en effet, occulte la différence déterminante que le passage du « livre sur l'argent » au « livre sur le capital » met en lumière (et que Tronti et Negri, au contraire, mettent parfaitement en évidence) : de fait, si, dans la sphère de la circulation, les rapports d'opposition-inclusive apparaissent encore comme fonctionnels en soi (l'unité contradictoire entre valeur d'usage et valeur d'échange, argent et marchandise apparaît d'autant plus naturelle qu'elle se retrouve, à l'exception des systèmes basés sur le troc, dans toutes les autres formations sociales, le capitalisme ne faisant que généraliser ce mode de circulation), il n'en va plus de même dans la sphère productive où non seulement la séparation entre travailleur et moyens de production distingue la production capitaliste des autres rapports sociaux de production mais où, en outre, leur opposition dialectique ne peut plus apparaître que comme unité contrainte réunissant dans la violence deux forces réellement exclusives, la « fonctionnalité » d'un tel rapport consistant à perpétuer la domination exercée par le capital sur la force-travail² : « lorsque Marx dit que la séparation représente la forme normale du rapport dans cette société, il veut dire : celle-ci représente *la forme normale du rapport social de classe* »³. Si, au niveau de la circulation, la séparation fait apparaître les actes séparés d'achat et de vente comme intérieurement, fonctionnellement et naturellement liés, il n'en va plus de même au niveau de la production où ne ressort que le caractère directement politique du rapport entre ouvriers et capitalistes. C'est pourquoi, alors que les crises de circulation peuvent encore apparaître comme nécessaires en vertu de la fonctionnalité de l'échange marchand, le procès de valorisation, ramené à la *trennung*, n'enveloppe plus rien d'autre qu'un pur rapport antagonique et historique d'opposition-exclusive : dans le procès productif, l'autonomie réciproque des différents moments du rapport disparaît, mais « ce qui demeure, c'est le rapport lui-même dans son contenu, dans sa réalité crue et immédiate, dépouillée de toute médiation formelle,

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 269.

² Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 63 : dans les *Grundrisse*, l'argent est une « fonction qui tend à exclusivement à recouvrir et à représenter des rapports sociaux antagonistes ».

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 222.

de toute idéologie », contenu « donné d'emblée dans l'opposition antagonique entre travail en puissance et capital en soi, entre la figure brute du travail et celle du capital, à savoir celle de l'ouvrier et du capitaliste »¹. En passant du niveau encore abstrait et formel de la circulation marchande au rapport, historiquement déterminé, de production, l'approche dualiste des *Grundrisse* change ainsi radicalement de signification, ce que la grille de lecture abstraite de Colletti empêche, précisément, de saisir : Marx ne montre pas que la particularité du capitalisme tient à ce qu'il est l'antithèse d'un modèle naturel de société, mais à ce qu'il désigne la seule organisation sociale où le rapport de production figure l'origine de tous les autres rapports de domination (politique, idéologique, etc.), où la violence de la classe dominante peut être déchiffrée à livre ouvert, la fétichisation des rapports sociaux n'étant qu'une conséquence secondaire de cette caractéristique fondamentale². Les *Grundrisse* ne réinscrivent donc pas le projet critique de Marx dans l'horizon philosophique des textes de jeunesse (aliénation), mais dans l'horizon de l'antagonisme et des luttes (de l'extranéité de la force-travail désobjectivée procède la subjectivation de la classe ouvrière) : ce n'est pas *de l'extérieur*, en référence à une essence générique ou à une norme originaire et naturelle de socialisation que le capital, dans les *Grundrisse*, se trouve critiqué ni même par *projection*, à partir des contradictions ou des limites qui lui seraient intrinsèques, mais « en lui-même », une fois mise en lumière, à partir de l'identité immédiate et arbitraire entre violence et production, l'irréductibilité de la perspective ouvrière. La détermination positive de la critique du renversement sujet/prédicat ne renvoie donc pas à l'idée d'une socialisation aliénante et réifiée produite par la généralisation de la forme-marchandise mais à la nécessité d'accomplir la « révolution copernicienne », le renversement de perspective, d'où peut être saisi, à partir de la praxis de la force-travail, le développement matériel du capital (« des lois politiques des mouvements de la classe ouvrière »³) : si les *Grundrisse* mettent en lumière une inversion,

¹ *Ibid.*, p. 266.

² Ainsi, même l'exposé sur les « formes antérieures à la production capitaliste » doit être étudié et compris à partir de la « nouvelle méthode » critique (*Neue Darstellung*) décrite précédemment : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 201 : « *Die Formen* ne se situe donc pas en dehors du développement des *Grundrisse*, il ne l'interrompt pas. Il constitue au contraire une excellente application de la méthode (l'argumentation, au fur et à mesure qu'elle progresse, corrige les écarts humanistes du début et du procès matériel : il introduit cette thématique du sujet qui doit élaborer et être élaborée dans le rapport de lutte que constitue la circulation. Et, si on y regarde bien, on verra que le sujet ici n'a rien à voir avec les présupposés humanistes et matérialistes : il est le produit de la lutte des classes, la résultante du rapport entre l'aliénation extrême de l'ouvrier et l'insurrection révolutionnaire, il est le court-circuit qui se produit entre la séparation et l'explosion du renversement (la fin de toute homologation naturaliste) dont seul le rapport différence/totalité peut rendre compte. »

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 269.

c'est celle qui fait aboutir la démystification des catégories dans la subjectivité ouvrière¹, la dialectique n'étant que la forme distinctive de la domination capitaliste.

En rapportant la dialectique à son concret de pensée (*trennung*) pour en faire l'expression spécifique de la violence exercée par le capital, les *Grundrisse* posent les bases d'une science ouvrière du capital et donnent sens, ainsi, à l'*Einleitung*, la critique de la dialectique permettant d'amorcer la démystification des présupposés de la représentation fétichisée des économistes classiques qui, dans la troisième section du premier livre du *Capital*, aboutit (certes partiellement) sous la forme d'une critique explicitement politique de la valeur. En effet, de la refonte opéràiste du concept de valeur se déduit l'idée que non seulement la dialectique devient « réelle » avec la domination du capital mais qu'elle lui est en quelque sorte directement indexée, en raison du degré effectif de subsumption de la force de travail. Plus celle-ci est élevée (comme dans la réification taylorienne-fordiste), plus la force de travail apparaîtra comme émanation du capital, moment *intérieurement* différencié d'un procès autonome d'autovalorisation, d'autodifférenciation dialectique et d'auto-accroissement, et plus le capital apparaîtra comme rapport générique faisant ressortir la dialectique comme logique immanente, *sub specie aeternitatis*, à la socialisation et à l'unification des praxis individuelles (dissimulant d'autant, ainsi, les conditions concrètes et l'irrationalité absolue de sa domination).

A rebours d'une telle hypostase qui ne peut que réduire à néant la portée critique de la pensée de Marx (comme l'atteste notamment la téléologie inversée de Sartre où, précisément, la confusion entre praxis et dialectique est portée à sa limite), la relecture opéràiste identifie complètement la critique de la dialectique (et des pensées hypostasiées), la critique de la valeur (critique ouvriériste du capital) et la réhabilitation de la praxis (l'étude des compositions de classes) pour en faire les dimensions indissociables de la pensée de Marx : si la *Critique* de 1843 associe la dialectique à la transformation du sujet réel (la société civile) en prédicat logique d'un sujet hypostasié (l'Etat), les *Grundrisse* et *Le Capital* montrent que l'origine d'une telle mystification (constitutive de la représentation fétichisée des économistes) ne peut être déterminée qu'une fois repéré comment, au niveau des apparences, le rapport de domination constitutif de la valeur (c'est-à-dire du rapport social générateur) se transforme *pratiquement* en *aufhebung* logiquement nécessaire, où et comment le procès

¹Voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 280 : « De la démystification du procès à son inversion. Il ne s'agit plus du chemin qui va de la préhistoire à l'histoire, mais de la révolution dans son aspect synchronique et ponctuel. L'inversion recueille la subjectivité comme résultat de la démystification et en fait la condition du communisme. »

d'extorsion de la survaleur tend à s'imposer à la représentation comme autovalorisation naturelle du capital.

Au terme de ce long détour, la première des deux thèses opéraïstes sur la valeur, d'abord énoncée par Tronti (comme conséquence des deux hypothèses examinées plus haut) puis par Negri (notamment dans sa relecture des *Grundrisse*) peut donc faire sens. En effet, de ce qui précède découle l'idée selon laquelle la pensée de Marx doit être définie, fondamentalement, comme une critique *politique* de la valeur conduisant à poser le rapport antagoniste de classe *avant* le rapport capitaliste¹, à admettre que le capital ne peut se valoriser qu'à la condition de se diviser à l'intérieur de lui-même, en deux parties opposées et ennemies entre elles² et à reconduire les lois du mouvement de la société bourgeoise aux mouvements de la classe ouvrière : « pour Marx, la valeur-travail est une thèse politique, un mot d'ordre révolutionnaire, et non une loi de l'économie ou un moyen scientifique d'interprétations scientifique d'interprétation des phénomènes sociaux »³. La portée de cette relecture s'éclaire lorsqu'on la rapporte aux limites des philosophies « idéalistes » de la praxis ainsi qu'aux apories léguées par les interprétations de della Volpe, d'Althusser ou de Colletti et, une fois souligné que, contrairement à ces deux dernières, elle met en lumière l'idée plus fondamentale (qui ne sera approfondie que par Negri et, dans une perspective, par Castoriadis) selon laquelle la critique de l'identité entre le réel et la pensée (que le mouvement en spirale entre Matière et raison – « *tautoeterologia* » - oppose à la clôture rigide, tautologique, consacrée par l'ontologie unitaire) implique que soit réhabilitée la praxis (qui constitue le chaînon manquant de la relecture dellavolpienne) : au-delà de la critique purement militante de l'exploitation capitaliste, la réhabilitation « ouvriériste » de la praxis, *du moins une certaine interprétation de celle-ci*, indique aussi le point aveugle de la pensée héritée en mettant en lumière le présupposé inexploré vers lequel fait signe, sans jamais le réfléchir, la critique trop formelle exposée dans la *Logica*, à savoir que les limites de l'ontologie héritée ne peuvent être

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 210 : « De même qu'historiquement le rapport de classes vient avant le rapport capitaliste au sens propre du terme, l'antagonisme existant entre les points de vue opposés des deux classes vient, logiquement, avant la tentative de faire une science sociale générale du capital. » ; *ibid.*, p. 274-276 : la substitution opérée entre travail et force de travail telle que Marx l'a trouvée et telle qu'il l'a laissée change la nature de la loi de la valeur en ce que la force de travail n'est pas seulement « une donnée économique passivement incorporée à l'existence de l'ouvrier, mais (...) une *possibilité politique active* que la classe ouvrière possède en son pouvoir, par sa seule présence vivante à l'intérieur du capital. »

² *Ibid.*, p. 219 : « Dans ce processus, le travail s'objective donc directement, il se transforme *immédiatement* en capital, après avoir été *formellement* incorporé dans le capital par la première transaction. C'est pourtant dans ce processus précisément que le capital *se divise à l'intérieur de lui-même* en deux parties opposées et ennemies entre elles. Désormais le rapport de classes s'introduit dans rapport de la production sociale elle-même. Le "capital en soi" ne peut devenir rapport de production capitaliste qu'en y mettant ce prix. »

³ *Ibid.*, p. 276.

dépassées qu'en revenant à la politicalité intrinsèque que celle-ci exprime. Néanmoins, à ce stade, relier la portée ontologique d'un tel présupposé à la première thèse sur la valeur serait pour le moins prématuré dans la mesure où celle-ci laisse en suspens trois interrogations majeures qui, dans l'histoire du courant opéraïste, ont constitué autant de lignes de fractures et de dissensions jamais refermées. La première porte sur le sens à donner à cette première thèse sur la valeur : s'agit-il en effet de faire valoir l'irréductibilité du « point de vue » de la classe ouvrière comme semble l'attester l'idée selon laquelle la pensée de Marx est la « science ouvrière » du capital¹, mais aussi la critique récurrente de l'idéologie (notamment réformiste) consistant à dénoncer la prétention à réconcilier les perspectives antagoniques en se donnant une représentation « scientifiquement » unifiée du clivage entre classes² ? Ou bien la portée de cette thèse va-t-elle au-delà et cherche-t-elle à établir, plus fondamentalement, qu'un tel « point de vue » est vrai en soi, que le renversement consistant à ramener le développement objectif du capital aux « mouvements » historiques de la classe ouvrière n'est pas seulement l'expression nécessairement unilatérale d'une des deux représentations possibles concernant le rapport de classe mais la représentation adéquate et critique du mouvement réel à l'issue duquel le capital, exclusivement produit par la force-travail, s'érige en rapport générique (renversement sujet/prédicat)³ ? Une lecture, même attentive, d'*Ouvriers et capital*, ne permet pas de trancher définitivement en faveur de l'une des deux options car, si la première thèse incline vers la première option, d'autres passages, souvent reliés à la seconde thèse sur la valeur (abordée plus loin), reconduisent non moins explicitement à la seconde alternative sans répondre à la question de savoir comment, une fois récusée la méthode dialectique, la

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 154 : « C'est là que réside tout le sectarisme de la science ouvrière. Marx en a fourni un modèle, que lui-même n'a pas toujours été capable de suivre dans ses analyses et ses conclusions. » ; *ibid.*, p. 155 : « Il n'y a plus place que pour deux positions de classe opposées, chacune visant à imposer, par l'habileté et la violence, sa domination exclusive sur la société. » ; *ibid.* p. 250 : « Le point de vue pour qui la lutte ouvrière n'est qu'un moment – fût-il impossible à éliminer - du processus productif, est le point de vue du capitaliste individuel. Du point de vue ouvrier, qui ne peut plus être dans la production celui de l'ouvrier individuel, c'est de nouveau exactement le contraire : le procès de production se révèle n'être qu'un moment-impossible à éliminer lui aussi- de la lutte ouvrière. »

² *Ibid.*, p. 154 : après Marx, « la mystification bourgeoise d'une identification immédiate des intérêts particuliers d'une classe avec l'intérêt général de la société, ne s'avère plus possible tant au niveau théorique qu'au niveau pratique. » ; *ibid.* p. 273 : « Dès que Marx refuse la notion de travail comme source de la richesse et pose pour concept du travail la mesure de la valeur, l'idéologie socialiste est définitivement battue et la science ouvrière prend naissance. »

³ *Ibid.* p. 276 : « ... valeur-travail, cela veut dire qu'on a d'abord la force de travail, puis le capital ; c'est-à-dire le capital conditionné par la force de travail, mû par elle, et en ce sens, valeur mesurée par le travail. Le travail est mesure de la valeur parce que la classe ouvrière est condition du capital. C'est cette conclusion politique qui est le vrai présupposé et le véritable point de départ de l'analyse économique marxienne. » ; voir aussi l'interprétation donnée par Tronti du verbe *erscheinen* chez Marx : *ibid.*, p. 227 : « De là la légère ambiguïté qui existe dans l'utilisation marxienne du verbe *erscheinen* : on ne peut le traduire par *apparaître* que rarement, et seulement dans certains cas où il est fait référence au point de vue capitaliste. La plupart du temps, et toujours lorsqu'il se réfère au point de vue ouvrier de Marx, il faut le traduire par : *se présenter*, dans un sens très voisin du verbe *être*. »

subjectivation de la force-travail peut non seulement être pensée comme la force ayant contraint le capital à se développer, mais aussi comme une puissance collective de rupture, capable en se totalisant de renverser l'ordre imposé par ce dernier et de dépasser ses capacités d'adaptation et de recomposition¹ : est-il possible de passer de cette première détermination (et de l'opposition entre ouvriers et capitalistes dans l'usine) à la seconde détermination proprement politique (la lutte de la classe ouvrière dirigée contre le capital) sans réintroduire l'idée d'une autonomie du politique pensée comme système de médiations (sans renier, autrement dit, l'idée de praxis) ? D'où le second problème : s'il n'y a pas de praxis sans une autoreprésentation collective capable de court-circuiter la représentation métaphysique de la valeur et à celle de la forme-Etat², comment la déterminer positivement, à partir des caractéristiques « négatives » attribuées à une classe ouvrière définie, en réaction au messianisme prolétarien des conceptions idéalistes de la praxis, comme puissance soustractive, étrangère aux médiations qui fondent la représentation (*repräsentation*) du travail concret en travail abstrait³? En assimilant exclusivement la dialectique au mode d'être du capital, la première thèse ne referme-t-elle pas paradoxalement la voie d'une critique praxéologique du capital : ne se prive-t-elle pas, en particulier, de la possibilité de penser la conversion « cathartique » et dialectique des luttes en volonté éthico-politique (transvaluation qui ne s'inscrit pas nécessairement dans le cadre de la représentation topique de la *Préface* de 1859, où la superstructure politique figure une instance séparée, située « au-dessus » de l'infrastructure productive⁴) : ne reconnaît-elle pas la nécessité de confier à une force séparée (structure partidaire) agissant au niveau de la superstructure politique le soin de traduire les poussées de classe en transformations politiques effectives ? Telle fut, en définitive, la voie suivie par Tronti qui, sans revenir à la conception althussérienne (le concept de tout structuré à dominante conduisant à poser, comme le montrent notamment les limites de l'approche de

¹ *Ibid.*, p. 272 : «Proposer aujourd'hui un renversement de priorité historique entre capital et travail, se mettre à voir le capital comme *fonction* de la classe ouvrière, ou plus précisément le système économique capitaliste comme un moment de développement politique de la classe ouvrière, et donc briser et retourner dans la recherche l'histoire subalterne des mouvements ouvriers, pour récupérer, dans la pratique, la possibilité d'imposer par la force au capital ses propres mouvements... »

² Que l'on pense à la synthèse quasi-ubiquitaire du groupe en fusion, aux expériences d'auto-institution - Commune, soviets, etc.- mais aussi aux conceptions relatives à l'organisation révolutionnaire léguées par l'histoire du mouvement ouvrier.

³ Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op. cit.*, p. 402-403, cité par A. Negri dans *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 199 : « La séparation des conditions objectives d'avec la classe des travailleurs devenus libres a pour conséquence que ces mêmes conditions se rendent autonomes au pôle opposé. »

⁴ Ce qu'illustrent notamment les thèses de Gramsci dans *Américanisme et fordisme*, qui mettent en lumière les conditions d'apparition d'une « catharsis » horizontale, interne à l'usine et susceptible de faire « descendre » la superstructure politique dans l'infrastructure productive.

Poulantzas¹, l'autonomie relative de la superstructure politique dans le cadre du mode de production capitaliste sans jamais expliciter cependant comment s'articule l'historicité des luttes au mouvement reproducteur, ontologiquement souverain, des structures), a altéré la portée révolutionnaire des thèses les plus audacieuses d'*Ouvriers et capital* en dessinant les contours d'une conception communiste de « l'autonomie du politique »² à laquelle Negri, prolongeant au contraire les intuitions les plus radicales du jeune Tronti, n'a cessé de s'opposer en reliant, à partir de Spinoza, la réhabilitation marxiste de la praxis à une critique plus fondamentale de l'ontologie héritée³. Mais comment concevoir, alors, une forme collective d'auto-détermination à partir de cette puissance à la fois révolutionnaire et soustractive qu'est la force-travail : la puissance déterritorialisante qu'elle oppose aux structures pratico-inertes qui incarnent le pouvoir du capital n'est-elle pas la manifestation d'une force collective étrangère à toute forme de représentation, peut-elle se transfigurer en pouvoir constituant radicalement démocratique : ne prend-on pas le risque, plutôt, d'être ramené à une conception impolitique, similaire au fond à la conception idéaliste du prolétariat du jeune Marx? La réponse à cette interrogation ne pourra être posée qu'ultérieurement car, en effet, le problème de savoir si le dépassement de l'exploitation capitaliste doit se faire dans le cadre de la forme-Etat ou en détruisant la racine commune à la représentation instituant celle-ci et la forme-valeur, renvoie, nous le verrons, au problème plus fondamental du nexus entre politique et ontologie ainsi que du lien unissant la réhabilitation plénière de la démocratie et la déconstruction de l'ontologie unitaire autour de laquelle toute la pensée héritée, depuis Platon n'a cessé de graviter (critique vers laquelle fait signe, sans parvenir à la déterminer correctement, la perspective dellavolpienne).

Cette seconde interrogation renvoie à un troisième et ultime problème qui, en un sens, sert à préciser et à reformuler les problèmes précédents : comment en effet, une fois rejetée la dialectique, donner consistance à « l'histoire interne de la classe ouvrière »⁴ ? Comment penser la praxis en excluant la dialectique posée pourtant, par toutes les philosophies de la praxis se réclamant de Marx, comme la seule « méthode » susceptible de rendre intelligible le

¹ Voir Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Editions François Maspero, rééd. 1982, p. 46 : l'Etat est « la structure dans laquelle se condensent les contradictions des divers niveaux d'une formation. »

² Voir M. Tronti, *Su l'autonomia del politico*, Milan, Feltrinelli, 1972.

³ Voir Marx au-delà de Marx, *op. cit.*, p. 108-109 : « C'est donc le principe de constitution qui définit l'horizon à la fois central et radical de la méthode marxienne. » : la nouveauté que ce principe introduit tient à ce qu'il fait « que la tendance ne peut se réduire à être une projection, l'abstraction à une hypothèse de l'objectivité des catégories, le critère de la pratique au fétichisme réaliste de la continuité historique. » de sorte que « le principe de constitution porte la crise au cœur même de l'analyse marxiste, de sa méthodologie, de même que le principe de plus-value porte la subjectivité de l'antagonisme au cœur de la théorie. »

⁴ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 177.

mouvement totalisateur de l'histoire ainsi que le devenir-révolutionnaire de classe (transformation cathartique d'un intérêt économique-corporatiste en volonté éthico-politique : Gramsci) ou le passage du collectif en groupe (Sartre) ? Une fois la pensée de Marx « désatellisée » hors de l'orbite hégélienne, est-il possible d'éviter le double écueil d'une historiographie empiriste et, à l'autre extrême, d'une dérive métaphysique de type actualiste qui, corrélativement à la déconstruction de la loi de la valeur, attribuerait à la praxis la puissance quasi-démiurgique d'engendrer et d'impulser les transformations du régime d'accumulation en redéfinissant ce dernier comme « praxis renversée » de la classe ouvrière ? Sur ce point aussi, deux lectures divergentes des *Grundrisse* apparaissent. Pour Tronti¹, la première thèse sur la loi de la valeur échappe à ce double écueil dans la mesure où elle n'implique pas tant une critique de Hegel que de la dialectique comme hypostase logique, progressivement séparée de la lutte pour la reconnaissance entre maître et serviteurs (entre capitalistes et ouvriers) où réside le noyau proprement révolutionnaire de sa pensée mais aussi la filiation profonde qui unit celle-ci à la conception matérialiste². Cette distinction, en effet, est cruciale pour comprendre que, chez Marx, les classes n'existent que relativement l'une à l'autre, ne deviennent classes que lorsqu'elles deviennent classe pour la classe qui est contre soi et dans la mesure où chacune d'elle ne prend conscience d'elle-même que dans le rapport conflictuel à l'Autre³. Telle est, en définitive, la signification fondamentale de la définition de la force-travail comme *nicht capital* : la forme dialectique du rapport de production qui, comme le souligne Althusser dans sa critique de Colletti (mentionnée plus haut)⁴, ne permet

¹ L'interprétation exposée ci-dessus n'est pas celle d'*Ouvriers et capital* (où l'influence de la pensée de Hegel est réduite à peu de chagrin : voir seconde hypothèse de relecture) mais celle qui apparaît dans les derniers ouvrages de Tronti (ceux de la dernière décennie), effectivement caractérisés par une réhabilitation (partielle, ponctuelle mais non moins réelle) de Hegel. Il n'est possible de rendre raison de cette évolution qu'à la lumière des problèmes majeurs soulevés par la seconde thèse opératoire sur la valeur qui, en ressuscitant le spectre du sujet-total, ont conduit Tronti, à la fin des années soixante, à revenir à la première thèse pour la réarticuler, non plus à la dialectique abstraite et idéaliste de la seconde, mais à une redéfinition ouvriériste de l'autonomie du politique visant à briser le spectre du Sujet de l'histoire en reconnaissant la médiation indépassable entre les luttes d'usines et le niveau proprement politique des luttes de classes, à renverser la conception classique et juridique de l'autonomie substantielle de la forme-Etat organisée autour de la distinction, fixée par le droit sacré de la propriété privée, entre société civile et souverain, sans remettre en cause le noyau théologique sur lequel a fondamentalement reposé la conception bourgeoise de la représentation politique. Les enjeux fondamentaux sous-jacents à ce changement de perspective seront abordés dans la troisième partie de notre étude.

² Voir M. Tronti, *Nous opératoires*, *op.cit.*, p.126 : « A ce point -c'est fatal- nous ne pouvons pas ne pas revenir aux pages du jeune Hegel sur la dialectique maître-esclave. » p.145 : « Ce n'était pas la dialectique *en général*, que nous appelions ainsi parce que nous la critiquions ; mais c'est la dialectique hégélienne spécifique du maître et de l'esclave, dans laquelle chacun a besoin de l'autre, et on ne sait pas qui est l'esclave et on ne sait pas qui est le maître, parce que, peu à peu- et selon les rapports de force- l'un devient esclave et l'autre maître. ».

³ *Ibid.*, p.127 : « Dans les renversements successifs de primauté entre maître et esclave que la lutte a provoqués, celle entre ouvriers et capital a été, elle aussi, une lutte de reconnaissance entre deux auto-consciences libres, réciproquement dépendantes, toutes deux médiées par cette "chose même", qu'elles ont en commun, et qui est le travail. ».

⁴ Voir p.254

pas de définir les forces en présence seulement sous la modalité de l'opposition réelle (comme deux entités extérieures l'une à l'autre), n'est pas moins révélatrice de la politicalité intrinsèque de la loi de la valeur, au sens où celle-ci ne s'éclaire qu'à la condition de poser la force-travail comme force autonome, organisée et disruptive de dissociation. Après la coupure décisive de 1848, la pensée développée lors des années de la maturité (dont les *Grundrisse* figurent le point culminant) porterait donc à sa plus complète et concrète expression la dialectique du jeune Hegel qui, saisie en dehors de toute hypostase (dans sa dimension la plus politique¹), retrouve simultanément la distinction ami/ennemi que Schmitt, quelques décennies plus tard, érigea en critère constitutif du politique². Chez Tronti, l'hégélianisme de Marx n'est nullement séparable du trait d'irrationalité qui traverse irréductiblement sa conception de la loi de la valeur, de sorte que, sitôt libérée des interprétations positivistes et idéalistes, il est possible de montrer que l'historicité découverte par celle-ci, loin de ne donner lieu qu'à une plate recension historiographique, se situe à la jonction des idées les plus profondes de Hegel et de Schmitt qu'elle dépasse d'un même mouvement, d'un côté en contestant la clôture de l'histoire en Système à laquelle conduit, après la *Phénoménologie de l'esprit*, la substantification de la méthode dialectique, de l'autre en dépassant les implications nihilistes de la définition schmittienne du politique, dans la mesure où l'histoire politique du capital sous laquelle s'est prolongée, à partir des *Grundrisse*, la refonte opératoire de la loi de la valeur met en évidence le fait que la lutte des classes a représenté non une manifestation parmi d'autres du politique mais, tout à la fois, la forme politique assumée, pour la première (et peut-être la dernière) fois, par le conflit entre le haut et le bas de la société³ et, d'autre part, située entre l'ère des guerres civiles européennes et l'ère des guerres civiles mondiales, le point culminant de l'âge du politique en tant qu'elle représenta la forme la plus poussée de civilisation de la guerre⁴. C'est en ce sens, enfin, que la refonte opératoire de la loi de la valeur

¹ Voir M. Tronti, *Nous, opératoires*, *op.cit.*, p.126-127 : « Il n'y a aucune philosophie de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Il y a une philosophie politique, pensée de la politique moderne, qui s'est précisément abreuvée aux sources généreuses de Machiavel et s'est nourrie au pain indigeste de Hobbes, et a sécularisé l'histoire chrétienne du salut, en suivant/interprétant les aventures mondaines de la liberté humaine. ».

² Voir M. Tronti, *La politique au crépuscule*, *op.cit.*, p.192 : « Entre Marx et Schmitt, un rapport de complémentarité historique naturelle. Impossible, au vingtième siècle, de lire politiquement Marx sans Schmitt. Mais lire Schmitt sans Marx n'est pas non plus possible historiquement, parce que, sans Marx, Schmitt n'existerait pas (...) Marx et Schmitt, ensemble, nous ont redonné *das kriterium des politischen*, à partir du moment où ce critère, après Lénine, s'était à peu près perdu. Ensemble, en effet, ils composent le nouveau nom de l'ami-ennemi. ».

³ *Ibid.*, p.28

⁴ *Ibid.*, p.76 : « L'œuvre scientifique de Marx se trouve dans la paix des cent ans. Marx naît alors que l'ère des guerres civiles européennes est déjà terminée, en pleine Restauration (...) Ici le mouvement ouvrier (...) assume cette tâche spécifique de civilisation d'un point de vue moderne du rapport social de classe. Du Chartisme aux deux premières internationales, c'est de ça qu'il s'agit (...) Déjà alors le mouvement ouvrier rencontre la politique moderne, dans sa fonction, qui a été celle du *jus publicum europeanum*, de civilisation des formes de la

(du moins la première thèse) se soustrait aussi à toute dérive métaphysique puisque le trait d'irrationalité qui la traverse ne reconduit nullement (comme c'est le cas chez Gentile) à une métaphysique du sujet-total recouvrant la division et le conflit où se révèle l'historicité intrinsèque du social et l'être propre du politique¹. La relecture de Negri, quant à elle, exclut toute référence positive à la pensée de Hegel : la dialectique, dans les *Grundrisse*, ne figure que la forme spécifique, ontologiquement vide, de la domination capitaliste, elle ne se rapporte que négativement au plan d'immanence radical dégagé par la redéfinition marxiste de la politique, que l'idée de lutte ne peut au mieux qu'approcher (comme une détermination secondaire d'un procès plus fondamental), au pire recouvrir (pour en faire, comme ce sera le cas chez Tronti, le point de départ d'une réhabilitation de l'autonomie du politique disloquant la puissance émancipatrice de la force-travail socialisée). L'histoire politique du capital permet de mettre en lumière l'autonomisation et l'auto-organisation toujours plus radicales de la force-travail, coextensives au mouvement même par lequel le capital a universalisé ses mécanismes de commandement, en réaction aux crises toujours plus violentes infligées par la classe ouvrière et de justifier, non pas tant l'identification de la politique et de la lutte des classes mais l'identification de la critique marxiste de la valeur et de la métaphysique spinoziste de la *potentia multitudinis*, de la démocratie et de l'autoconstitution du social (métaphysique réinvestissant le concept de force productive, ainsi repensé comme puissance immanente, absolument libre et positive de socialisation et d'organisation) : chez Negri, l'approche historiographique (méthode compositionniste) ramène inséparablement, et plus encore que chez Tronti, à des enjeux ontologiques qui, comme chez ce dernier, conduisent également (mais d'une manière différente) à récuser toute idée d'un sujet unitaire (tel est l'enjeu posé par « la » multitude, aussi bien distincte de la multiplicité que du peuple ou de la masse). Par-delà les divergences profondes que fait apparaître un examen plus attentif de « la » lecture opéraïste des *Grundrisse* (et qui ne pourra faire sens qu'une fois analysés le sens et les implications de la seconde thèse sur la loi de la valeur), il est donc indispensable, à ce stade, de se pencher sur la méthode compositionniste à laquelle a abouti la redéfinition

guerre. Déjà au dix-neuvième siècle la substance de la politique moderne se fait sujet ouvrier. » ; *Ibid.*, p.31 : « C'est la lutte de classe qui, la première, traduit la guerre en politique. Pendant tout le dix-neuvième siècle, elle a eu la même fonction de civilisation que le *jus publicum europeum*. Mais le premier droit bourgeois prenait acte de la guerre et la réglait, les premières luttes prolétariennes la remplaçaient et la niaient. Nous sommes à ce niveau. Il faut redonner à la lutte sociale de classe cette signification noble dans l'histoire du genre humain. ».

¹ *Ibid.*, p.57 : « Ce sont toujours ces deux caractères qui qualifient et révèlent un phénomène politique capable de se mesurer d'égal à égal avec le noumène de l'histoire. Le premier est le surgissement d'un conflit direct, d'un rapport agoniste, "polémique" dans le sens littéral du terme, le Un qui se sépare en deux sans possibilité de synthèse, l'ouverture d'un *aut-aut*, qui déchaîne une lutte *Freund-Feind*. Le second est la longue durée du problème, le fait qu'il prend racine dans l'histoire de toujours, son époqualité et sa relative éternité. ».

opéraïste de la loi de la valeur. Ce n'est qu'en reparcourant l'histoire politique du capital retracée par celle-ci, dans le prolongement des analyses décisives qui, dans le premier livre du *Capital*, explicitent la genèse du régime de plus-value relative d'où est issu le procès d'universalisation constitutif du capital comme *socius*, système totalisant et constitué en totalité, que la portée conceptuelle de la déconstruction radicale des interprétations marxistes d'où procède le paradigme opéraïste pourra être véritablement examinée, de même que pourra être justifié, à la lumière des difficultés posées par la seconde thèse sur la valeur (qui cherche à déterminer les implications ultimes du renversement copernicien)¹, le dépassement conjoint et déterminé des thèses de della Volpe et de l'opéraïsme (dépassement dont ces deux conceptions, en raison du caractère fécond de leurs limites respectives, dessinent les contours).

¹ La seconde thèse sur la valeur affronte le problème de la nature et de la définition du « sujet » concret que la réhabilitation ouvriériste de la praxis est en mesure d'opposer à la réduction unitaire qui caractérise la conception « inversée » du sujet-total émanant des hypostases de l'idéalisme spéculatif, là où se renverse politiquement, en faveur des ouvriers, la « dialectique » historique qui a réellement animé l'essor du capital (« le développement à la classe ouvrière et le pouvoir au capital »). Nous verrons, dans la dernière partie de notre étude, que le retour opéraïste à la praxis, faute d'interroger les implications ontologiques ultimes de la critique dellavolpienne de la pensée héritée (elle-même bornée par l'opposition trop abstraite entre principe de non contradiction et contradiction dialectique) ne pouvait que réactualiser une acception idéaliste du sujet, à mi-chemin entre la métaphysique gentilienne et la dialectique hégélienne.

SECONDE PARTIE. POUR UNE HISTOIRE POLITIQUE DU CAPITAL

Chapitre premier. La méthode compositionniste

I-1 Une nouvelle méthode d'exposition

I-1-1 Introduction

La méthode compositionniste, point d'aboutissement de la redéfinition opéraïste du marxisme comme « théorie scientifique des luttes de la classe ouvrière et du développement capitaliste »¹, repose sur l'idée que les « compositions politiques de classe », c'est-à-dire les différentes figures hégémoniques de la classe ouvrière qui se sont succédées historiquement (sous forme d'idéologies et de formes organisationnelles déterminées), ont été à l'origine du développement du capital et des transformations de son mode de fonctionnement, tant au niveau de la composition organique et technique de la production (on retrouve ici les critiques de Panzieri²), des formes de socialisation et de coopération de la force de travail (qui permettent notamment de déterminer le degré de subsumption de la force de travail) qu'au niveau du « capitaliste collectif » (s'opposant ainsi aux interprétations faisant du rapport entre infrastructure et superstructures l'expression d'une causalité « sans sujet », que celle-ci soit transitive ou intransitive)³. Ainsi, par exemple, c'est à la réorganisation fordiste et taylorienne de la production, déclenchée en réaction au cycle révolutionnaire des conseils, qu'il faut reconduire l'avènement de l'Etat social planificateur et le passage de la phase anarchique et concurrentielle du premier essor industriel à l'organisation centralisée et planifiée des revenus

¹ Voir A. Negri, article « marxisme » de l'Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, *Scienze Politiche 1 (Stato e politica)*, sous la direction d'Antonio Negri, trad. personnelle, Milan, Feltrinelli, 1970, p. 218.

² Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, trad. personnelle, Vérone, Editions Ombre Corte, 2007, p. 59-60.

³ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro » dans *Crisi e organizzazione operaia*, trad. personnelle, Milan, Feltrinelli, 1976, p. 143 : la détermination de la composition de classe rassemble quatre déterminations : « la forme du procès de travail (de la coopération, etc.) » ; « le contenu du procès de travail » c'est-à-dire les dimensions de la journée de travail et à ses subdivisions essentielles (travail nécessaire, surtravail, etc.) ; « le niveau objectif des besoins » tels qu'ils sont déterminés dans la structure historique du salaire ; « les formes d'organisation et le niveau des luttes atteint par la classe ouvrière ».

(socialisation du salaire, *Welfare*) dans le cadre d'un système productif basé sur la standardisation de masse des biens de consommation¹ ; de même, la destruction, par « l'ouvrier-masse », des fondements disciplinaires constitutifs de l'exploitation industrielle a provoqué, à partir des années soixante-dix, une fuite en avant sans précédent du capital, contraint de transformer à marche forcée l'ensemble des activités sociales en activités directement productives pour compenser la destruction irréversible, dans l'usine, des mécanismes qui jusqu'alors assuraient son emprise directe sur la force-travail : ce mouvement a entraîné le déclin irrémédiable de l'« Etat-Plan », social-national, de la phase fordiste et son dépassement en une forme nouvelle, supra-étatique et polycentrique, de souveraineté (l'Empire), seule en mesure de contrôler l'autonomisation d'une force-travail qui, transformée en puissance immatérielle, créatrice et spontanément socialisée, ne peut plus être dominée directement par le capital². La méthode compositionniste (du moins telle que l'a pensée Negri) étend ainsi la perspective, a priori bornée, de la classe ouvrière à l'ensemble des transformations objectives du mode de production : c'est à partir de l'examen des mutations de la praxis de la force-travail que peuvent être expliquées les covariations historiques entre les formes de l'organisation productive dans l'infrastructure et celles du « capitaliste collectif » dans la superstructure, examen d'où ressortent deux tendances fondamentales. La première (qui s'achève avec le déclin du régime fordiste), montre que le devenir toujours plus révolutionnaire de la classe ouvrière a entraîné, en réaction, un mouvement toujours plus totalisant et unifié de rationalisation, tant au niveau de la sphère productive (comme en témoignent la hausse de la composition organique et l'organisation scientifique du travail) qu'au niveau de la forme-Etat, l'avènement de l'Etat-plan, à la suite de la crise de 1929, ayant notamment permis de rationaliser complètement le cycle du capital social en dépassant la phase anarchique-concurrentielle du premier essor industriel et en complétant la réorganisation taylorienne et fordiste accomplie de la production et de la distribution afin d'intégrer définitivement la force-travail au système d'accumulation ; la seconde phase, caractérisée par la désintégration de l'usine fordiste et la destruction du régime keynésien de plus-value relative (à la suite du cycle de luttes des années soixante et soixante-dix), est marquée en revanche par l'extériorisation de la domination du capital et de la superstructure

¹ L'exposé le plus complet sur cette séquence se trouve dans l'article d'Antonio Negri, intitulé « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », paru pour la première fois dans la revue *Classe Operaia* », en 1967 et traduit en France en 1979, dans le recueil *La classe ouvrière contre l'Etat*, op. cit. p. 25-70.

² Voir notamment les thèses développées par Negri et Hardt sur la souveraineté impériale dans *Empire*, trad. Denis Armand Canal, Exils Editeur, Paris, 2000, notamment dans le sixième chapitre de la seconde partie (II, 6), p. 239 : « Dans cet espace lisse de l'Empire, il n'y a pas de lieu du pouvoir : celui-ci est à la fois partout et nulle part. L'Empire est une *u-topia*, c'est-à-dire un *non-lieu*. » ; *ibid.*, p. 263 : « l'Empire est le non-lieu de la production mondiale où le travail est exploité. »

politique, condamnés à contrôler (au lieu de la subsumer directement dans le cadre de l'organisation disciplinaire de l'usine ou par les médiations de l'Etat-plan qui institutionnalisait le conflit entre classes) l'autonomie absolue conquise par une force productive devenue, avec le passage au capitalisme immatériel, intrinsèquement collective et créatrice de formes nouvelles de subjectivités : de sorte que la disparition de la classe ouvrière comme sujet central des luttes s'est accompagnée d'une crise politique, irréversible, de la valeur marquée notamment par une dualité radicale et absolue entre la puissance de travail et le capital que ce dernier ne peut surmonter qu'en recomposant sa domination hors de la sphère productive, sous des formes de plus en plus abstraites. C'est en ce sens que la méthode compositionniste ne se confond pas avec la classe ouvrière, pas plus qu'elle ne s'achève avec le déclin de la « société-usine »¹ : ce sont, au contraire, les restructurations forcées du capital, la nécessité pour ce dernier de se développer au-delà de ses limites pour éradiquer définitivement la puissance révolutionnaire acquise par la classe ouvrière, qui expliquent la radicalité de la crise actuelle de la valeur où la domination, devenue formellement absolue, du capital (il n'y a plus de dehors à la valeur, le travail productif, bien au-delà de l'usine, s'étend directement à l'ensemble des activités sociales) ne fait que révéler en creux l'autonomisation absolue de la puissance de travail qu'aucune médiation ne peut plus contenir, sinon de manière indirecte² : en témoignant du repli de la domination du capital hors de la sphère productive (dans le capital-argent), la financiarisation de la valeur illustre l'impossibilité pour ce dernier de subsumer les potentialités émancipatrices et les effets déterritorialisants d'une production immatérielle d'où ressort l'intransitivité du rapport reliant le « commun » (la généricité des affects, des langages et des idées) aux singularités coopérant en réseau et actualisant sous des formes ontologiquement créatrices la *gattungwesen*, selon un mouvement portant au-delà des structures dialectiques, toujours plus parasitaires, du capital³.

¹ *Ibid.*, p.483 : « La classe ouvrière industrielle n'a représenté qu'un moment *partiel* dans l'histoire du prolétariat et de ses révolutions, au cours de la période où le capital était en mesure de réduire le travail à la mesure. »

² S'il n'y a plus d'extérieur à la valeur dans l'Empire, c'est parce qu'il est la constitution formelle adaptée au capitalisme immatériel, c'est-à-dire au régime de valorisation de la vie même, dans sa dimension la plus créatrice, où les coopérations autonomes de la force-travail libèrent un pouvoir d'autovalorisation non mesurable que le capital ne peut plus subsumer ni dominer autrement que par un pouvoir de contrôle continu et totalisant : voir M. Hardt et A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 436 : « Il est certain que le pouvoir est partout, mais il est partout parce que partout est le lien en jeu entre virtualité et possibilité - une connexion qui est la seule province de la multitude. Le pouvoir impérial est le résidu négatif, le repli de l'opération de la multitude ; c'est un parasite qui tire sa vitalité de la capacité de la multitude à créer de nouvelles sources d'énergie et de valeur. »

³ *Ibid.*, p. 432 : « Cette notion du travail comme pouvoir commun d'agir se situe dans une relation contemporaine, coextensive et dynamique avec la construction de la communauté. Ce rapport est réciproque en sorte que, d'un côté, les pouvoirs individuels du travail créent continûment de nouvelles constructions communes et que, de l'autre, ce qui est commun s'individualise. »

A partir de la première séquence révolutionnaire de juin 1848, plusieurs compositions de classe déterminées peuvent donc être distinguées et décrites à partir de l'organisation technique, sociale et matérielle de la production d'où elles procèdent (composition objective), elle-même définie comme l'effet de la recomposition imposée au capital par le cycle de lutte antérieur¹. La méthode compositionniste s'inscrit ainsi dans le prolongement direct de la première thèse sur la valeur dont elle dégage la portée historique en déterminant le plus précisément, en dehors de toute fétichisation (relativisation de la classe ouvrière) et de toute téléologie, le « sujet » que la pensée marxiste a cherché en vain à opposer au renversement idéaliste sujet/prédicat : le concept de composition de classe est l'abstraction déterminée fondatrice de la critique marxiste de la valeur².

Néanmoins, en mettant en lumière les différentes interprétations dont elle a été l'objet, une genèse concrète de la méthode compositionniste fait également ressortir des problèmes de fond qui sont ceux-là mêmes que posent les deux thèses sur la valeur exposée par Tronti dans *Ouvriers et capital* : si les travaux de Sergio Bologna et surtout d'Antonio Negri ont systématisé et généralisé l'approche compositionniste pour en faire l'axe d'une refondation de la critique marxiste de la valeur, ils ne sont pas parvenus, cependant, à unifier les significations politiques données, au sein de la mouvance opéraïste, à cette nouvelle méthode, ni à réconcilier la division fondamentale qui n'a cessé de la travailler. La première lecture « réformiste », soutenue notamment par Tronti et Cacciari³, soutient ainsi l'idée que le renversement méthodologique qui fait apparaître la classe ouvrière comme le véritable sujet du capital et de son développement ne peut se traduire politiquement qu'à la condition que soit reconnue et admise l'autonomie substantielle du politique c'est-à-dire la nécessité d'une médiation séparée, celle d'un parti⁴ chargé non pas de renverser le capital (dictature du prolétariat), mais d'inverser en son sein et en faveur de la classe ouvrière les rapports de force

¹ L'exposé le plus complet de cette histoire ouvriériste du capital se trouve dans l'article « *Mouvement ouvrier* », dans l'*Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, op. cit., p. 229-237.

² Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op.cit., p. 60-61 : « ... le concept de composition de classe est la seule base matérielle à partir de laquelle il est possible de parler de sujet. On ne peut donc pas se donner une définition matérialiste du sujet sans déterminer entièrement la composition de classe : seule la composition de classe donne la complexité matérielle et politique de la figure du sujet. »

³ Approche développée d'abord, dans la revue *Classe Operaia* (1964-1967) puis dans *Contropiano* de 1968 à 1971.

⁴ C'est à la transformation interne du PCI (à la faveur de la poussée insurrectionnelle de l'ouvrier-masse), à son instrumentalisation pleinement ouvriériste plutôt que dans la création d'une organisation révolutionnaire anticapitaliste que Tronti, en définitive, adhèrera : voir *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 75 : « Une fois encore, ce qui a manqué, c'est l'intervention décisive d'une force organisée. Cette force ne pouvait être que le mouvement ouvrier, dans la figure et forme de sa composante communiste post-stalinienne. » ; *ibid.* p. 132 : « En réalité, j'ai pensé que l'armature politique de la classe ouvrière, en tout cas en Italie, aurait pu être donnée par la seule force politique qui existait alors sur le terrain, et qui était le PCI. »

entre classes antagonistes¹ : c'est de l'impuissance à faire advenir un Etat ouvrier (impuissance due en bonne partie à l'extrémisme révolutionnaire d'un Negri) susceptible de traduire (bien au-delà du réformisme d'un Parti Communiste ayant abandonné, depuis le tournant de Salerne², la référence à la lutte des classes), la poussée insurrectionnelle de l'ouvrier-masse des années soixante qu'a découlé la recomposition des années soixante-dix et quatre-vingts fatale au mouvement ouvrier et qui, en assurant le triomphe du capital, aurait entamé le « crépuscule du politique » avec la neutralisation du conflit central qui lui a donné sa plus haute expression en tant que forme la plus civilisée de la guerre (la pensée post-opéraïste de Negri étant dépourvue, selon ces derniers, de toute consistance politique³). A cette ligne s'oppose la lecture de Negri affirmant l'impossibilité de penser l'histoire des poussées révolutionnaires de la force-travail en dehors d'un horizon d'émancipation radicale qui suppose, par-delà la critique de la dialectique, un dépassement de la pensée héritée que l'ontologie spinoziste de la *constitutio* (relue à partir de la dualité absolue entre puissance et pouvoir) rend possible et que la coupure énochale accomplie par le passage au capitalisme immatériel et à l'Empire, rend actuelle. La méthode compositionniste ne peut donc être reconduite aux thèses fondatrices de Tronti sans que soit précisée l'équivoque que celles-ci renferment et dont le sens ne pourra être éclairé qu'une fois approfondie sa genèse concrète. L'examen des formulations successives dont la méthode compositionniste a été l'objet permettra ainsi de repérer les problèmes de fond qu'une présentation trop générale ou réductrice ne peut qu'occulter.

Il est certes exact, cependant, que ce sont les thèses de Tronti qui posent les bases méthodologiques de l'approche compositionniste, notamment parce qu'elles donnent une toute autre portée à l'approche trop limitée de l'article fondateur de Panzieri (« *capitalisme et machinisme* ») qui, en effet, n'articule pas sa critique de la « rationalité instrumentale » aux analyses de Marx sur les premières luttes de la classe ouvrière anglaise qui ont provoqué le passage à la grande industrie à la transformation du régime d'exploitation (plus-value

¹ Voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op. cit.*, p. 107 : « La révolution ouvrière était un renversement du rapport de force, non une subversion de l'ordre constitué. »

² Le « tournant de Salerne » (avril 1944) désigne l'initiative prise par Togliatti (fortement impulsée par Staline) pour trouver un compromis entre les partis anti-fascistes et monarchistes en vue de la constitution d'un gouvernement d'union nationale. La transformation du parti en parti national-populaire, la renonciation à toute perspective révolutionnaire ainsi qu'à l'idée même de lutte des classes explique en grande partie son incapacité à traduire politiquement les luttes insurrectionnelles du début des années 60 (décalage qui précipitera la stratégie du « compromis historique » avec la démocratie-chrétienne, décidée par Enrico Berlinguer dans les années 70).

³ Voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op. cit.*, p. 38 : « ... l'opéraïsme des années soixante n'ouvrait pas une époque, il la refermait. Ce fut un événement ultime, qui surgissait des guerres civiles européennes et mondiales. Il radicalisait le conflit dichotomique, ne faisait que le déplacer du niveau de l'état au niveau social, et de là, de là précisément, récupérait le discours décisif sur la politique moderne. »

relative). L'article de Panzieri est certes fondateur en ce qu'il fait de la rationalisation technique le vecteur spécifique de la domination du capital sur la force de travail ; mais, au lieu de penser celle-ci, aussi, à partir des poussées insurrectionnelles de la force-travail, la lecture trop scientifique et sociologique de Panzieri ne pouvait que manquer la « dialectique » concrète unissant dans la lutte les deux classes antagonistes. Cette approche objectivante explique en particulier la cécité de Panzieri , au début des années soixante, sur les premières luttes de l'ouvrier-masse qui, basées sur les revendications salariales, ne pouvait qu'accroître, d'après lui, l'emprise politique du capital dans le cadre d'un régime fordiste-keynésien organisé autour de la consommation de masse¹, alors que ces luttes, au contraire, se sont affirmées d'emblée comme un instrument politique pour renverser les équilibres fondamentaux de la gestion planifiée de « l'Etat social ». Derrière l'opposition entre la ligne de Panzieri et celle de Tronti se situe l'origine de la réhabilitation des *Grundrisse* (à partir desquels doit être relue la troisième section du premier livre du *Capital*), c'est-à-dire de l'idée fondamentale que si le capital « désobjective » complètement le travailleur pour l'intégrer dialectiquement à son ordre, l'unité qu'ils forment par la violence du premier ne peut s'accomplir qu'en reconnaissant à la force de travail une autonomie incompressible et vitale pour le capital (il n'y a pas de valorisation sans actualisation effective de la force de travail et c'est pourquoi le refus généralisé du travail est fatal pour le capital²) et, corrélativement à celle-ci, une subjectivité irréductible³ caractérisée par l'extranéité, l'indifférence, c'est-à-dire à l'extériorité non réductible des ouvriers à leur être-objectif de force de travail du capital⁴ : c'est dans cet écart irréductible entre la *forme* du rapport de production (l'intégration « dialectique » de la force de travail) et son *contenu* réel, dans le fait que le capital n'existe

¹ Voir R. Panzieri, « Capitalisme et machinisme », *op. cit.*, p. 55 : « La revendication "générale" d'une augmentation des salaires ne peut donc servir à briser, à dépasser le mécanisme des salaires et de la productivité. On agit bien évidemment dans ce sens en luttant contre l'inégalité des salaires, mais il n'est absolument pas dit que l'on réussira ainsi à briser le système ; une telle revendication garantira tout au plus des "chaînes plus dorées" à la classe ouvrière. »

² Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Tome I, *op.cit.*, p. 234 : si le travail est objectivement pauvreté absolue (exclusion totale de la richesse objective), il est aussi, comme activité, « source vivante de la valeur » ou encore possibilité universelle de la richesse » face à la richesse objectivée dans le capital.

³ *Ibid.*, p. 234 : « Travail *non objectivé, non-valeur*, saisi *positivement*, ou négativité se rapportant à soi, il est l'existence *non objectivée*, donc inobjective, c'est-à-dire subjective du travail lui-même. Le travail non comme objet, mais comme activité ; non pas comme étant lui-même *valeur*, mais comme la source *vivante* de la valeur. »

⁴ Le concept de travail abstrait signifie ainsi, fondamentalement, non pas tant une quantité abstraite (réalisée dans et par l'échange marchand : analyse de la forme-fétiche de la marchandise) mais la concrétisation de la subjectivité spécifiquement produite, du côté de la force-travail, par le rapport capitaliste de production : voir *Grundrisse*, Tome I, *op. cit.*, p. 235 : «... (en tant qu'il est *la valeur d'usage* faisant face à l'argent posé comme capital, il n'est pas tel ou tel travail, mais du *travail en général*, du travail abstrait (...)) Le travailleur lui-même est absolument indifférent à la détermination de son travail ; celui-ci ne présente pour lui aucun intérêt en tant que tel, mais seulement dans la mesure où il est du *travail* tout court. »

qu'en se divisant *réellement* en lui-même¹ et que son développement objectif ne fait sens qu'à partir d'une tendance plus fondamentale, celle de la subjectivation intrinsèquement autonome de la force-travail socialisée (ce qui permet de redéfinir le concept de tendance en dehors de l'alternative, ruineuse entre idéalisme et déterminisme²), que l'idée selon laquelle l'histoire du capital ne se comprend qu'à partir de celle de la classe ouvrière peut faire sens.

I-1-2 Les enquêtes fondatrices d'Alquati

Pourtant, il est non moins exact que les thèses de Tronti ne suffisent pas à rendre compte exactement de la genèse de la méthode compositionniste qui ne peut être éclairée qu'une fois abordée la contribution décisive d'une autre figure marquante du courant opéraïste, Romano Alquati, dont les principaux travaux (parus dans les deux premiers numéros des *Quaderni Rossi*, avant la parution des premiers articles de Tronti³) ont accompli la jonction entre l'article de Panzieri et les thèses fondamentales d'*Ouvriers et capital* : en mettant en lumière, avant qu'il n'éclate au grand jour, le potentiel révolutionnaire de l'ouvrier-masse des usines fordistes (et en anticipant, à travers le concept d'« ouvrier social », la tertiarisation du travail productif), les enquêtes de terrain d'Alquati menées, au début des années soixante, dans les usines Olivetti d'Ivrea (banlieue de Turin) ont posé en effet les premiers jalons de la méthode compositionniste et incontestablement inspiré la relecture trontienne de Marx, avant que Negri n'attribue une portée explicative bien plus large en étendant à l'ensemble de l'histoire du mouvement ouvrier l'idée centrale d'Alquati selon laquelle c'est à partir de l'autonomie conquise par la force-travail au sein du procès productif que doivent être reconduites les compositions de classes et les transformations objectives de l'organisation productive appelées, précisément, à neutraliser et à disloquer la puissance insurrectionnelle de la classe ouvrière (idée généralisée à l'ensemble des structures de commandement du capital et à leurs covariations historiques)⁴. C'est donc à partir des contributions d'Alquati que s'éclairent la

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 266 : « A tout moment le contenu du rapport capitaliste est le rapport de classe. »

² Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan » (1972) dans *La classe ouvrière contre l'Etat*, *op. cit.*, § 6, p. 181 : « La tendance représente la prévision déterminée en rapport à la dialectique matérielle que développeront les facteurs qu'elle renferme. Elle est l'explication pratico-théorique du point de vue ouvrier sur une époque historiquement déterminée. »

³ Voir R. Alquati, « Composizione organica del capitale e forza lavoro alla Olivetti » dans *Quaderni Rossi 1- Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, trad. personnelle, Milan, Sapere Edizioni, 1970, p. 63-98 et R. Alquati, « Composizione del capitale e forza lavoro alla Olivetti » dans *Quaderni Rossi 2- Piano capitalistico e classe operaia*, trad. personnelle, Milan Sapere Editori, 1970, p. 129-185.

⁴ Voir le témoignage de M. Tronti dans *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 43 : « Romano Alquati était le désordre intellectuel fait génie. Il voyait moins ce qui se passait sur le moment. Et plus ce qui allait se passer (...). Il

radicalisation et l'inflexion trontienne de l'approche sociologique à laquelle s'en tiennent les réflexions de Panzieri, les mises en perspectives historiques de Bologna et Negri élargissant, dans la continuité de Tronti, la portée des outils méthodologiques légués par Alquati au point d'en faire la pierre angulaire de la critique ouvriériste du capital. En montrant que l'origine de la méthode compositionniste ne se confond pas complètement avec les thèses d'*Ouvriers et Capital*, ce détour par les articles précurseurs d'Alquati étaye l'idée que les reprises successives, par Tronti, Bologna ou Negri, des thèses d'Alquati ne permettent pas seulement de retracer, à un autre niveau, la genèse de la relecture opéraïste de Marx, mais aussi de souligner qu'elles se sont caractérisées, à chaque fois, par autant d'inflexions et d'interprétations qui, loin de se superposer, soulignent les problèmes de fond spécifiquement soulevés par celle-ci (ce que ne permet pas la genèse plus large inscrivant l'opéraïsme dans le prolongement critique de la pensée marxiste).

Le concept de composition de classe est apparu, dans les articles d'Alquati, pour rendre compte, dès le début des années soixante, de l'apparition d'une série de luttes violentes et puissamment organisées qui, à un niveau certes localisé et circonscrit, ont pourtant annoncé le cycle insurrectionnel associé à la figure de l'ouvrier-masse qui précipita la crise politique du « miracle économique » italien¹. Alquati, dans ses deux enquêtes, s'interroge en effet sur le contraste apparent entre l'explosion, au premier abord imprévisible et spontané, de luttes particulièrement structurées, organisées et radicalisées² et l'organisation de la force de travail à l'œuvre dans ces usines, particulièrement réputées pour leur paternalisme. Or, ses enquêtes montrent précisément la quasi-continuité reliant ces luttes explicites à la multiplication des réseaux de coopérations informels, au développement implicite et diffus d'une socialisation alternative à l'organisation pourtant planifiée et rigide de la force de travail qui, en se réappropriant de manière originale et autonome les instructions des plans de production, en court-circuitant les directives formelles, a de fait abouti à substituer à l'organisation verticale et bureaucratique, une forme d'auto-organisation immanente³. En reliant avec une

inventait et, de cette manière, devinait. Il était, il disait être, toujours d'une longueur d'avance. Mais les comportements de lutte des jeunes recrues ouvrières entrées à la Fiat, c'est lui qui nous les fit connaître. Il nous entraînait vers ce qui était le moins important. » ; voir aussi A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 53 : « Je pense par exemple que les analyses d'Alquati ont exprimé de manière exemplaire la portée de cette méthode (opéraïste). »

¹ Voir R. Alquati, « *Composizione organica del capitale e forza lavoro alla Olivetti* », *op. cit.*, p. 66-67.

² *Ibid.*, p. 78 : l'isolement géographique relatif des usines Olivetti par rapports aux grands complexes FIAT de Turin ainsi que la main d'œuvre composée essentiellement d'ouvriers d'origine agricole ne laissaient pas présager, en effet, l'explosion d'un tel cycle de luttes.

³ Voir R. Alquati, *Composizione del capitale e forza lavoro alla Olivetti*, *op. cit.*, p. 159 : « Même décomposée, la force-travail développe en son sein un système informel compensatoire qui réintègre le travailleur isolé dans la coopération socialisée comme la seule source d'information valide. »

remarquable acuité l'auto-organisation politique des ouvriers en luttant avec les formes, déjà autonomes, de coopérations développées dans le cadre du procès productif¹, Alquati met ainsi en évidence la nécessité de privilégier une perspective « autonomiste » afin de réinscrire l'interprétation des luttes non seulement dans le cadre plus général d'une critique de la technique capitaliste (comme réaction sporadique à la subsumption réelle enveloppée par celle-ci²), mais, plus encore, d'en faire la conséquence d'une « accumulation subjective » issue des pores mêmes de l'organisation productive et capable, ponctuellement, de se retourner contre elle³. Aux interprétations naïvement spontanéistes, les enquêtes d'Alquati opposent ainsi l'idée que la radicalité des luttes doit être indexée à la coordination surgissant spontanément de la multiplicité des points de résistances opposées par la force de travail dans le procès productif, qu'elle est le point d'aboutissement de la disjonction toujours plus prononcée entre la socialisation « atomistique » de la force de travail imposée verticalement par le capital et la socialisation « horizontale », autonome⁴, de celle-ci telle qu'elle se déploie dans les coopérations informelles pour contourner et neutraliser le procès de subsumption réelle pourtant basé sur la mise au pas disciplinaire de la force de travail⁵. Les « luttes explicites » de la classe ouvrière ne doivent donc pas être comprises comme l'expression d'une spontanéité réactive et défensive (conclusion à laquelle aboutit l'approche trop « objective » de Panzieri), moins encore comme l'expression d'un dépassement dialectique (celui du prolétariat aliéné dans la réification et prenant conscience de sa mission émancipatrice⁶), mais bien plutôt comme un passage à la limite de l'autonomie conquise de facto par la force-travail dans les interstices du procès productif, autonomie qui exprime ainsi,

¹ *Ibid.*, p. 171 : « Plus la coopération est interdite, plus elle est nécessaire. »

² *Ibid.*, p. 129 : la rationalisation de la production est ainsi décrite comme une « grande victoire politique du capital », permettant à ce dernier de commander directement via les machines.

³ *Ibid.*, p. 123 : « Mais, même réifiée par le capital, la classe ouvrière est bien plus qu'une somme ou qu'un agrégat statistique de "fonctions productives". La coopération ouvrière (non payée), analysée par Marx dans la IV^e section, occupe au contraire une place toujours plus importante. »

⁴ *Ibid.*, p. 122-123 : « Le procès de travail est un procès "social" ; il s'accomplit dans la circulation des informations constituant la "coopération ouvrière". »

⁵ *Ibid.*, p. 130 : la réification est ainsi décrite comme un procès pleinement politique : «... la tentative de faire accepter à l'ouvrier la condition d'atome, de simple rouage du mécanisme global, en d'autres termes la réification de la classe ouvrière (a été) la condition pour obtenir partiellement l'intégration de ces atomes dans le capital. » : cette approche annonce directement la relecture de la contre-révolution taylorienne-fordiste développée par Bologna et Negri pour élargir la portée des enquêtes d'Alquati.

⁶ *Ibid.*, p. 123 : « Donc, lorsque nous parlons dans ces notes de "classe ouvrière" nous désignons la forme complexe et globale de la "force-travail" plus que le "prolétariat" du marxisme-léninisme qui implique une conscience révolutionnaire que les socialistes-révolutionnaires d'aujourd'hui ont la tâche de développer. »

plus fondamentalement, l'impossibilité de faire coïncider la forme du rapport de production avec son contenu réel, irréductiblement antagonique¹.

L'importance des travaux d'Alquati réside tout d'abord dans leur caractère prémonitoire² : en découvrant dans le cadre de simples enquêtes le potentiel insurrectionnel et révolutionnaire d'un prolétariat non seulement déqualifié et massifié par la rationalisation, mais aussi déraciné et dépourvu de traditions de luttes (puisque composé, en grande partie, d'une main-d'œuvre issue des régions agricoles du sud de l'Italie), ils ont anticipé le cycle insurrectionnel de « l'ouvrier- masse » qui, en Italie, se déclencha lors de l'été 1962 (avant d'atteindre son acmé lors de l'été-automne 1969) et, en quelques années, détruisit irrémédiablement les bases du régime industriel d'accumulation. Ses enquêtes révèlent ainsi l'inanité du discours réformiste dominant qui soutenait alors que la rationalisation irrésistible de l'appareil productif, l'intensification de la production, la gestion salariale planifiée qui garantissait l'écoulement d'une production dominée par les biens de consommation standardisés mais aussi les caractéristiques sociologiques du nouveau prolétariat (isolement des « aristocraties ouvrières » seules capables, pensait-on, de porter un message de contestation radicale du système), ne pouvaient qu'assurer l'intégration définitive de la classe ouvrière dans les circuits du capital social et, en particulier, valider la stratégie du Parti Communiste Italien qui, lors du fameux « tournant de Salerne » de 1944, entérina sa transformation en parti de masse, privilégiant, au lendemain de la chute du fascisme, la recherche d'un consensus national-populaire au détriment de la lutte des classes.

Plus encore, les « règles de méthodes » qui ressortent de ces enquêtes permettent de prendre la mesure de l'influence déterminante qu'elles ont exercé sur Tronti puis sur les travaux de Bologna et de Negri. La première de ces règles souligne la nécessité de récuser la perspective pseudo-objective de la sociologie industrielle condamnée, dans son souci de scientificité, d'épouser la perspective du capital et d'adopter le « point de vue » des ouvriers seul en mesure de dégager, à partir de l'expérience quotidienne de la force-travail, la logique interne, réelle et concrète du procès productif³ : c'est alors que les cycles de lutte pourront être pensés comme la face émergée d'une *subjectivation* collective continue, formée par l'auto-

¹ *Ibid.*, p. 124 : « Le "plan" n'est pas une donnée objective, aussi peu que ne le sont la structure de l'organisation productive ou le niveau technique du capital : il prend clairement la forme d'une cage flexible et articulée qui, sous une apparence de rationalité objective, tente d'enfermer en elle et la classe ouvrière et l'anarchie du moment productif. ». Cette citation illustre à elle seule l'influence d'Alquati sur la relecture opératoire des *Grundrisse*.

² Voir F. Berardi, *La nefasta utopia di potere operaio : lavoro, tecnica, movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*, trad. personnelle, Rome, Castelvecchi, 1998, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 124-125.

organisation informelle déployée par les ouvriers dans le cadre de l'organisation capitaliste de la production¹. Cette première règle méthodologique, qui fait écho à l'idée de « science ouvrière du capital », tend à faire apparaître le rapport de production comme le « cheval de Troie » de la classe ouvrière et à faire ainsi ressortir, une fois les « luttes explicites » ramenées aux luttes implicites et aux résistances continues de la force travail, l'autonomie « incompressible » de celle-ci. De cette première règle se déduit l'idée que la constitution en « classe » de la force de travail ne renvoie pas tant à un procès dialectique qu'à une subjectivation collective diffuse qui puise d'abord dans la conflictualité quotidienne et silencieuse entre le capital et la force de travail (anticipant ainsi sur la thèse fondamentale faisant précéder le rapport de production par le rapport de classe).

Le second moment de la méthode esquissée par Alquati (principe qui inspirera notamment la mise en perspective historique effectuée par Negri) insiste sur l'idée que chaque cycle de lutte laisse derrière lui une sorte de « résidu »², que chaque phase de lutte pose les bases du cycle suivant en consolidant à des niveaux d'organisation toujours plus élevés la puissance antagonique de la force-travail: les luttes explicites constitueraient donc non seulement un passage à la limite des luttes informelles mais également un véritable accélérateur capable, cycle après cycle, de porter à des niveaux sans cesse plus élevés la revendication d'autonomie portée par la force de travail. D'où la nécessité corrélative de penser les transformations techniques-matérielles comme les effets d'une recomposition des structures de commandement du capital, chaque recomposition du procès productif traduisant le projet de décomposer l'unité conquise par la force-travail³. Les restructurations n'obéissent pas aux

¹ Cette première règle pose les bases d'une nouvelle méthode d'enquête appelée « conricerca » ou enquête participative et consistant à conjuguer l'enquête de la recherche proprement dite et une implication active des chercheurs dans un processus de transformation réciproque entre chercheurs et sujets de la recherche. Cette méthode, initiée dès les premières enquêtes d'Alquati menées à Cremona avec Danilo Montaldi (antérieures aux articles de *Quaderni Rossi*) trouve dans les enquêtes conduites à Ivrea sa formulation aboutie ; voir aussi A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 47 : « L'origine de la reconquête du point de vue subjectif de la classe ouvrière renvoie à ce que qu'Alquati commença à appeler dans ces années la "conricerca". »

² Voir R. Alquati, « Composizione organica del capitale e forza lavoro alla Olivetti », *op. cit.*, p. 69 : « Les problèmes réels s'aggravent, le travail est toujours plus étranger à son objet (extranéité) et la classe ouvrière toujours plus exploitée ; cela n'a pas été découvert par les camarades d'Ivrea ; et de la même manière, pourtant, le caractère contradictoire du système, au lieu de devenir dysfonctionnel, se nourrit au contraire de ses propres contradictions parce qu'aucune contradiction, précisément, ne peut devenir, en raison de l'atomisation, un fait politique généralisable au-delà de l'usine. Cependant, il est non moins exact qu'il reste à la fin, au terme de chaque cycle, la perception globale du caractère contradictoire du système, un résidu politique important, qui désigne aujourd'hui l'aire conflictuelle susceptible d'atteindre de nouvelles dimensions et se transformer en lutte alternative consciente. »

³ Alquati analyse ainsi la multiplication des niveaux hiérarchiques dans l'usine comme moyen privilégié pour émietter, diviser et désarticuler l'unité acquise par les ouvriers lors du cycle de luttes antérieur : *ibid.*, p. 89 : « Ainsi, la multiplication des sous-fonctions et micro-fonctions n'exprime que la neutralisation réussie de la révolution prolétarienne (...). Ceci constitue une des hypothèses de fond de notre travail. » ; il en va également

impératifs de la rationalité instrumentale mais expriment la réaction du capital à l'autonomisation de la force de travail, sa capacité à mettre à profit les phases de luttes pour détruire les espaces d'autonomie conquis par la classe ouvrière et réaffirmer sa domination exclusive : en réinscrivant ainsi la critique de la rationalisation développée par Panzieri dans une perspective « autonomiste » annonciatrice de la redéfinition de la « *trennung* » à laquelle aboutira la critique plus fondamentale de la dialectique, les enquêtes d'Alquati peuvent ainsi apparaître comme l'une des causes déterminantes de la radicalisation, par Tronti, des intuitions décisives de Panzieri.

Il est certes exact qu'au concept de « composition » Alquati préfère celui de « recomposition »¹ qui, implicitement, présuppose encore une dimension spontanéiste et idéaliste : si, en effet, chaque cycle de luttes a pour effet de « recomposer » pleinement l'unité du groupe, alors les luttes explicites ne peuvent plus seulement être considérées comme la continuation d'un processus concret et continu d'accumulation subjective (nécessairement marqué par des mutations profondes entre les compositions de classe), mais expriment aussi, et surtout, une unité plus essentielle que seule la phase révolutionnaire, précisément porterait à la lumière (ambivalence que les deux thèses de Tronti sur la valeur ne dissipent pas). Si le spectre de la totalité n'est donc pas complètement évacué par Alquati², ses travaux n'en sont pas moins déterminants pour restituer la genèse de la méthode compositionniste, l'horizon dans lequel les cycles de luttes se trouvent ainsi repensés permettant d'échapper (malgré l'ambivalence terminologique relevée plus haut) à l'alternative stérile entre positivisme et spontanéisme et de montrer que le devenir-classe de la force-travail n'est ni un dépassement dialectique, ni un épiphénomène (un chaînon inséré dans un réseau de chaînes causales intégralement déterminées), mais qu'il enveloppe, d'abord, un processus irréductiblement historique, celui-là même qu'une critique ouvriériste du capital peut réfléchir. C'est en ce sens, aussi, que les thèses d'Alquati préfigurent la critique opéraïste de la dialectique qui, en faisant de l'*aufhebung* de la force de travail la forme spécifique de la violence exercée par le capital, pose chez Tronti et Negri les bases de la critique politique du concept de valeur (critique qui puise cependant aussi, et plus fondamentalement, à d'autres sources, au premier rang desquelles la *Logica* de della Volpe).

de même avec la rationalisation technologique et la spécialisation des tâches (voir « *Composizione del capitale e forza lavoro alla Olivetti* », *op. cit.*, p. 140) .

¹ Voir R. Alquati, « *Composizione del capitale e della forza lavoro alla Olivetti* », *op. cit.*, p. 159.

² Voir D. Palano, « *Il Bandolo della matassa. Forza lavoro, composizione di classe e capitale sociale: note sul metodo dell'inchiesta* », www.marxists.org, p. 5/20.

Le dernier aspect important à relever tient à la grande proximité entre les analyses d'Alquati et la critique du capitalisme menée, autour de Castoriadis et de Lefort, au sein de la revue *Socialisme ou Barbarie*. Elève de Danilo Montaldi¹ (collaborateur de la revue française), Alquati a été influencé notamment, par les enquêtes de Paul Romano (sur l'ouvrier américain), de Daniel Mothé (dans les usines de Boulogne-Billancourt)² mais aussi, plus généralement, par l'idée selon laquelle seul un retour méthodiquement construit à l'expérience prolétarienne (en rupture aussi bien avec la sociologie industrielle alors en plein essor qu'avec les conceptions objectiviste héritées de la pensée marxiste orthodoxe) peut poser les bases d'un projet critique rénové³. En effet, les principales contributions de *Socialisme ou Barbarie* mettent en avant l'idée que la praxis prolétarienne ne peut être déterminée qu'une fois saisie l'impossibilité de réduire le prolétariat aux déterminations caractérisant sa composition objective⁴ et, plus particulièrement (à la suite de la réorganisation taylorienne-fordiste), le caractère irréalisable du projet de réification intégrale de la force de travail visé par l'organisation toujours plus bureaucratisée de la production. Tout en jetant les bases de la réhabilitation opéraïste de Marx, la réflexion d'Alquati s'inspire donc des thématiques centrales de *Socialisme ou Barbarie*, sans pour autant que ce rapprochement permette de réconcilier la relecture castoriadienne de Marx à celle de l'opéraïsme. Opposé à l'approche « scientifique » de la force de travail léguée par Marx (inscrite dans la continuité de la représentation fétichisée des économistes classiques⁵) ainsi qu'à l'approche tout aussi

¹ Danilo Montaldi (1929-1975) chercha dès les années 50, à diffuser en Italie les idées développées en France par la revue *Socialisme ou Barbarie* avec laquelle il collabora : l'influence qu'il exerça notamment sur Alquati a contribué à donner jour à la *conricerca* ; voir sur ce point A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 47.

² Voir, D. Mothé, *Journal d'un ouvrier : 1956-1958*. Voir aussi P. Romano, « L'Ouvrier américain » dans *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, Paris, Acratie, 2007, p. 63-66.

³ Voir C. Lefort, « L'Expérience prolétarienne » dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard-Tel, 1971, p. 71-97.

⁴ Cette idée est centrale dans l'article de Lefort (« L'expérience prolétarienne ») : si la bourgeoisie, avant même de devenir classe dominante, a pu définir son être de classe à partir de sa situation économique objective (reflété dans le résultat objectif de son travail), le prolétariat exploité ne peut définir son être de classe à partir de quelque donnée objective que ce soit : alors que la bourgeoisie est en face du résultat de son travail, le prolétariat s'élève par son travail sans jamais que ce résultat ne le concerne, de sorte qu'il ne peut s'inscrire qu'en négatif sur l'image de la société d'exploitation. Ce n'est donc pas en étant traité comme une donnée (comme le fait l'approche léniniste, focalisée sur le rapport de force) ou en étendant ses attributions économiques mais en les niant radicalement pour instituer un nouvel ordre que le prolétariat peut développer son être de classe : ce n'est que son attitude révolutionnaire qui situe son attitude de classe. D'où la nécessité d'une approche spécifique qui permette d'en atteindre le développement subjectif.

⁵ Cette conception déterministe (et intenable) de la marchandise force de travail se manifeste notamment dans les développements consacrés par Marx au salaire et à la tendance mécanique qui, selon lui, ramènerait tendanciellement celui-ci vers sa valeur naturelle (postulat indispensable pour démontrer le caractère contradictoire de l'exploitation capitaliste) : voir C. Castoriadis, « Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution II*, *op. cit.*, p. 80. Voir aussi C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » dans *L'expérience du mouvement ouvrier II*, *op.cit.*, p.318 : « La catégorie de la réification trouvait chez Marx son prolongement naturel dans l'analyse de la force de travail comme

rationaliste de la production qui ramène la pensée marxiste au cœur de l'imaginaire capitaliste¹, Castoriadis entend repenser la praxis à partir de l'expérience prolétarienne, spécifiquement définie par les contradictions concrètes de l'organisation bureaucratique en tant que celles-ci, immédiatement traductibles (en dehors de toute hypostase) en luttes implicites et informelles, permettent de déduire la tendance concrète et immanente (mais nullement inéluctable) au renversement des rapports d'exploitations². Le passage des luttes implicites aux luttes explicites apparaît ainsi comme la conséquence ultime de la visée absurde consistant à rationaliser et à prédéterminer intégralement le procès productif en transformant la force de travail en pure force d'exécution, tendance qui ne peut que se renverser en son contraire, la planification intégrale des tâches ne pouvant s'accomplir qu'à la condition que les ouvriers trouvent, dès le niveau le plus informel, les moyens de se coordonner pour adapter voire inventer les moyens de réaliser, parfois en s'y opposant frontalement, des consignes abstraites et autrement irréalisables, de sorte qu'au lieu de retirer toute initiative à la force-travail, l'organisation productive bureaucratifiée produit d'elle-même l'auto-organisation autonome d'une force de travail « contrainte » de se réapproprier le plan de production³. Les potentialités de luttes liées à la rationalisation bureaucratique de la production n'ont donc rien à voir avec les contradictions hypostasiées du régime d'accumulation mises en avant par les marxistes (notamment parce que la tendance à l'annulation du taux de profit a été surmontée par la réorganisation fordiste-keynésienne du régime d'accumulation), pas plus qu'elles ne s'identifient avec la contradiction non moins abstraite que les critiques idéalistes de la réification font ressortir : c'est au contraire parce que

marchandise, au sens littéral et exhaustif du terme (...) L'ouvrier était vu comme un objet passif de l'économie et de la production capitaliste. Pour nous, cette abstraction est à moitié une mystification. La force de travail ne peut jamais devenir marchandise pure et simple (malgré les efforts du capitalisme). Il n'y a pas de valeur d'échange de la force de travail déterminée par des facteurs "objectifs", le niveau des salaires est essentiellement déterminé par des les luttes ouvrières formelles et informelles. »

¹ *Ibid.*, p. 319 : « Pour Marx, la production restera toujours "le royaume de la nécessité", et de là découle l'idée implicite du mouvement marxiste, que le socialisme est essentiellement le réarrangement des conséquences économiques et sociales d'une infrastructure technique à la fois neutre et inexorable. »

² Voir C. Castoriadis, « L'Histoire du mouvement ouvrier » dans *L'Expérience du mouvement ouvrier*, op. cit., p. 99 : « Le prolétariat détermine par son activité, explicite aussi bien qu'implicite, le contenu concret des rapports de production où il est engagé, autant et plus qu'il n'est déterminé par eux (...). Cette activité prend appui sur un ensemble de facteurs spécifiques, historiquement uniques, caractéristiques du capitalisme ; leur effet revient à ceci, que l'activité du prolétariat n'est pas acculée à un "tout ou rien", que le prolétariat *peut* se défendre contre l'exploitation parce qu'il peut, jour après jour, s'attaquer à des aspects "partiels" de l'organisation de la production, de l'entreprise et de la société capitaliste (...) Cette possibilité repose à son tour (...) sur le caractère *intrinsèquement* contradictoire de cette organisation, qui simultanément exige et exclut la participation active du travailleur à la gestion de son travail... »

³ Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme III », dans *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, op. cit., p. 74 : « La positivité de la classe ouvrière c'est qu'elle ne reste pas seulement déchirée par ces contradictions, mais qu'elle lutte constamment pour les dépasser et que, aux niveaux les plus différents, le contenu de cette lutte est l'organisation autonome des ouvriers, la gestion ouvrière de la production, finalement la réorganisation de la société. »

la force de travail ne peut être complètement réifiée que la possibilité d'une praxis explicite peut faire sens, dans le prolongement des luttes implicites des ouvriers et du « double bind » constitutif de l'organisation planifiée de la production¹ qui, tout à la fois, cherche à retirer toute initiative aux travailleurs sans cesser pour autant de solliciter leurs capacités d'adaptations. C'est donc en dégagant les conséquences concrètes, logiques et réelles à la fois, de la séparation extrême entre commandement et exécution qu'un projet d'autogestion de la force de travail peut apparaître comme l'expression ultime d'une tendance concrète interne au capitalisme bureaucratique. Ce n'est pas abstraitement, en référence à une essence générique que la réification est contradictoire : elle l'est immédiatement, dans le mouvement même de sa réalisation, et c'est à partir de celle-ci, de l'autonomisation de la force de travail qu'elle provoque, que peuvent être déterminés les contours de cette « utopie concrète » représentée par une organisation autogérée de la production et de la société (fruit ultime de la tendance à l'œuvre dans le procès productif). En soulignant l'identité entre travail et luttes (informelles) dans le cadre du procès productif rationalisé², les analyses de Castoriadis ont donc annoncé les travaux d'Alquati : si la planification a permis au capitalisme de surmonter les « contradictions » liées à la phase « anarchique-concurrentielle », trop vite assimilée par la pensée marxiste au fonctionnement indépassable du capitalisme³, la « rationalisation » bureaucratique de la production ouvre en revanche des perspectives concrètes d'émancipation, permettant ainsi de refonder le projet critique sur d'autres bases extérieures à la pensée marxiste incapable, y compris dans ses versions les plus historicistes, de saisir la contradiction déterminée de l'organisation productive et de comprendre, du fait de leur foi en la « mission civilisatrice » du capital, que, loin d'apparaître comme l'*aufhebung* cathartique d'une rationalisation intrinsèquement émancipatrice, une praxis révolutionnaire ne peut faire sens qu'en affrontant et en se constituant à partir de celle-ci. Paradoxalement, tout s'est donc passé comme si, à travers Alquati, la critique castoriadienne de Marx avait inspiré la méthode compositionniste fondée sur l'idée qu'une conception « scientifique », réaliste et non idéaliste, de la praxis ne peut voir le jour qu'à partir de Marx, le premier à avoir entrevu

¹ Une critique prolétarienne du capitalisme ne peut qu'établir une certaine forme de continuité entre le travail et les luttes informelles, entre les luttes informelles et les luttes explicites : voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme III », dans *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, op. cit., p. 75 : « On a d'habitude les yeux fixés sur les moments "historiques" de l'action du prolétariat-révolution ou grève générale (...). Mais ces actions et ces organisations ne peuvent être comprises que comme des moments d'un processus d'action et d'organisation permanent, qui trouve son origine dans les profondeurs de la vie quotidienne de l'entreprise et qui ne peut rester vivant et adéquat qu'à la condition d'y retourner constamment. »

² *Ibid.*, p. 75 : « Cette lutte implicite n'est que l'envers, pourrait-on dire, du *travail* quotidien du prolétariat. »

³ Voir C. Castoriadis, « Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution II*, op. cit. p. 59-70.

l'historicité irréductible de la valeur en rapportant l'essor des forces productives ainsi que ses déterminations principales (plus-value relative, grande industrie, etc.) aux tentatives répétées du capital pour contenir et éradiquer le procès autonome de socialisation qui se déploie au sein de ses articulations les plus fondamentales¹ : il n'est pas possible, à ce stade, de dégager les raisons de ce paradoxe qui ne sera levé qu'une fois examinés, à partir des problèmes posés par la méthode compositionniste et les deux thèses de Tronti sur la valeur, les présupposés ontologiques de celles-ci tels que les a formulés Negri (pour contester la thèse d'une « autonomie du politique » à laquelle s'est finalement rangé l'auteur d'*Ouvriers et capital*) : ce n'est qu'alors que la pensée de Castoriadis (dont la critique de Marx repose sur une critique de l'ontologie héritée) pourra être confrontée au projet opéraïste.

Pour l'heure, il suffit de remarquer que les thèses d'*Ouvriers et Capital* ont préfiguré la méthode compositionniste dans la mesure où elles ont effectué la synthèse entre Alquati et Panzieri, le premier ayant permis de donner toute sa portée à la critique *politique* de la technique décelée, par le second, dans le premier livre du *Capital* en les reliant (via les analyses sur la plus-value relative également développées dans le premier livre) aux luttes de la classe exploitée et, plus largement, à l'autonomie de la force-travail socialisée² : à partir d'Alquati, Tronti a pu élargir la perspective encore limitée de Panzieri et, réciproquement, généraliser les travaux empiriques d'Alquati pour les articuler, via Panzieri, aux analyses centrales du *Capital* sur la plus value-relative (analyses qui trouvent dans les *Grundrisse* leur signification fondatrice). Outre les thèses de della Volpe dont elles dégagent les implications ultimes pour fonder l'idée d'un renversement copernicien de la pensée de Marx, les intuitions décisives d'Alquati ont donc permis à Tronti, via Panzieri, de justifier l'idée que seule une histoire *interne* de la classe ouvrière (méthode compositionniste) peut donner consistance à

¹ Tel est le sens fondamental des *Grundrisse* que d'avoir associé à l'identification du nouveau sujet (au terme de la *Darstellung* reconduisant les déterminations objectives du capital au rapport d'opposition antagonique entre classes : la marchandise force de travail comme « nicht capital ») au « déplacement subversif » (*Neue Darstellung*), c'est-à-dire à la détermination concrète de ce même sujet dans et par une conception renouvelée de la tendance, illustrée à travers le concept « d'individu social » exposé dans le *fragment sur les machines* (tendance irréductible au déterminisme abstrait des économistes aussi bien qu'à toute *aufhebung* idéaliste) : voir A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie », *Futur Antérieur* 35-36 (1996), in <http://www.multitudes.net>, p. 5-6/11 ; voir aussi A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 251 : dans le *fragment sur les machines*, « la scission s'opère à l'intérieur du procès (...) Mais de l'intérieur du procès où elle était, la scission se déplace soudain à l'extérieur et prend la forme d'une subjectivité indépendante. »

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 43 : « La fameuse rupture à l'intérieur des *Quaderni Rossi*, dont on a tant parlé, se peut lire synthétiquement aujourd'hui comme une incompatibilité entre les deux figures de Panzieri et d'Alquati. » ; *ibid.*, p. 59 : « Parce que c'est là que se trouve la véritable différence, de culture, entre *Quaderni Rossi* et *classe operaia*. Dans la revue, le cerveau de la recherche était dans l'analyse la plus scientifique possible, du plan du capital. L'enquête participative dans l'usine en faisait partie. Dans le journal, le cœur de l'intervention était dans l'organisation des luttes ouvrières. L'analyse du rapport de production se replaçait à l'intérieur. »

cette relecture de Marx et surmonter ainsi les apories léguées par la pensée marxiste : c'est en revenant aux principales « découvertes » de Marx, au renversement ouvriériste des *Grundrisse* et à l'abstraction déterminée fondamentale qu'est la plus-value relative, qu'il est possible de fonder une critique praxéologique du capital.

I-1-3 Le concept-pivot de plus-value relative : des mouvements objectifs du capital aux mouvements de la classe ouvrière

En effet, si le régime de plus-value relative est né des premières luttes de la classe ouvrière, si celles-ci ont donc été à l'origine de la constitution du capital en totalité organisée (l'unité organique, spécifiquement capitaliste, entre production, distribution et consommation trouvant dans la plus-value relative sa détermination propre), alors il est également possible de rapporter, à travers les transformations successives du régime de plus-value relative, le mouvement d'englobement de la société sous le capital aux recompositions forcées du capital, c'est-à-dire aux principaux cycles de luttes historiques entre classes (les mutations de l'organisation productive affectant les rapports, nécessairement solidaires et déterminés, entre la sphère productive et les autres sphères de la distribution et de la consommation)¹. Alors que la critique de la dialectique conduit à redéfinir l'*aufhebung* capitaliste de la séparation entre travail vivant et travail mort comme un pur rapport de domination qui cherche à surmonter, sans jamais le réduire, l'antagonisme du rapport de classe (*Realopposition*), la redéfinition trontienne de la plus-value relative indique comment une critique ouvriériste de l'exploitation capitaliste, éclairée par la praxis de la force-travail, peut rendre intelligible le tout sans recourir ni aux schémas hypostasiés de la dialectique, ni au concept althussérien de tout complexe structuré (que celui-ci admette l'idée de contradictions ou qu'il consacre l'autonomie absolue des structures)². A la base de la méthode compositionniste se trouve

¹ C'est ainsi que Tronti réinterprète les deux premiers paragraphes de l'*Einleitung* de 1857 consacrés à l'exposé des rapports intérieurement différenciés entre production, distribution et consommation (définis par Marx comme les « éléments d'un tout », des « diversités au sein d'une unité ») ainsi que l'idée que la production domine fondamentalement les autres moments (« Mais la production s'embrace et se transcende elle-même dans la détermination contradictoire de la production ; elle transcende et embrasse les autres moments du procès (...), c'est elle qui détermine telle consommation, telle distribution, tel échange déterminé ; c'est elle qui détermine les rapports réciproques déterminés de tous ses différents moments ») : voir « L'Usine et la société », dans *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 51-52.

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 146 : « L'idée-force dans l'opéraïsme est que ce n'est qu'à partir d'un point de vue partial que l'on peut connaître le tout. Parce que la connaissance que le tout propose de lui-même est toujours fautive et idéologique. Elle conduit toujours à une fautive apparence. La seule vraie connaissance, et réaliste, est celle qu'une partie peut donner de la totalité. Parce qu'il ne s'agit pas d'une simple

l'idée que le concept de plus-value relative, chez Marx, ne figure pas seulement le point archimédien où la critique scientifique de l'économie politique classique se métamorphose en « science ouvrière du capital »¹ : il éclaire aussi, à partir de l'unilatéralité du point de vue ouvrier, la métamorphose du capital en rapport générique, les étapes successives du renversement historique de l'universel (la société) en particulier et du particulier (le capital) en universel, les compositions successives de la classe ouvrière étant le fil conducteur permettant d'en restituer l'intelligibilité². C'est en ce sens que la méthode compositionniste achève la critique dellavolpienne de la dialectique (c'est-à-dire de toutes les lectures idéologiques, abstraitement universalistes, de la conception marxienne du prolétariat) et du renversement idéaliste entre sujet et prédicat que le jeune Marx lui associait : les transformations successives du régime de plus-value relative ayant conditionné la subsomption de la société sous le capital, c'est donc à l'intégration dialectique, répressive et toujours plus féroce du travail vivant (réification, rationalisation) opposée par le capital aux luttes déclenchées par la classe ouvrière que doit être ramenée la nécessité du procès d'universalisation de celui-ci (ainsi transformé en « sujet » du champ social-historique) : « Le rapport social de production capitaliste considère la société comme un *moyen* et la production comme une *fin* ; le capitalisme est production pour la production. Le *caractère social* de la production n'a qu'une fonction de *médiation* en vue de l'appropriation privée. En ce sens, dans le capitalisme, le rapport social ne se trouve jamais plus *séparé* du rapport de production ; et ce dernier en vient à se confondre toujours davantage avec le *rapport social d'usine* qui acquiert de plus en plus un contenu directement *politique* »³. En faisant des recompositions du rapport d'exploitation et du régime de la plus-value relative, elles-mêmes provoquées par les luttes révolutionnaires de la classe ouvrière, le symptôme de la fuite en avant du capital et de sa domination toujours plus totalisante, la méthode compositionniste fixe ainsi, dans les termes les plus réalistes qui soient et en revenant au « moment machiavélien » entrevu par le jeune Marx⁴, le point de bascule à partir duquel comprendre le renversement sujet/prédicat que la *Critique* de 1843 reprochait à la dialectique hégélienne : si les transformations historiques des structures capitalistes, qui ont conduit à faire apparaître le capital comme une totalité s'élevant progressivement à la conscience de soi (l'Etat-plan keynésien figurant la forme aboutie de cette transformation du capital en « universel

connaissance. Ce n'est que d'un point de vue partial que l'on peut s'opposer au tout, organiser contre le tout une position alternative. »

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 155 et p. 172, p. 227 et p. 228.

² *Ibid.*, p. 58 : « la généralisation de la production s'exprime en une hypostase de la société. »

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 130 : « L'opéraïsme n'a jamais été matérialiste mais réaliste. »

concret »), ont été conditionnées par les compositions de classe successives, alors la praxis révolutionnaire de la force-travail (« la force de travail comme classe ouvrière »), déterminée dans sa dimension la plus historique (comme composition de classe chaque fois spécifique), doit être pensée comme le point focal où faire converger la critique politique de la dialectique et la critique de la valeur capitaliste.

C'est en ce sens que la redéfinition trontienne du concept de plus-value relative (première hypothèse) a joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la méthode compositionniste : en révélant l'ampleur du spectre historique que la perspective ouvriériste permet d'embrasser, elle invalide par avance les critiques réduisant l'opéraïsme à n'avoir été, à la faveur du cycle insurrectionnel des années soixante, qu'une généralisation hasardeuse des réflexions lacunaires et/ou empiriquement bornées d'Alquati et Panzieri et, plus fondamentalement, un forçage outrancièrement arbitraire de la pensée de Marx transformée en « excitant » idéologique au service des poussées insurrectionnelles de l'époque. Ramener les thèses de Tronti à Panzieri et Alquati dans le but de les réduire au seul contexte des luttes des années soixante, c'est occulter en effet l'aspect le plus déterminant de sa démarche, celui qui l'inscrit dans le projet plus fondamental de repenser « scientifiquement » la praxis hors des impasses de l'idéalisme et de l'idéologie, c'est-à-dire dans le prolongement d'une critique radicale de la dialectique (inspirée par della Volpe) qui ne soit synonyme ni de déconstruction pure et simple (Croce, Gentile), ni d'une hypostase des catégories (Althusser, Sartre), ni même d'une critique humaniste-abstraite (Colletti), interprétations tout aussi aporétiques les unes que les autres. En ce qu'il s'inscrit dans un contexte bien plus large (celui de l'histoire de la réception de la pensée de Marx en Italie), la portée du projet opéraïste, comme la première partie de notre exposé a cherché à le montrer, dépasse les limites propres aux interprétations de Marx proposées, au même moment, par della Volpe, Sartre, Althusser et, dans une certaine mesure aussi, par Castoriadis. De sorte que la méthode compositionniste ne saurait être assimilée à une lecture « idéologique » de Marx, à un témoignage rétrospectif, utile aux historiens, sur les espérances révolutionnaires soulevées dans les milieux de la gauche révolutionnaire italienne par les grandes grèves des décennies soixante et soixante-dix. Plus encore, la portée de la méthode compositionniste n'est pas non plus réductible à une conception exclusivement ouvriériste qui, avec le déclin de « l'ouvrier-masse » et la disparition concomitante des luttes d'usine, serait légitimement tombée dans l'oubli : la pensée de Negri, à cet égard, illustre très clairement que la méthode compositionniste enveloppe la référence à la classe ouvrière bien

plus qu'elle ne se confond avec elle¹, la thématique de l'« autovalorisation » et la concept d'ouvrier-social développés dans les années soixante-dix ayant amorcé, via l'identification de la critique marxiste de la valeur avec l'ontologie spinoziste de la *constitutio*, la détermination d'un horizon d'émancipation fondé sur l'autonomisation absolue de la force-travail². Loin d'avoir été le chant du cygne de l'approche compositionniste, le déclin de l'ouvrier-masse a été pensé, au contraire, comme l'expression d'une mutation radicale de la praxis, le passage des luttes d'usine centrées sur l'hégémonie de la classe ouvrière à l'affirmation directe, libertaire et transversale des singularités (autonomie des besoins, appropriation directe des valeurs d'usage) illustrant d'abord la crise irréversible du capital, non seulement incapable de rétablir les bases disciplinaires de la domination directe qu'il exerçait jusqu'alors dans l'usine mais, aussi, d'assurer l'intégration des valeurs d'usages, par l'équivalent général, dans l'ordre de la mesure abstraite (nous reviendrons plus en détail sur la mutation fondamentale liée à cette refonte post-opéraïste de la méthode compositionniste)³. C'est à partir de ce « saut » déterminant (interprété par Tronti comme le signe du déclin définitif du projet anticapitaliste, la méthode compositionniste ne faisant plus qu'enregistrer une évolution purement sociologique dépourvue de toute consistance politique⁴) que peut être déchiffrée, au-delà des caractéristiques spécifiques du cycle « autonomiste » des années soixante-dix puis de la

¹ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 130 : « Tout en reconnaissant son importance extrême, j'ai personnellement rompu, aujourd'hui, avec l'idéologie de l'opéraïsme. Il est bon de le souligner : l'opéraïsme est mort. Il est bon de le dire une fois pour toutes parce que, comme toujours, le mythe de ces grandes traditions politico-théoriques risque de finir par bloquer la poursuite de l'analyse. Les années soixante nous conviennent très bien ; ce furent des années de grande élaboration théorique mais les limites de celle-ci peuvent être repérées de façon tout aussi nette (...). En effet, derrière son attitude bigote, il y a une conception complètement mythique de la classe ouvrière. »

² Voir A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie », *art. cit.*, p. 10-11/11 : « de 1973 à 1978 (en particulier dans mes leçons sur "Marx au-delà de Marx") on a lu le fragment en tant qu'élément central de la dynamique d'interprétation des transformations du sujet de classe. Et donc : a) en tant que théorie du déplacement ontologique ; b) en tant que genèse de l'"ouvrier social" (...) L'intérêt se porta alors surtout vers la dimension ontologique du déplacement pour insister sur l'intensité de la force de la transformation historique. »

³ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 130 : « Le fait que l'on commence à comprendre que la sphère des besoins est expansive et créatrice, qu'elle passe au travers, et parvient à dominer, toutes les manifestations de la contre-culture (et toutes celles qu'elle est en mesure d'offrir, c'est-à-dire la sphère totale de la consommation bourgeoise, y compris dans ses expressions les plus mystifiées), cela à mon sens est un fait d'une importance extrême, y compris sur le plan théorique. Ce fait est théoriquement important parce qu'il signifie qu'aujourd'hui le rapport entre la vente de la force de travail et la détermination de la sphère des besoins liée à ce procès d'échange a volé en éclat (...) Cette expansivité des besoins est le fait fondamental. »

⁴ Avec le reflux des luttes ouvrières (réellement anticapitalistes), les années 70, pour Tronti, n'ont fait que propager les effets des luttes culturelles, intrinsèquement dépolitisées, issues notamment du mouvement étudiant, Loin de pouvoir être décrites comme une radicalisation de la crise politique du capital, elles n'ont fait que préparer la contre-révolution des années 80. Voir *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 74 : « Le poison de l'antipolitique commença à être inoculé dans les veines de la société par les mouvements de 68. La maturation de la société civile, la conquête des nouveaux droits, civils, syndicaux, politiques, provoquèrent un saut collectif de conscience, mais firent surtout du bien à la santé du capitalisme italien, dans sa longue quête de la modernité. C'est de là qu'est partie l'époque, encore ouverte aujourd'hui, de la reprivatisation du rapport social tout entier. »

nouvelle phase d'universalisation du capital, la crise épopéale de la valeur : loin d'absorber les effets du cycle de « l'ouvrier masse » et de « l'ouvrier-social », le nouveau procès, accéléré, de fuite en avant du capital n'a fait que porter à un point de non-retour la crise irréversible des fondements de la domination capitaliste, la restructuration des années soixante-dix et quatre-vingts n'ayant fait que libérer, en étendant la sphère productive à toutes les activités sociales, la puissance d'une force-travail intrinsèquement autonome et qui, tendanciellement assimilée aux puissances génériques du commun, consacre ainsi, au lieu de la refermer comme se fut le cas lors des précédentes phases de recomposition, la dualité absolue entre les deux composantes du rapport de production (c'est-à-dire l'extériorisation radicale du capital)¹. Les différentes définitions de l'approche compositionniste et, plus particulièrement, l'approfondissement dont elle a fait l'objet dans les travaux « post-opéraïstes » de Negri ont donc permis de relativiser la référence à la classe ouvrière pour mieux faire ressortir, à travers les présupposés ontologiques de la critique marxiste de la dialectique et de la valeur capitaliste, la crise irréversible du capital.

Il n'en demeure pas moins qu'en mettant en communication, à partir des luttes entre classes, les transformations de la sphère productive et celles du capital social, le concept de plus-value relative, tel que Tronti l'a redéfini à partir de sa relecture du *Capital*, figure la pierre angulaire de l'approche compositionniste puisqu'il permet de retrouver à partir du point de vue partiel de la classe ouvrière, sans la dialectique ni l'universalisme abstrait et mystificateur de l'idéologie (celle de la bourgeoisie mais aussi des interprétations idéalistes de Marx²), les déterminations conceptuelles les plus concrètes de cette totalité historiquement déterminée qu'est le capital : il permet donc de repenser l'unification capitaliste du champ social-historique non plus abstraitement, comme l'expression du renversement dialectique ancré dans la malédiction énigmatique des contre-finalités du pratico-inerte, ni à partir du concept

¹ Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post moderne » dans *Futur Antérieur* (1992), www.multitudes.net, p. 4/6 : « La loi de la valeur en tant que loi dialectique (loi de la mesure) a donc définitivement implosé - mais l'exploitation demeure. Il s'agit d'une exploitation d'autant plus féroce et absurde qu'en l'absence de la dialectique, la logique du capital n'est plus fonctionnelle au développement, n'est plus que pouvoir d'assurer sa propre reproduction. La fin de la dialectique montre clairement que la fonction capitaliste dans la production est purement parasitaire. »; voir aussi A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 180 : « A ce stade, on s'aperçoit que cette production biopolitique est d'une part *non mesurable*, puisqu'elle ne saurait être quantifiée en unités de temps fixées et, d'autre part, toujours en *excès* par rapport à la valeur que le capital est capable d'en extraire puisque ce dernier ne peut jamais capturer la vie dans son ensemble. »

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 89-90: « La "classe générale", émancipatrice d'elle-même uniquement pour émanciper l'humanité tout entière, était un véritable appareil idéologique (...). Qu'elle soit portée (la mission émancipatrice attribuée au prolétariat) aujourd'hui par le pacifisme, au culte de l'intérêt général comme intérêt mondial, prouve bien à quel point cette idéologie a la vie dure. Elle existe toujours depuis qu'existe la société divisée en classe, et elle sert à masquer cette réalité. L'universalisme est la vision bourgeoise classique du monde et de l'homme. »

réifiant de « tout structuré à dominante » mais, au contraire, sous la forme d'une dynamique intelligible faisant apparaître l'altération historique des structures du capital comme l'envers d'une puissance collective d'où ressort toujours plus nettement l'autonomie constituante de la force-travail : c'est à partir de la méthode compositionniste que la critique politique esquissée dans les *Grundrisse* et appliquée dans le premier livre du *Capital*, que la troisième des thèses sur Feuerbach prend tout son sens et, plus encore, que les présupposés ontologiques de celle-ci (entrevus par della Volpe) peuvent être dégagés.

Il convient donc d'examiner comment s'est concrétisée l'idée déterminante selon laquelle les transformations successives du régime d'accumulation, de l'organisation productive jusqu'à la forme-Etat (le régime de plus-value relative servant d'interface entre les différentes structures) doivent être pensées, fondamentalement et à chaque fois, comme le résultat d'un processus politique de « destruction créatrice » faisant apparaître l'essor apparemment irrésistible des « forces productives » et de la rationalité instrumentale comme l'ombre portée des mutations de la praxis de la force-travail. C'est aussi en précisant le sens de ce « renversement » que pourra être expliquée la raison pour laquelle la constitution de cette « histoire politique du capital » n'a pas donné jour à un cadre analytique unifié mais à deux interprétations irréconciliables, et que l'équivoque fondamentale des deux thèses de Tronti sur la valeur pourra être éclairée (équivoque que l'approfondissement, par Negri, des présupposés ontologiques du « renversement copernicien » a cherché à résoudre).

I-1-4 La lutte de classes, fil rouge de l'histoire du capitalisme

I-1-4-1 L'étude de S. Bologna sur le mouvement des conseils

La première étape importante dans la constitution de la nouvelle méthode renvoie au travail historiographique de Sergio Bologna exposé dans un article intitulé « composition de classe et théorie du parti aux origines du mouvement conseilliste »¹ dans lequel il montre que, dans l'Allemagne du début du XX^{ème} siècle, l'hégémonie, au sein du mouvement ouvrier, de l'idéologie conseilliste (caractérisée par l'autogestion collective de la production, c'est-à-dire par l'idéal d'un capitalisme sans capitalistes) s'explique par la composition matérielle et

¹ Sergio Bologna, « Composizione di classe e teoria del partito alle origine del movimento consiliare » dans *Operaio e Stato : lotte operaie e riforme dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, ouvrage collectif, trad. personnelle, Milan, Feltrinelli, 1975, p. 13-46.

technique particulière de la force de travail d'alors¹, encore épargnée par la concentration, la déqualification généralisée et le haut degré d'interchangeabilité ou de mobilité de la force de travail² que la réorganisation « scientifique » de la production engendrera quelques années plus tard (à la différence, notamment, des Etats-Unis, gagnés dès le début des années 1910 par la « rationalisation » taylorienne de la production, en raison, notamment, de l'essor précoce de l'industrie automobile³). Cette composition objective, marquée par l'hégémonie de l'ouvrier professionnel, distingue ainsi au sein de la classe ouvrière une « aristocratie ouvrière » concentrée dans les industries de pointe (notamment dans l'industrie mécanique et métallurgique, particulièrement développées en Allemagne) et jouissant de conditions matérielles privilégiées, notamment caractérisées par une autonomie relativement grande dans le procès productif, les compétences et les savoir-faire spécifiques lui permettant d'exercer une emprise sur le cours du procès productif mais aussi d'imposer au capitaliste des exigences salariales plus élevées⁴. Avant d'être balayée par la rationalisation taylorienne puis par la standardisation fordiste⁵, l'organisation productive associée à la figure de l'ouvrier-

¹ Voir S. Bologna, « Composizione di classe e teoria del partito alle origine del movimento consiliare », *op. cit.* p. 15 : « ... le mouvement des conseils a acquis ses caractéristiques les plus révolutionnaires là où prédominait au sein de la force-travail l'ouvrier d'industrie hautement qualifié (...). L'ouvrier des industries mécaniques hautement qualifiées (...) qui travaillait avec précision le métal, connaissait au plus haut point son outil de travail (manuel ou mécanique), qui collaborait avec le technicien et l'ingénieur sur les transformations du procès de travail, figurait la position matérielle la plus à même d'accueillir un projet politique tels que celui des conseils ouvriers c'est-à-dire d'autogestion de la production. »

² *Ibid.*, p. 13-14 : « Avant la première guerre mondiale, l'industrie mécanique allemande n'avait pas encore atteint un degré de concentration et de rationalisation similaire à celui du secteur de l'électricité, des mines ou de la sidérurgie. Elle était formée, tout au plus, d'entreprises de taille moyenne - qui employaient entre 1000 et 5000 salariés (...) Elle était alors le plus récente des secteurs industriels (...). La spécialisation n'était pas encore poussée (...). Dans ce secteur d'activité, la force-travail était particulièrement qualifiée, l'embauche de techniciens qualifiés et spécialisés massive, les dépenses consacrées à la recherche et à l'expérimentation plus élevées qu'ailleurs, l'organisation commerciale était très dynamique. Les salaires par conséquent, étaient également plus élevés : Bosch fut la première entreprise allemande à introduire en 1906 la journée de 8 heures et, en 1910, à faire du samedi un jour férié. C'est au cours de cette période que se développèrent, en Allemagne, des secteurs tels que la mécanique fine, la mécanique de précision, l'optique, l'électromécanique. »

³ *Ibid.*, p. 14 « L'industrie automobile n'avait pas encore acquis l'importance qui sera plus tard la sienne (ce n'est qu'en 1924 qu'elle se amorcera son développement avec Opel alors qu'aux Etats-Unis, celui-ci s'était déjà enclenché dès 1910-1912).

⁴ *Ibid.*, p. 24 : « En revenant à la composition à la structure de la force-travail, il convient de souligner un important élément commun entre les mineurs de la Ruhr et les ouvriers qualifiés des grande usines mécanisées, élément qui explique le développement limité de la composition organique du capital et du procès d'innovation nécessaire au développement capitaliste (...). Si la production minière était difficilement mécanisable (de sorte que les patrons ne pouvaient se séparer de leurs ouvriers), les patrons de l'industrie mécanique comprenaient qu'ils avaient intérêt à conserver leurs ouvriers qualifiés et, ainsi, ne voulaient pas se séparer de leur main d'œuvre (...). Aussi bien les barons autoritaires et arrogants du secteur sidérurgique que les patrons éclairés et paternalistes du secteur mécanique ne pouvaient projeter une autre politique sur la force-travail que celle qu'ils appliquaient alors. En d'autres termes, le développement simultané de ces deux secteurs introduisait des éléments de rigidité très élevés. » : voir S. Bologna, *art. cit.*, p. 26.

⁵ La structure productive spécifique de ces secteurs ne permettant pas l'application de l'organisation taylorienne et fordiste, c'est la solution national-socialiste qui, pour les capitalistes allemands, constitua la seule alternative possible à la poussée révolutionnaire des conseils, contrairement aux Etats-Unis où le capital parvint à réprimer au niveau de l'infrastructure productive (via l'organisation scientifique du travail, permettant aussi d'absorber les

professionnel a donc constitué le berceau de l'idéologie conseilliste et de son hégémonie lors du cycle révolutionnaire de 1919-1920 (notamment en Allemagne mais aussi dans l'Italie du nord industrialisée). D'où l'idée centrale d'une articulation entre, d'une part, les caractéristiques matérielles, sociales, techniques de l'organisation productive (« composition objective de classe ») et, d'autre part, l'idéologie révolutionnaire ainsi que les formes organisationnelles du prolétariat en lutte (« composition politique de classe ») : ce n'est en effet que lorsque le travail intellectuel de conception ne s'est pas complètement distingué du travail manuel d'exécution¹, que l'organisation du procès productif ne s'est pas autonomisée de la force de travail (hétéro-gestion) et que la force de travail n'a pas été massifiée (comme dans la parcellisation taylorienne), qu'un projet révolutionnaire basé sur la réappropriation collective des moyens de production peut apparaître comme l'utopie concrète susceptible de faire aboutir la tendance inscrite dans l'organisation productive existante.

Le second aspect déterminant du travail de Bologna réside dans le rapport établi, au sein de la composition politique, entre l'idéologie des conseils (inscrite dans une forme matérielle-technique spécifique de production) et la conception de l'organisation révolutionnaire qui lui a été associée : à l'image de l'idéologie conseilliste, la conception luxemburgiste du parti révolutionnaire comme instance organiquement reliée à l'insurrection spontanée des masses (théorie de l'« organisation-procès » où le parti se trouve devancé par les masses) ne pouvait que dériver, également, de la composition objective de classe alors dominante. En s'opposant au « centralisme démocratique », en faisant valoir que l'organisation révolutionnaire est l'effet immanent de la praxis révolutionnaire des masses, qu'elle n'est que l'expression ultime (et non séparée) de la conscience révolutionnaire engendrée par la généralisation des luttes, les thèses de Rosa Luxembourg apparaissent, en effet, comme le complément de l'idéologie révolutionnaire portée par l'ouvrier professionnel² : ce n'est que dans le cadre d'un procès productif composé d'une force-travail en grande partie autonome qu'une conception du parti

afflux considérables de main d'œuvre immigrée) le grand cycle de luttes du début du siècle (qui, déclenché en 1901 par la grève générale des mineurs de Rocky Mountains, connut son acmé à Chicago, en 1905).

¹ Bologna souligne ainsi que l'adhésion massive des techniciens au mouvement conseilliste a constitué la seconde caractéristique fondamentale du cycle révolutionnaire de 1918-1919 : voir S. Bologna, *ibid.*, p. 16 : « L'autre caractéristique du mouvement allemand, directement liée à la première, est l'adhésion quasi totale des techniciens. Ici aussi, la composition matérielle de la force-travail au sein de l'industrie mécanique a conduit à un choix politique précis. Techniciens et ingénieurs n'étaient pas encore les fonctionnaires de l'organisation scientifique de l'exploitation, parce que le taylorisme ne s'est diffusé en Allemagne qu'après la seconde guerre mondiale. »

² La conception luxemburgiste de « l'organisation-procès » vise ainsi à dépasser l'opposition ruineuse entre l'anarcho-syndicalisme (auquel elle oppose la nécessité d'une organisation pour accomplir la poussée révolutionnaire des masses) et le réformisme de Bernstein (en soutenant que l'action du parti ne doit nullement avoir pour fin le rapport salaire/profit mais l'existence même des rapports d'exploitations) : voir S. Bologna, *art. cit.*, p. 30-31.

comme effet immanent de l'auto-organisation spontanée des masses pouvait surgir. D'où la conclusion importante selon laquelle, à l'aune des transformations historiques, matérielles et techniques, des compositions de classe, l'examen des conceptions relatives à l'organisation révolutionnaire et aux rapports entre classe et parti n'a de sens qu'à la condition de les penser à partir du rapport concret entre compositions objectives et politiques : ainsi, dans ce cas précis, c'est parce que la composition objective, alors hégémonique, de l'ouvrier-professionnel rendait le projet conseilliste cohérent que la conception luxemburgiste du parti comme effet immanent du procès révolutionnaire (et non comme force de commandement séparée, dialectiquement identifiée à un prolétariat isolé et déqualifié) ne pouvait que s'imposer¹. En effet, l'organisation du parti bolchévique conçue, par Lénine, comme un appareil de direction séparé de la praxis insurrectionnelle des masses et régi, en son sein, par une discipline strictement organisée (division des fonctions, etc.), ne pouvait être associée ni à la composition objective de la classe ouvrière allemande de 1919, ni à son idéologie spécifique mais à une composition caractérisée d'une part par l'isolement objectif de la classe ouvrière (en raison de l'industrialisation récente de la Russie) mais aussi, d'autre part, par la radicalité des luttes et leur degré très avancé de maturité (renversement du tsarisme, etc.)². D'où l'inutilité des controverses auxquelles ne peut manquer d'aboutir toute confrontation abstraite entre les conceptions qui se revendiquent de Lénine et de Luxembourg, chacune d'entre elles renvoyant à des compositions objectives irréductibles et, dans la praxis spontanée des masses, à des degrés de radicalité distincts³. Ainsi, bien que les Révolutions de 1905 et 1917 aient reposé sur une composition objective relativement similaire à celle de l'Allemagne des conseils (en ce qu'elles étaient toutes les deux antérieures à la rationalisation fordiste-taylorienne) et même si les compositions politiques de classes respectives peuvent être en partie rapprochées (les soviets, les comités d'usines et de quartiers, ayant constitué la base réelle et effective d'un gouvernement autonome de la classe ouvrière), elles ne se distinguent pas moins, tant au niveau de la composition objective (en raison de l'industrialisation récente de la Russie ainsi que de la persistance de nombreuses classes précapitalistes et de structures

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 35 : «... nous n'avons pas encore souligné un autre élément qui est peut être la clef de voûte de la conception léniniste : la distinction entre les conceptions de Rosa et de Lénine renvoie simplement à différents *stades historiques de la lutte de classes* et donc à différents niveaux de développement de la spontanéité révolutionnaire. Il ne s'agit pas de nier la fonction des minorités agissantes pour privilégier celle des cadres professionnels, mais de concevoir toutes les deux comme des expressions du niveau de développement atteint par le mouvement. Le premier plus en retard relativement au premier. »

³ *Ibid.*, p. 35 : « Il ne s'agit pas, ainsi, de préférer une forme d'organisation à une autre, il s'agit de juger exactement quel est le niveau effectivement atteint par les luttes, à quel niveau de développement du parti l'on se trouve. »

issues de la féodalité, le prolétariat russe ne constituait encore qu'une avant-garde bien plus isolée que ne l'était alors le prolétariat allemand) qu'au niveau politique le plus spontané, le prolétariat russe ayant affirmé une puissance révolutionnaire significativement supérieure à celle des conseils allemands (en février 1917, le régime autocratique fut balayé en cinq jours). C'est l'isolement objectif de la classe ouvrière russe mais aussi la radicalité prolétarienne des séquences révolutionnaires russes qui ont donc *nécessairement* imposé l'organisation centralisée conçue par Lénine afin d'assurer la prééminence de l'intérêt de la classe ouvrière pour faire triompher le mouvement insurrectionnel (contre, d'une part, le réformisme des menchéviks qui, en assimilant les séquences révolutionnaires de 1905 et 1917 aux révolutions du XVIIIème siècle, ignoraient qu'en raison de leur dimension prolétarienne, celles-ci ne rendaient plus possible une quelconque transition bourgeoise mais aussi, d'autre part, contre les variantes de populismes qui diluaient le prolétariat, avant-garde effective du procès révolutionnaire, dans une « volonté du peuple » aussi informe qu'indéterminée) : ce n'est nullement parce qu'il rejetait l'idée que les masses puissent dépasser le stade « trade-unioniste » des luttes économique-corporatives (Lénine a explicitement reconnu le caractère révolutionnaire du mouvement initié par les masses), mais au contraire parce qu'il avait saisi, dans la conjoncture déterminée de ces années, la radicalité du procès en cours que Lénine écrivit que la spontanéité (effectivement révolutionnaire) des masses devait être considérée comme le niveau le plus bas des luttes (et non comme le plus élevé)¹. C'est pourquoi la « dictature du prolétariat », seule en mesure, dans la conjoncture d'alors, de permettre à une classe ouvrière objectivement isolée de subordonner les autres intérêts de classes et d'assurer jusqu'à son terme la direction du processus réellement révolutionnaire initiée par elle ne pouvait être transposée à l'Allemagne des conseils où l'avant-garde prolétarienne pouvait concevoir la conquête de l'hégémonie dans la continuité directe du procès révolutionnaire (et faire ainsi de l'organisation révolutionnaire un effet immanent de ce procès, subordonné à celui-ci)².

¹ *Ibid.*, p. 33 ; voir aussi A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, *op. cit.*, p. 35-36 : « Il est clair que Lénine considère ces premières formes initiales de mouvement spontanés et de luttes économiques non seulement comme des détonateurs mais aussi - et surtout - comme l'élément indispensable au procès d'organisation social-démocratique. La forme même du soviét est directement attribuée à la spontanéité (...) Il ne s'agit pas d'un matériau manipulable à volonté mais bien au contraire de structures déjà formées sur le plan organisationnel dans un but révolutionnaire déterminé, pour l'organisation des masses et aussi pour initier l'organisation du parti. C'est pourquoi, même lorsque Lénine s'opposera avec la plus grande virulence au spontanéisme ouvriériste (...) il n'oubliera jamais que le refus de la spontanéité n'est pas la négation de la spontanéité. Au contraire : le refus de la soumission à la spontanéité naît, s'affirme et se consolide quand la spontanéité atteint son maximum. Le saut par-delà la spontanéité s'effectue à travers la spontanéité. »

² A cela s'ajoute la spécificité des rapports de forces au sein de social-démocratie allemande : voir S. Bologna, *art. cit.* p. 36 : « Bien que fortement marquée par l'expérience russo-polonaise, le problème qui se posait à elle

I-1-3-2 Les Révolutions russes de 1905 et 1917 à la lumière de la méthode compositionniste.

L'étude historiographique de Bologna pose ainsi un premier jalon important en ce qu'elle dégage, en fixant le sens des concepts de « composition objective » et de « composition politique », l'une des articulations centrales de la méthode compositionniste permettant de « défétichiser » les conceptions léguées par le mouvement ouvrier et d'inscrire (du moins en première approximation) la compréhension des luttes de classe dans une historicité inassimilable à celle réfléchie par les philosophies idéalistes de la praxis¹. Elle fait également ressortir, par contraste, la particularité des luttes des années soixante en montrant que les compositions politiques antérieures, même réactualisées, ne peuvent être superposées à la praxis de l'ouvrier-masse, non seulement caractérisée par une stratégie révolutionnaire nouvelle (s'attaquer au cœur du régime keynésien de plus-value relative en transformant le salaire en instrument de lutte politique et aux fondements disciplinaires de l'organisation taylorienne et fordiste de la production), mais aussi, par une composition objective radicalement différente, les « aristocraties ouvrières » à l'avant-garde du projet conseilliste ayant été définitivement éradiquées par la réorganisation taylorienne et fordiste de la production qui, en substituant à l'ouvrier-professionnel l'ouvrier spécialisé et déqualifié, poussa à sa limite le rapport d'extranéité du travailleur au procès productif. En visant la destruction des articulations les plus névralgiques de la planification du procès d'accumulation et en s'attaquant, pour la première fois, au cœur du système productif rationalisé, la composition de l'ouvrier-masse ne pouvait donc plus reprendre à son compte l'idéologie conseilliste, *devenue* utopique, d'un « capitalisme sans capitalistes », ni la forme d'organisation associée à celle-ci, qu'elle soit pensée dans sa variante luxemburgiste (l'avant-garde massifiée n'est plus composée d'ouvriers professionnels mais d'une classe ouvrière radicalement déqualifiée) ou léniniste (le cycle insurrectionnel des années soixante renvoyant à une avant-garde non plus isolée mais massifiée)².

(Rosa) était celui de créer une fraction révolutionnaire au sein d'un parti de cadre disposant d'une base de masse et d'amples possibilités de mouvement (le SPD). Rosa se rendait compte qu'il était impossible de prendre la direction des luttes ouvrières et de rejeter les politiques opportunistes du SPD à partir d'une formation de type minoritaire, sur la base d'une action partidaire et sans renverser le rapport classe/syndicat. Elle se rendait compte qu'un tel objectif, au sein d'une société conflictuelle comme l'était l'Allemagne wilhelmienne, n'était pas réalisable à partir des instruments léninistes. »

¹ *Ibid.*, p. 36.

² Voir A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, op. cit., p. 53 : la poussée révolutionnaire actuelle de l'ouvrier-masse des années 60 s'inscrit dans une société directement dominée, en son entier, par le capital (subsomption réelle et non plus formelle comme c'était le cas dans la Russie encore précapitaliste de Lénine) : «Voilà pourquoi l'un des présupposés fondamentaux de la pensée de Lénine ne peut plus, aujourd'hui, être admis. Le passage de la

Néanmoins, si elles précisent les contours de « l'histoire interne de la classe ouvrière » annoncée par Tronti, les thèses de Bologna n'en réintroduisent pas moins le risque d'une nouvelle fétichisation des catégories, fondée sur l'idée d'une détermination causale et quasi-mécanique entre composition objective et composition politique, comme si les idéologies révolutionnaires et les formes politiques d'organisation du mouvement ouvrier étaient d'abord les reflets de l'organisation productive, des formes de la coopération entre travailleurs ou du rapport entre force de travail et technique. La portée du travail de Bologna excède en effet le cadre d'une simple étude historiographique en ce qu'il tente aussi de dégager la logique immanente de la dynamique historique étudiée : or, en faisant découler, presque mécaniquement, la composition politique de la composition objective de classe, il ne relativise les conceptions dogmatiques de l'organisation révolutionnaire et du rapport masse-parti léguées par l'histoire du mouvement ouvrier que pour faire prévaloir un système non moins rigide de déterminations, une variante de la « théorie-reflet » non plus appliquée à l'articulation entre rapport de production et superstructures idéologiques ou politiques mais au rapport entre composition objective et composition politique, tel qu'il se noue au sein de la force-travail¹. D'où le caractère à la fois trop abstrait et trop concret du cadre analytique proposé par Bologna : trop abstrait car, en dépit de la précision de ses analyses historiques, son étude n'aboutit en définitive qu'à une représentation excessivement stylisée de l'articulation entre composition objective et composition politique ; trop concret dans la

particularité à la généralité, de la lutte économique à la lutte politique (et nous avons vu les implications importantes d'un tel passage) n'a plus la signification que lui attribuait Lénine. Il est certes exact que Lénine reconnaissait que, dans le passage de la lutte économique à la lutte politique, la première pouvait (jusqu'à un certain point) assumer la fonction de la seconde ; mais le problème est tout autre : le problème est que, pour Lénine, au-delà d'une certaine limite, la lutte politique n'est plus économique et que de toute manière, en général, la lutte politique n'est jamais seulement une lutte économique. Aujourd'hui, en revanche, dans le contexte actuel, lutte économique et lutte politique s'identifient jusqu'à se confondre... »

¹ Cette approche s'expose ainsi à la critique adressée par Sartre aux marxistes, trop souvent enclins à faire de la praxis le résultat d'une « exigence » préfabriquée et inscrite dans la réalité matérielle de l'organisation productive et, en dernière instance, de reconduire le projet critique à l'unité contradictoire de ce que Sartre nomme la « Valeur » (voir la note importante développée dans la *Critique de la Raison dialectique*, op. cit. p. 355-358). Sartre prend précisément pour illustration l'idéologie humaniste défendue par l'ouvrier professionnel, pensée comme une émanation de la transformation induite, dans le procès productif, par l'introduction de la machine universelle : voir *Critique de la Raison dialectique*, op. cit., p. 349 : « Ainsi, la machine universelle impose la différenciation aux travailleurs comme une loi des choses ; mais dans le même temps et par le processus que nous avons décrit à propos de l'or espagnol, elle devient sa propre idée (...) par la qualification qu'elle réclame, elle engendre dans les mains, dans le corps de celui qui la manie un humanisme du travail. » ; *ibid.*, p. 353 : « En décidant de ce qu'ils étaient, la machine décida de ce qu'ils pouvaient : elle leur ôta jusqu'à la possibilité d'imaginer une autre forme de lutte, en même temps qu'elle donnait à leur affirmation d'eux-mêmes, c'est-à-dire à la réintériorisation éthico-pratique de ses exigences (...) la forme de la seule lutte efficace qui fût possible dans ces circonstances contre ce patronat. L'Être ici, c'est en somme le Futur préfabriqué comme détermination négative de la temporalisation. Ou, si l'on préfère, il apparaît dans l'action (...) comme sa contradiction figée et insaisissable, comme une impossibilité d'aller plus loin (...) comme un mur d'airain dans la translucidité. » ; d'où l'incapacité de l'anarcho-syndicalisme à se dépasser lui-même (*ibid.*, p.351).

mesure où il ne peut, en raison du caractère historiographique de son étude, accéder à la compréhension plus fondamentale de la praxis à laquelle invite pourtant le projet de restituer « l'histoire *interne* de la classe ouvrière »¹. Ce blocage tient fondamentalement à ce que les principales conséquences tirées par Bologna de son enquête perdent de vue l'un des enseignements principaux des travaux d'Alquati qui, en décrivant la subjectivation révolutionnaire de la force-travail comme le passage à la limite d'un procès puisant aux luttes informelles, aux résistances quotidiennes constitutives de « l'expérience prolétarienne », mettent en relief l'« autonomie » de la force-travail et l'idée que la socialisation antagonique de la force travail n'est pas l'effet mécanique de l'organisation objective et technique de la production, mais un processus interne à la force-travail (de coopération informelle, etc.), relativement indépendant de celle-ci². C'est pourquoi, dans cette perspective, les compositions objectives de classe doivent être considérées à partir des restructurations imposées au capital par la classe ouvrière plutôt que comme la cause, le point de départ d'où comprendre les formes déterminées de la praxis de classe. Le rapport abstrait, posé par Bologna, entre composition objective et composition politique ne suffit donc pas à restituer la dynamique immanente d'une praxis qui, bien que conditionnée objectivement par l'organisation productive, ne saurait être aplatée sur les seules caractéristiques de la composition objective de la force de travail.

I-I-3-2 Les révolutions russes de 1905 et 1917 à la lumière de la méthode compositionniste

C'est ce risque de fétichisation que conjurent les articles consacrés par Negri, dans les années soixante et au début des années soixante-dix, à la méthode compositionniste. En distinguant les différentes compositions de classe qui, à partir de 1848, ont déterminé les principales transformations du régime capitaliste d'accumulation, la contribution de Negri se signale

¹ Voir D. Palano, « Il Bandolo della matassa. Forza lavoro, composizione di classe e capitale sociale : note sul metodo dell'inchiesta », *art. cit.* p. 9/24.

² Alors que la seconde thèse de Tronti sur la valeur (examinée au début de notre troisième partie) tend à recouvrir la dialectique concrète et matérielle esquissée par les enquêtes d'Alquati pour lui superposer une nouvelle conception idéologique de la classe ouvrière (que la première thèse, dans le prolongement direct des travaux d'Alquati, récuse fermement), l'approche de Bologna tend à instaurer un rapport quasi-déterministe : au même titre que chez Marx, la composition organique du capital établissait un lien direct entre composition technique et composition de valeur, le concept de composition de classe (calqué en quelque sorte sur celui de composition organique) établit un lien direct et quasi mécanique entre composition technique et composition politique de classe. Voir D. Palano, « Il Bandolo della matassa », *art. cit.* p. 9/24.

d'abord par l'élargissement de perspective qu'apporte sa réflexion¹ : ses articles dégagent ainsi la continuité de fond unissant, à travers les réorganisations successives de l'organisation productive et du « capitaliste collectif » et à travers les mutations profondes et des particularités propres à chaque cycle de lutte, les différentes compositions politiques de classe, permettant ainsi de concrétiser le projet trontien d'une « histoire politique du capital ». En généralisant la perspective de Bologna (sans répudier d'ailleurs les aspects les plus pertinents de ses analyses sur l'idéologie conseilliste), ces articles la réinscrivent aussi dans un horizon radicalement historicisé où ressortent l'hétérogénéité des compositions de classe et les « sauts » chaque fois accomplis par la classe ouvrière², que les réorganisations successives du rapport d'exploitation et des normes capitalistes de consommation sont certes parvenues, progressivement, à absorber dans le circuit de la valeur mais sans résoudre cependant, face à la puissance toujours déterritorialisante de la puissance de travail, la crise toujours plus profonde des fondements de la domination capitaliste (les luttes de l'« ouvrier-masse » constituant à cet égard le tournant décisif en faisant franchir à la crise de la domination capitaliste un point de non-retour).

L'inflexion que marque l'approche de Negri se traduit ainsi dans l'idée qu'à chaque composition objective de classe peut être associé un degré déterminé de « rigidité », d'autonomie intrinsèque de la variable force de travail (autonomie des formes de coopérations ouvrières avant la standardisation fordiste et l'absorption totale de la valeur d'usage dans le circuit monétaire, luttes salariales contre la planification keynésienne, rejet du travail, sabotage dans le cadre de l'usine rationalisée, etc.) : sans être indéterminées, les compositions politiques successives n'apparaissent pas moins comme autant de créations social-historiques spécifiques de sorte que, loin de présenter les compositions politiques comme le dépassement mécaniquement prédéterminé des compositions objectives, Negri fait plutôt apparaître celles-ci comme la « praxis renversée » des cycles de luttes antérieurs (eux-mêmes centrés sur les

¹ Voir A. Negri, article « Mouvement ouvrier » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 228-234 ainsi que « Partito operaio contro il lavoro », dans *op. cit.*, p. 143-148.

² C'est ainsi que Negri réinterprète, en la précisant, la seconde hypothèse de relecture de Tronti (sur la coupure de 1848) : voir l'article « Marxisme » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 218-219 : « L'expérience de l'émergence autonome de la classe ouvrière à Paris, en juin 1848, a constitué le tournant décisif de la pensée de Marx. La critique de jeunesse de l'aliénation, menée dans les termes les plus rigoureux qui soient, restait pourtant profondément marquée, encore, par les présupposés humanistes et métaphysiques de la tradition hégélienne (...). Tous les thèmes théoriques des écrits d'avant 1848 se trouvent radicalement renouvelés par l'expérience de la *lutte des classes*. C'est à l'autonomie d'action de la classe ouvrière que se trouve désormais rapportés aussi bien le développement capitaliste que celui de la révolution, évacuant ainsi toute forme de dualisme (...) et c'est ainsi que se spécifie la *réappropriation marxiste de la dialectique* - non plus pensée comme une méthode formelle d'interprétation du réel, non plus comme un instrument d'opposition et de recomposition entre un universel métaphysiquement fondé et une particularité qui lui est irréductible mais comme la détermination d'une *conflictualité irréductible entre la classe ouvrière et le capital.* »

subjectivations révolutionnaires de la force-travail)¹. En élargissant la portée de l'approche compositionniste, les articles de Negri renouent ainsi avec les intuitions les plus décisives d'Alquati (quitte à les sur-interpréter dans une optique subjectiviste qui manifeste, nous le verrons, les limites de la relecture opéraïste) et, contre toute fétichisation des catégories, donnent à la refonte opéraïste du concept de *trennung*, la consistance historique qui jusqu'alors lui faisait défaut.

Cette orientation se confirme plus nettement encore dans le travail consacré à Lénine lors de séminaires tenus, en 1973, à l'Université de Padoue² : tout en prolongeant les développements les plus importants contenus dans l'article de Bologna, Negri n'en relativise pas moins la thèse selon laquelle les différences de compositions objectives entre le prolétariat allemand et russe (en l'occurrence le faible niveau d'industrialisation et l'isolement corrélatif de l'avant-garde prolétarienne en Russie) suffiraient à expliquer les différences de compositions politiques observées dans les deux pays. Sans négliger cette explication³, Negri montre surtout que le « centralisme démocratique » en Russie a d'abord été la conséquence d'une tension *interne* à la composition politique du prolétariat russe (entre ses mots d'ordre et les formes de son auto-organisation), non seulement entre les séquences de 1905 et de 1917 (en renversant le pouvoir tsariste, la portée de la révolution de février 1917 fut autrement plus radicale que celle de 1905), mais aussi, et plus fondamentalement, au sein de chacune de ces séquences, tension qui aurait justifié, dans cette conjoncture historiquement déterminée, la

¹ Negri revient ainsi à l'esprit de la première thèse sur la valeur de Tronti : si la dialectique, dans la pensée de Marx, ne subsiste que pour indiquer la forme du rapport social générateur qui ramène inséparablement à l'autonomie irréductible de la force-travail ainsi qu'à l'origine du procès de développement du capital (poussé au-delà de lui-même pour contenir et domestiquer la socialisation intrinsèquement autonome de la force-travail) : voir A. Negri, article « Marxisme », dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 223-224 : « Le rapport capitaliste est donc toujours une lutte contre les exploités, une action continue et obstinée de domination qui réorganise la structure globale de la production et de la société en réponse à l'action formatrice, productive et continuellement innovatrice de la *force-travail* en son ensemble (...). La force-travail globale et la classe ouvrière comme classe politique sont continuellement reliées à travers la dynamique du *rapport capitaliste d'exploitation*. Le saut qualitatif ne consiste donc pas dans les différentes phases du rapport, dans les différents niveaux de structuration du rapport d'exploitation sur lesquels, sous l'effet de la poussée ouvrière, le système se stabilise. Le saut qualitatif par lequel la classe ouvrière se définit comme classe politique ne peut donc consister que dans la négation d'elle-même comme force-travail et dans la négation du rapport auquel elle est associée et posée, par le capital, comme force-travail. »

² Une partie importante de ces séminaires a été reprise et approfondie par Negri lui-même dans une autre perspective, celle du pouvoir constituant de la multitude : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 352-397. Cette reprise atteste un peu plus l'idée qu'en dépit de l'influence encore certaine des thèses de Tronti sur la pensée de Negri (jusqu'au milieu des années soixante dix), ce dernier avait déjà acquis l'idée (sans la dégager complètement, il est vrai, des présupposés idéalistes de la première relecture opéraïste de Marx) que la méthode compositionniste ne peut faire sens qu'à partir de l'irréductibilité et de la créativité de la force-travail.

³ Voir A. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin, op. cit.*, p. 20, voir aussi A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 10, p. 280 : « La composition de classe qui était contemporaine à Lénine et sur laquelle sa volonté politique agissait, exigeait objectivement la médiation politique externe, et l'extériorité de la médiation était caractéristique de cette composition, et se fondait sur l'opposition de la strate professionnelle à la grande majorité du prolétariat dans son projet de recomposition du travail... »

bolchévisation des soviets. A l'isolement objectif de la classe ouvrière s'est ajoutée une ambivalence plus fondamentale, entre, d'une part, les significations attribuées par le prolétariat à sa propre praxis (aux mots d'ordre) et, d'autre part, l'originalité du procès révolutionnaire et, en particulier, des soviets¹ : en effet, les révolutions de 1905 puis de 1917 ont reproduit la même tension (à des niveaux de radicalité toujours plus élevés) entre, d'une part, l'auto-organisation spontanée et radicalement démocratique des masses (soviets, comités d'usines, comités de quartier répandus et coordonnés sur l'ensemble du territoire figurant autant de formes inédites d'auto-organisation) qui, à partir de moyens d'actions spécifiquement prolétariens (la grève générale), s'est affirmée d'emblée comme irréductible aux révolutions bourgeoises (auxquelles n'ont cessé de se référer les menchéviks en ne mettant en avant que le poids des facteurs objectifs - faible niveau d'industrialisation, importance des « classes parasites » - pour justifier la nécessité impérieuse d'une transition « démocratique-bourgeoise ») et, d'autre part, les visées explicitement défendues par une partie des révolutionnaires (journée de huit heures, expropriation des grands propriétaires fonciers, assemblée constituante en 1905, coalition avec les libéraux souhaitée par les soviets des grandes villes en 1917, etc.) qui, à rebours des formes institutionnelles inventées créaient ainsi un décalage avec la radicalité affirmée *pratiquement* par ce même procès révolutionnaire². Ainsi, la répétition de ce décalage à des niveaux d'intensité révolutionnaire toujours plus élevés (la séquence de 1917 ayant non seulement abouti au renversement du Tsar mais aussi à la relance du procès révolutionnaire par les soviets périphériques contre la politique de rapprochement puis d'alliance avec les libéraux décidée par la plupart des soviets des grandes villes³) a donné aux thèses de Lénine sur le parti leur signification fondamentale :

¹ Voir A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, op. cit., p. 110 : « La singularité de la révolution russe consiste en cela : elle a été démocratique-bourgeoise quant à ses contenus et prolétarienne quant à ses moyens et formes d'actions. Elle était démocratique-bourgeoise parce que la finalité pour laquelle elle luttait avec des moyens inadéquats et qu'elle ne pouvait atteindre par ses propres forces, était la république démocratique, accompagnée de la journée de huit heures, la confiscation des grandes propriétés possédées par la noblesse : autant de mesures en grande partie accomplies, en France, par la révolution bourgeoise de 1792 et 1793. Mais la révolution russe était également prolétarienne, non seulement parce que le prolétariat était l'avant-garde et la force dirigeante du mouvement mais aussi parce que la grève générale, moyen spécifiquement prolétarien, a constitué l'instrument principal du soulèvement des masses. » ; voir aussi *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 360 : « L'ambiguïté des Soviets, de façon exemplaire, s'exprimait pour finir dans le fait qu'ils étaient en même temps des luttes insurrectionnelle et des organes internes d'auto-administration du prolétariat. »

² Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 355 : « D'un côté, donc, des conditions économiques extraordinairement arriérées qui "rendent inévitable une révolution bourgeoise" : de l'autre un degré de maturité politique et de combativité du prolétariat tout aussi extraordinaire, qui rend possible son hégémonie dans le cours de la Révolution. La position léniniste concernant la révolution en Russie et, par voie de conséquence, l'organisation révolutionnaire de la social-démocratie, acquiert ses caractéristiques dans la confrontation continue de ces deux éléments. »

³ Voir A. Negri, *Trentatre lezioni*, op. cit., p. 127 ; voir aussi *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 375-376 : « Contrairement à 1905, les soviets surgissent cette fois-ci avec la victoire de l'insurrection : ce qu'ils trouvent en face d'eux n'est donc pas le vieil appareil autocratique à abattre mais le nouveau gouvernement de la

si celui-ci, en particulier, ne peut faire sens qu'à la condition d'être rapporté au procès effectivement révolutionnaire d'où il tire sa raison d'être (Lénine, rappelons-le, n'a jamais contesté la capacité des masses de s'auto-organiser, ni à associer leur action à une visée explicitement révolutionnaire¹), l'existence d'une organisation révolutionnaire ne pouvait cependant, *en la circonstance* (dans « l'actualité de la révolution »), être pensée seulement comme l'effet de l'action spontanée des masses. Il est certes exact que la puissance révolutionnaire des masses et, plus encore, que le renversement du tsarisme suite à la réapparition des soviets en février 1917 ont dissipé toute équivoque possible en révélant que ces derniers ne pouvaient plus être pensés comme de simples organes insurrectionnels ni être assimilés à des « organes internes d'auto-gouvernement du prolétariat » susceptibles d'être absorbés dans un projet constitutionnel de démocratie pluraliste (interprétation qui, en 1905, pouvait encore, à la rigueur, faire sens²), mais qu'ils devaient être définis, selon les termes mêmes de Lénine, comme « l'embryon du gouvernement ouvrier »³ : il est certes exact, ainsi, que la puissance révolutionnaire du cycle de 1905-1917 a spontanément posé, et bien plus nettement que ne l'a fait la Commune de 1870, les bases d'une organisation radicalement démocratique des citoyens-producteurs. Mais, en raison du décalage persistant entre, d'une part, le caractère *déjà* prolétarien de la révolution et, d'autre part, la portée limitée des mots d'ordres (alors même qu'en 1917, la radicalité du procès constituant, de fait, excède clairement tout projet de république démocratique⁴), la nécessité d'une intervention active basée sur la médiation irréductible du parti ne pouvait que s'imposer, pour assurer l'hégémonie effective de la classe, *tendanciellement* affirmée par la révolution en cours, et

bourgeoisie ; c'est pourquoi leurs tâches se transforment immédiatement en tâches socialistes, et les Soviets se définissent comme des "organes de démocratie radicale", de classe et de masse, dont la tâche (...) est d'exprimer un potentiel politique alternatif par rapport à la bourgeoisie. »

¹ Voir par exemple G. Lukács, *La pensée de Lénine*, trad. J.M Brohm et B. Fraenkel, éd. Denoël, 1972, p. 50-51 : « L'organisation léniniste est elle-même dialectique, donc non seulement le produit d'un développement historique dialectique, mais son promoteur conscient dans la mesure où elle-même est *à la fois produit et producteur de sa propre réalité* (...). Ce n'est pas l'action par procuration pour la classe mais l'activité de la classe elle-même à son apogée. » ; voir aussi A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 362 : Cependant Lénine n'interprète pas, lui, le surgissement des Soviets comme contredisant la ligne bolchévique. Les Soviets sont pour lui des "organisations de masse d'un caractère original" (...); ils sont éminemment le fruit de la spontanéité ouvrière, et la spontanéité n'est pas un problème, elle est la condition d'existence et d'expression normale de la classe, qu'il faut enregistrer, suivre et exalter. Mais pour la dépasser. »

² Voir A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, *op. cit.*, p. 129.

³ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p.372.

⁴ *Ibid.*, p. 376 : la radicalité du procès révolutionnaire de 1917 se manifeste non seulement à travers le renversement du pouvoir tsariste mais aussi par l'importance de sa diffusion dans l'armée et, surtout, par la radicalisation des masses elles-mêmes : « cet élément, dans les mois suivants, sera mis en lumière avant tout par le conflit entre le Soviet de Pétersbourg, à qui sa fonction de "contrôleur" du mouvement bourgeois impose de se maintenir au niveau de la politique formelle, et les Soviets de la périphérie, qui sont au contraire extrêmement perméables au radicalisme des masses, et entraînés par lui vers de nouveaux mouvements révolutionnaires. Il retiendra toute l'attention de Lénine, qui s'en prévaudra pour pousser le processus à son terme. »

maintenir la radicalité du procès constituant¹. En montrant que la conception léniniste de l'organisation révolutionnaire s'éclaire à partir du décalage interne à la composition de classe du prolétariat russe², Negri substitue au modèle rigide de Bologna une autre interprétation qui, sans annuler la « dialectique » concrète entre composition objective et politique de classe, fait ressortir la créativité radicalement constituante de la praxis³.

Par ailleurs, en ramenant rigoureusement les principales étapes du développement du capital et du devenir-usine de la société à la succession des compositions de classes, les articles de Negri font également ressortir l'ampleur du spectre historique que les outils analytiques de la méthode compositionniste permettent d'embrasser. Entre juin 1848 et le cycle de l'ouvrier-masse des années soixante, ces articles distinguent ainsi trois périodes principales. La première séquence (de 1848 à 1871⁴), caractérisée par l'avènement d'un prolétariat urbanisé et, dans le cadre de la grande industrie, par une première phase de déqualification de la force-travail, s'achève avec la Commune de 1871 qui, pour la première fois, a affirmé la puissance politique de la classe ouvrière non seulement comme force capable de transformer les luttes économiques en luttes politiques pour l'émancipation (contrairement aux analyses les plus pessimistes de Marx contestant à celle-ci la possibilité de s'attaquer, par-delà le capitaliste

¹ C'est ainsi que peut se comprendre le sens du renversement dialectique accompli par le parti bolchévique : voir A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, op. cit., p. 68-69, voir aussi *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 387 : « Chez le Lénine révolutionnaire de 1917-1919 le concept de parti se déplace irrésistiblement de la fonction d'avant-garde à celle de médiation organisatrice du pouvoir constituant (...) : dynamisme occidental, qui exalte la fonction productive des masses dans le processus de constitution du nouvel Etat. »

² La « dialectique » effectivement révolutionnaire du parti, en 1917-1918, l'action radicalement ouverte de ce dernier, a donc été radicalement, au sens précis du terme, antidialectique en ce qu'elle a récusé (un temps seulement) toute clôture unilatérale en assumant la crise du projet, la tension créatrice qu'elle était, comme sa « fondation ininterrompue » (*Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 392) : c'est en maintenant ouverte le caractère dialectique de son action qu'elle a pu repousser sa clôture finale, sa bureaucratisation totalitaire et monstrueuse. Il n'en reste pas moins, contrairement aux analyses de Lefort et de Castoriadis, que la dégénérescence du processus révolutionnaire russe ne saurait s'expliquer par les a-priori ontologiques sous-jacents à la conception marxiste, objectiviste et réifiée, de l'histoire : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 392 : « La crise du pouvoir constituant léniniste n'est pas déterminée par ses conditions mais avérée par son résultat. »

³ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 391-393 : les développements consacrés, dans la *Critique de la Raison dialectique* à la révolution bolchévique et à son involution statocratique peuvent être décrits, d'après Negri, comme une synthèse inachevée entre les analyses de Weber (insistant uniquement sur les conditions négatives qui, selon lui, ont condamné d'avance la révolution à l'échec) et celles, politiques, de Luxembourg critiquant la pratique léniniste du pouvoir constituant (en faisant ressortir qu'en Russie, toutes les conditions d'un développement authentique du pouvoir constituant étaient réunies) : si, dans la réalité historique, les « groupes en fusion » ont été absorbés dans les conditions de la « rareté » et sont ainsi devenus la proie de l'objectivation institutionnelle, Sartre ne conclut pas son analyse ni n'explique pourquoi la volonté de restaurer la dialectique s'est faite sentir avec toujours plus de force.

⁴ Voir A. Negri, article « Mouvement ouvrier », dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, op. cit., p. 229 : « Le début d'une histoire du mouvement ouvrier (...) peut être situé en 1848. S'il est vrai (surtout au cours de la révolution industrielle anglaise), qu'un large mouvement associatif, de nature syndicale et politique, était déjà apparu au sein de la classe ouvrière, ce n'est qu'en juin 1848, à Paris et à travers le grand mouvement qui traverse l'Europe, qu'apparaît au grand jour la capacité du mouvement ouvrier à se structurer et à s'organiser à grande échelle, du niveau syndical au niveau politique, jusqu'à la position et à la reconnaissance de l'urgence d'un parti nouveau. »

individuel, aux structures fondamentales du capital¹, mais aussi de se constituer par elle-même en variable autonome capable de s'attaquer directement, au cœur du système)². Or, en infligeant au capital une première crise politique, la Commune déclencha en retour, du côté capitaliste, une profonde réorganisation du procès productif : si, en détruisant définitivement les métiers issus des modes précapitalistes pour réduire le travailleur au rang d'« appendice vivant » de la machine, le passage à la grande industrie s'est caractérisé par une première phase de massification de la force-travail, la nécessité pour le capital de détruire les bases matérielles d'où a surgi la Commune a eu comme conséquence opposée de complexifier le processus productif. Pour détruire les bases matérielles du cycle révolutionnaire de 1871, le capital procéda en effet à une réorganisation de l'organisation productive pour faire émerger, en l'isolant des autres strates déqualifiées de la force-travail (toujours soumises à la mécanisation)³, une « aristocratie ouvrière » incarnée par la figure de l'ouvrier-professionnel. C'est donc à une recomposition technique et sociale de la production (mais aussi, simultanément à celle-ci, à une accélération du procès de concentration du capital dont témoignent notamment la constitution de grandes structures monopolistiques ainsi que l'importance grandissante prise par le capital financier⁴), qui trouve son origine dans la

¹Notamment lorsque, tirant les enseignements des luttes de la classe ouvrière anglaise sur la réglementation de la journée de travail, il avançait l'idée que la portée politique des luttes déclenchées par la classe ouvrière ne pouvait apparaître qu'au niveau de cette instance relativement autonome qu'est l'Etat bourgeois présenté comme instance de régulation chargée tout à la fois de résoudre les antagonismes sociaux et de faire prévaloir l'intérêt général de la classe dominante (Marx parle ainsi de « première réaction consciente et méthodique de la société à la configuration naturelle prise par son procès de production). Voir aussi les analyses de Balibar dans la *Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 221-227.

² Voir A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro*, *op. cit.*, p. 146 : « Lors de la première genèse héroïque du mouvement ouvrier (1848-1870), la gestion directe du pouvoir de la part de la classe ouvrière ne faisait qu'interrompre provisoirement la continuité du pouvoir patronal, sous forme de révolte ou de soulèvement. Lors de la seconde phase (1870-1917), avec l'ouvrier-professionnel, la gestion du pouvoir directe du pouvoir s'affirme comme alternative au commandement des patrons... ».

³ Cette segmentation de la force de travail n'empêcha nullement le mouvement ouvrier de poursuivre son propre développement autonome, comme en témoignent, à la fin du siècle, l'émergence et la puissance grandissante des partis socio-démocrates dans la plupart des pays industrialisés : voir A. Negri, article « Mouvement ouvrier » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, *op. cit.*, p. 229-230 : cette réorganisation n'empêcha pas le mouvement ouvrier de peser toujours plus directement sur le développement capitaliste : c'est ainsi que se créent, dans les pays hautement développés sur le plan industriel, plusieurs partis socio-démocrates de masse accompagnés d'un puissant mouvement syndical : « il s'agit du premier impact de l'organisation ouvrière sur le système de la production et le gouvernement capitaliste de la société (...). Les partis socio-démocrates conquièrent ainsi le terrain de l'action légale, renversant ainsi la nouvelle stratégie capitaliste et, par leur force, imposent d'importantes réformes sociales, surtout dans les domaines de la scolarité et de l'assistance sociale.

⁴Voir notamment les analyses de Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1916), Rosa Luxembourgeois, *L'accumulation du capital* (1913), Rudolf Hilferding, *Le capital financier* (1910). C'est à la lumière de cette évolution spécifique (la constitution de grands monopoles, la concentration du capital financier, la phase impérialiste du procès d'accumulation) que peut se comprendre l'une des limites fondamentales des partis socio-démocrates : voir A. Negri, article « Mouvement ouvrier » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, *op. cit.*, p. 231 : «... l'alliance du mouvement ouvrier avec la bourgeoisie progressiste en faveur des réformes se transforma bientôt en alliance en faveur d'une politique impérialiste soutenue en raison de la nécessité du développement monopolistique. Dès l'origine, la première guerre mondiale a ainsi consacré le renoncement de la

réaction *politique* du capital à la dynamique révolutionnaire associée à la Commune, que doivent être rattachées non seulement la formation des partis socio-démocrates à la fin du XIX^{ème} siècle (bientôt intégrés au développement du capital, faute d'avoir évalué correctement le sens ainsi que l'ampleur des restructurations accomplies par ce dernier après 1871), mais aussi l'idéologie autogestionnaire des conseils et, enfin, la nouvelle composition politique de classe qu'Octobre 1917 a exprimée sous sa forme la plus radicale. Ici encore, Negri met en lumière le saut qualitatif qui a caractérisé cette nouvelle séquence, car si la classe ouvrière, en 1871, a montré que la classe ouvrière pouvait menacer le processus d'accumulation en s'organisant politiquement, la révolution de 1917 a démontré que le prolétariat pouvait devenir hégémonique et prendre la direction du procès d'accumulation pour renverser les bases de l'exploitation capitaliste¹. La mutation considérable enregistrée, au niveau de la composition politique de classe, par les séquences révolutionnaires de 1917-1920 (avec comme trait d'union, la réorganisation capitaliste qui a fait suite à la Commune), met ainsi en relief, au sein d'une même histoire, l'hétérogénéité des formes et des contenus de la praxis révolutionnaire de la force-travail : après Lénine, la classe ouvrière n'est plus seulement une variable autonome susceptible d'infléchir ou de mettre en crise le procès d'accumulation mais aussi une force capable de mettre en oeuvre son dépassement.

I-2 La classe ouvrière, « sujet » historique du développement du capital

I-2-1 De l'ouvrier-professionnel à la contre-révolution des années vingt et trente (Taylor-Ford-Keynes)

Cette séquence a été à l'origine d'une contre-révolution massive du capital et d'une restructuration générale du système d'accumulation qui, débordant largement l'organisation productive, ne fut pas seulement caractérisée par un nouveau processus de déqualification et d'atomisation de la force de travail (sans commune mesure avec celui qui caractérisa le passage à la grande industrie analysé par Marx), mais aussi par une transformation substantielle du régime de plus-value relative (avènement de l'Etat-Plan ou Etat social). A nouveau fondée sur le projet d'éradiquer les bases matérielles qui ont rendu possible la

social-démocratie à défendre l'intérêt de la classe ouvrière, la guerre étant acceptée - activement ou passivement - par tous les partis se réclamant du mouvement ouvrier. »

¹ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 26 : « A partir de 1917, l'histoire contemporaine devient notre présent : une nouvelle période s'ouvre. La vérité de 1848, c'est-à-dire la possibilité que la classe ouvrière apparaisse comme une variable indépendante du développement capitaliste, s'incarnant à la limite dans sa propre autonomie politique, accomplit son *Durchbruch ins Freie* : son irruption au grand jour. »

composition politique précédente, cette restructuration reposa en effet sur deux piliers, la réorganisation taylorienne de la production (organisation scientifique du travail, séparation radicale entre travail intellectuel et travail manuel, réduit à une pure fonction d'exécution et coupé de toute aristocratie ouvrière susceptible de faire renaître une avant-garde révolutionnaire¹) et la contre-révolution fordiste-keynésienne basée sur la standardisation des normes de consommation et la planification étatique du procès d'accumulation reposant notamment sur une politique active de socialisation des revenus². Ces trois dimensions ont fondé un seul et même projet³, celui de subsumer intégralement la société sous le capital en transformant ce dernier en totalité consciente de soi, capable de déterminer chaque moment du procès d'accumulation et, en subordonnant la société entière à ce dernier (« société-usine »), de faire apparaître le capital comme source de la constitution ontologique du social (refermant ainsi l'horizon ouvert par le cycle révolutionnaire de 1917-1919) : en élargissant la planification à l'ensemble de la société, l'Etat devient explicitement et ouvertement l'« Etat du capital » tandis que le capital accède à la direction maîtrisée d'une société désormais confondue avec la totalité qu'il représente⁴. D'un côté, en effet, l'organisation scientifique du travail permet d'autonomiser l'ossature objective du procès productif pour soumettre intégralement, en la parcellisant à l'extrême et en l'organisant dans ses moindres détails (à travers la planification bureaucratique de la production), la force-travail afin qu'ainsi socialisée, elle ne puisse renvoyer qu'à une somme d'ouvriers atomisés aux comportements

¹ Voir A. Negri, article « Mouvement ouvrier » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 233 : « Avec ceci (l'invention de la chaîne de montage et les techniques tayloriennes d'organisation du travail), les conditions matérielles du rapport qui, dans le léninisme, liait les techniciens au prolétariat, l'avant-garde et les masses, furent anéanties. » ; voir aussi A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 28 : « Taylorisme et fordisme ont eu cette fonction immédiate : ils ont enlevé à la classe son parti par le biais d'une massification du mode de production, et de la déqualification de la force de travail, insérant par ce moyen dans le procès de production de nouvelles forces prolétariennes et détruisant la force offensive des vieilles aristocraties en empêchant qu'elles se reconstituent. »

² Ainsi articulé au taylorisme et au fordisme, le keynésianisme écrasa définitivement les poussées révolutionnaires de l'ouvrier-professionnel pour réduire (durablement) les mobilisations ouvrières au rang de simples revendications syndicales : la social-démocratie se trouve transformée en fonction nécessaire au développement capitaliste : la classe ouvrière se trouve sans parti et les organisations syndicales complètement intégrées au développement capitaliste ; voir A. Negri, article « *Mouvement ouvrier* » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 231.

³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 300 : « De ce développement sortit la trinité qui allait constituer le *Welfare state* moderne : une synthèse du taylorisme dans l'organisation du travail, du fordisme dans le régime des salaires et du keynésianisme dans la régulation macro-économique de la société. »

⁴ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 31 : « Une fois reconnu l'antagonisme ouvrier, il fallait donc le faire fonctionner en empêchant par la-même que l'un des pôles se libère de façon destructrice dans son autonomie (...). L'Etat veut descendre dans la société, et c'est là, dans la série d'équilibres continuellement recréés, qu'il paraît lui-même chercher le fondement de sa propre légitimité. Rapidement ce mécanisme de découverte d'équilibre des revenus des parties en présence s'articule comme un plan : ce modèle d'équilibre adopté pour la durée du plan, tel est ce qui constitue le nouveau fondement matériel de la vie constitutionnelle (...). La stabilité semble passer désormais par une prise de conscience de cette précarité nouvelle de l'existence de l'Etat : la "révolution permanente" semble conquise, elle semble avoir subi paradoxalement une "*Aufhebung*" du côté capitaliste. »

prévisibles, programmés et coordonnés de l'extérieur. Contrairement à la grande industrie décrite par Marx, la domination du capital ne repose plus tant sur la concentration du « *general intellect* » dans le capital constant que sur la distinction entre travail intellectuel et travail manuel, substituant ainsi à l'ouvrier-professionnel une nouvelle forme d'« intellectuels organiques », directement associés au procès productif et ayant pour fonction d'organiser l'hétérogénéité absolue de la production et d'assurer ainsi que le procès d'ensemble ne puisse trouver d'unité que dans la planification imposée d'en haut. La rationalisation taylorienne de la production renvoie donc à une radicalisation du rapport de subordination de la force-travail qui n'a plus pour origine les machines ou la division-hiérarchisation interne à la force de travail ouvrière (ouvrier professionnel), mais la subsomption intégrale d'une force de travail soumise à une normalisation disciplinaire impitoyable, l'organisation scientifique du travail organisant la massification absolue de « l'ouvrier spécialisé », complètement dominé par ces préposés au capital que sont les techniciens et ingénieurs : jamais le travail social n'a été aussi abstrait¹.

La révolution fordiste a constitué le complément indispensable de la réorganisation taylorienne de la production, non seulement parce qu'elle a radicalisé l'hétérogénéité du procès productif (via l'automatisation et la généralisation de la chaîne de montage), mais aussi parce qu'elle s'est caractérisée par la standardisation des normes de consommation, par l'intégration monétaire des valeurs d'usages ouvrières au système de valorisation (illustrée par l'emblématique « Ford T »). A la soumission totale de l'ouvrier dans la sphère productive s'ajoute ainsi la subsomption définitive de l'ouvrier-consommateur dans la sphère de la « petite reproduction » c'est à dire la disparition des valeurs d'usages spécifiquement ouvrières qui, jusqu'alors, avaient constitué une composante importante de la culture ouvrière, de la résistance et du refus de l'exploitation capitaliste (on pense notamment à l'importance qu'elles ont prises dans le mouvement « coopératif » de la première moitié du XIX^{ème} siècle)². En faisant de l'« ouvrier-masse » le résultat de cette double recomposition (la

¹ Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 4, p. 165 : «... à partir de 1929 - où plutôt à partir du moment où, pour répondre à l'action révolutionnaire socialiste et à Octobre, on assiste au passage à la production de masse conçue comme le moyen de détruire les conditions d'organisation des ouvriers (29 marque la reconnaissance et l'acceptation par l'Etat de ce mouvement réel) - à partir de 1929 donc, la production est désormais le fait d'un travail général. Le caractère social de la production fait d'emblée du produit un produit général et social. »

² Voir A. Negri, « Travail et affect », <http://multitudes.net>, p. 2/6 : « Pendant une longue période historique, le développement capitaliste a subi une détermination indépendante de la valeur d'usage de la force de travail, une détermination qui se situait - relativement - "en dehors" du commandement capitaliste. Le prix du "travail nécessaire" (pour reproduire le prolétariat) se présente dans cette période comme une quantité naturelle (et/ou historique) de toute façon extérieure (...). Au cours de son développement, le capital a reconduit de plus en plus la force de travail sous son commandement : il a progressivement éliminé les conditions de reproductions

déqualification radicale de la force de travail dans l'usine taylorienne et l'intégration définitive et intégrale des ouvriers dans le circuit capitaliste de la reproduction), Negri retrouve, en les approfondissant, les thèses de Panzieri en montrant que la rationalisation taylorienne-fordiste de la production ne peut s'interpréter comme l'expression d'une fatalité inscrite dans l'essence du mode de production capitaliste mais ne fait sens qu'une fois inscrite dans une perspective politique, celle de la « révolution passive » opposée par le capital à la puissance révolutionnaire de l'ouvrier-professionnel. Negri confirme également les thèses de Tronti en ce que la contre-révolution fordiste et taylorienne a entraîné une réorganisation importante du régime de plus-value relative, l'élévation considérable de la productivité exigeant une intégration toujours plus poussée et maîtrisée entre sphères productive et reproductive (standardisation) que seul le « capitaliste collectif » pouvait accomplir : d'où la mutation de la forme-Etat caractérisée, d'une part, par l'avènement d'une gestion macro-économiquement planifiée des proportions constitutives du régime d'accumulation visant à éviter que ne se reproduise, à plus grande échelle, les déséquilibres et les crises de surproduction inhérentes à la phase « anarchique-concurrentielle » du XIX^{ème} siècle et, d'autre part, par l'institutionnalisation du conflit entre classes afin de neutraliser le potentiel révolutionnaire de la classe exploitée en intégrant les revendications salariales au cœur du nouveau régime de plus valeur-relative, la hausse réglée des salaires permettant non seulement de désamorcer les velléités révolutionnaires de la classe ouvrière mais, aussi, d'améliorer le fonctionnement du procès d'accumulation en assurant l'écoulement d'une production massive et dominée par les biens de consommation¹. La crise de 1929, interprétée par Negri comme le choc en retour de la Révolution d'Octobre en Occident² et, plus précisément, comme la conséquence différée de la crise politique provoquée par l'ouvrier professionnel (la productivité et l'intensification de la production induites par la réorganisation taylorienne ayant été à l'origine de la crise de surproduction majeure qui

extérieures à la société du capital et est donc toujours parvenu à définir la valeur d'usage de la force de travail en termes de valeur d'échange - non plus seulement de manière relative comme dans la phase d'accumulation mais de manière absolue (...). Il n'est pas nécessaire d'être post-moderne pour observer comment cette réduction (subsumption) de la valeur d'usage à un régime contraignant et totalitaire de valeur d'échange s'est imposé, à partir des années 30 aux Etats-Unis, des années 50 en Europe et des années 70 dans le Tiers-Monde. »

¹ Dès l'origine, l'opéraïsme a développé une critique politique de la planification visant à étudier les mécanismes d'intégration de la classe ouvrière (notamment à travers la négociation : voir notamment l'article de Dario Lanzardo, « Production, consommation et lutte de classes » (paru dans le quatrième numéro des *Quaderni Rossi*, en 1964), dans *Quaderni Rossi- Lutttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 64-80.

² Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 29 : « La crise de 1929 c'est cela : c'est le contrecoup des techniques répressives anti-ouvrières qui se répercutent sur la structure d'ensemble de l'Etat capitaliste : c'est 1917 devenu une phase à l'intérieur même du système capitaliste dans sa totalité. »

précipita l'effondrement des économies capitalistes occidentales¹), a donc été à l'origine d'une transformation décisive des fonctions assignées au « capitaliste collectif », transformation dont la *Théorie Générale* de Keynes constitue l'expression théorique la plus élevée². Avec la réification taylorienne de la force de travail et la standardisation fordiste, la mutation du « capitaliste collectif » en Etat social planificateur s'est effectivement imposée comme la troisième étape de la restructuration du capital : en remettant en cause certains des principes les plus fondamentaux de l'Etat libéral, formaliste et garantiste (notamment la sanctuarisation du principe de propriété privée délimitant la séparation stricte entre la société civile et l'Etat), en descendant dans la société civile pour assurer l'intégration de la classe ouvrière (institutionnalisation du conflit entre classes antagonistes) et planifier le fonctionnement du régime de plus-value relative, l'avènement de l'Etat social a confirmé pleinement non plus seulement la définition de l'Etat comme « capitaliste collectif » mais aussi l'identification de l'Etat et du capital tout court au sens où l'Etat, désormais, conduit directement la lutte des classes du point de vue du capital³. C'est en ce sens précis que le capital a transformé la société en « société-usine », annexant directement ou indirectement toute les activités sociales pour les soumettre à un fonctionnement unifié qui, ainsi, acheva de démystifier la prétendue neutralité de l'Etat ainsi que la croyance en une autonomie du politique (l'Etat bureaucraté de la phase fordiste-keynésienne n'est plus qu'un maillon déterminant de la technostructure, immédiatement relié aux finalités constitutives du régime d'accumulation)⁴.

¹ *Ibid.*, p. 48-49, p. 57.

² *Ibid.*, p. 56 : « Le formidable bond en avant accompli par la science du capital avec Keynes consiste à reconnaître en la classe ouvrière un moment autonome à l'intérieur du capital. Avec la théorie de la demande effective, Keynes insère dans l'économie politique le constat, politiquement affirmé, du rapport de force entre les classes en lutte. »

³ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 5, p. 248 : « Dans la mesure où la réalisation du profit est dévolue à l'Etat, la société civile disparaît. Elle se dissout parce que les règles du marché, même si elles subsistent et semblent parfois se renforcer, ne peuvent exister (et ceci constitue le trait nouveau de la situation) qu'à travers la médiation de l'Etat qui lui confère son sens (...). Cela s'est avéré nécessaire dans la phase de l'Etat-plan devant l'offensive de l'ouvrier-masse (...). A ce niveau de développement capitaliste - et des luttes ouvrières qui le déterminent - la société civile vient après l'Etat. »

⁴ Si elle relie l'avènement de l'Etat-plan à la réorganisation taylorienne-fordiste de la production, l'analyse ouvriériste ne saurait être assimilée, pour autant, à celle de Marx qui, également, reliait la transformation explicite de l'Etat en « capitaliste collectif » et le passage à la grande industrie : en effet, tout en faisant prévaloir l'intérêt collectif des capitalistes individuels, son intervention, alors, ne mit nullement en cause (bien au contraire) l'autonomie de la société civile, encore régie par le fonctionnement anarchique du marché et la médiation exclusive de l'équivalent général assurant à lui-seul la socialisation des travaux (libre concurrence). L'Etat conservait encore une forme d'autonomie (apparence de neutralité), reflétant celle du fonctionnement de la société civile, autonomie qui, avec la transformation technocratique-administrative de l'Etat-plan consacrant l'unité toujours plus organique, immédiate entre infrastructure et superstructure, disparut complètement : d'où l'inanité, selon Negri, du projet tronçonné cherchant à repenser, dans une perspective communiste, l'idée

En effet, l'avènement d'une gestion planifiée du capital social ne s'explique qu'à partir de la réorganisation fordiste et taylorienne de la production et de la transformation consécutive du régime de plus-value relative que seule la métamorphose du « capitaliste collectif » pouvait rendre viable : la subsomption achevée de la société sous le capital n'a été que la conséquence de ce processus fondamentalement politique de recomposition de la domination du capital sur la force-travail, l'effet induit de l'intensification sans précédent de la production provoquée par la massification de la classe ouvrière pour éradiquer la figure de l'ouvrier-professionnel¹. C'est ici que la relecture faite par Negri de la théorie keynésienne de la demande effective prend tout son relief en ce qu'elle exprime précisément, au plus haut point, le lien unissant ce passage quasi hégélien à la « conscience de soi » du capital et cette profonde réorganisation politique du système de plus-value relative : en effet, loin de limiter les prérogatives de l'Etat sur la « société civile » à la réglementation juridique de certains aspects du rapport de production (la journée de travail, le contrat de travail, etc.), la conception keynésienne implique une extension sans précédent de celles-ci, l'intervention continue du « capitaliste collectif » étant notamment requise pour rationaliser le fonctionnement du régime d'accumulation en produisant, entre les proportions déterminantes du cycle (offre et demande, salaire et productivité, composition organique du capital et profit), les plus hauts niveaux possibles d'équilibres (plein emploi)².

En assimilant parfaitement l'analyse marxiste des crises³, la contre-révolution keynésienne a donc eu pour effet de transformer l'« ordre spontané », anarchique-concurrentiel du capital lors de la première phase de l'essor industriel en une totalité réfléchie, capable tout à la fois de conjurer les crises de surproduction et d'achever l'intégration de la classe ouvrière non

d'autonomie du politique (en prenant pour référence historique centrale l'histoire du mouvement ouvrier américain lors du New Deal).

¹ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 47 : « Il semble évident de soutenir que 1917 n'a pas eu d'incidence directe sur 1929. Pourtant, (...), s'il est exact que la crise de 1929 sort directement de la structure économique américaine, celle-ci est bien en même temps un fruit de l'accumulation des contradictions du système depuis le début et surtout de leur accentuation dans la mesure où la massification productive des années 20 avait été rendue indispensable par l'impact de classe syndical et politique à l'intérieur de chaque pays capitaliste. » ; voir aussi A. Negri, article « Etat planificateur » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, *op. cit.*, p. 532-533.

² Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 2, p. 148 : c'est de l'impuissance de l'équivalent général à assurer la socialisation des travaux (en raison de la puissance révolutionnaire acquise par la classe ouvrière) qu'est issu le projet keynésien ; voir aussi « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 59-60 : « Le capital se trouve contraint de passer du premier couple d'opposition : despotisme de fabrique/anarchie sociale, et de l'organisation de ce rapport contradictoire dans l'Etat de droit, à la diffusion sociale de l'organisation de l'exploitation, à l'organisation sociale du despotisme et à une nouvelle forme d'Etat planifié qui reproduit exactement le modèle de la société-fabrique dans ses modes particuliers d'articulation sociale de l'organisation et de la répression. »

³ *Ibid.*, p. 30 : « Paradoxalement, le capital devient marxiste, ou au moins apprend à lire *Das Kapital*, de son point de vue naturellement. Qui pour être mystifié n'en est pas pour cela moins efficace. »

seulement au niveau de la production mais aussi au niveau de la consommation (intégration fordiste), la fonction centrale de l'Etat-Plan ayant précisément consisté à rendre la progression des salaires proportionnelle à celle, toujours plus soutenue, de la productivité : en absorbant ainsi les gains considérables de productivité occasionnés par la rationalisation de l'appareil productif, l'Etat-Plan pouvait assurer la réalisation du plus haut niveau possible de plus-value tout en résolvant simultanément le problème politique posé par la « rigidité des salaires à la baisse » (euphémisme académique trahissant la prise de conscience, par la classe dominante, de la menace représentée, après 1917, par la classe ouvrière¹). La révolution passive des années vingt et trente a donc conféré au régime de plus-value relative l'assise la plus solide dont il ait jamais disposé : ce dernier, en effet, reposait originellement sur la réduction de la valeur de la force de travail (ce qui impliquait la baisse de la valeur des biens nécessaires à la reproduction de la force de travail) mais aussi sur l'intensification de la production afin que la force de travail, à surtravail inchangé, puisse produire le plus de marchandises possibles (et engendrer ainsi la plus grande survaleur possible). Pour autant, cette première organisation n'apportait encore aucune solution aux déséquilibres entre secteurs productifs (induits par le développement disproportionné des biens de production requis pour intensifier la production relativement aux biens de consommation), ni à la surproduction tendancielle dans le secteur des biens de consommation que l'exploitation toujours plus intensive de la force de travail ne pouvait qu'engendrer, ni enfin à la baisse tendancielle du taux de profit c'est-à-dire à l'inversion du rapport entre masse et taux de profit (provoquée par la hausse de la composition organique du capital). Dans le cadre du régime taylorien-fordiste, le keynésianisme a substantiellement amélioré le régime d'extraction de plus-value relative en substituant à l'impératif de la diminution de la valeur de la force de travail la nécessité d'augmenter les salaires afin qu'à travers la consommation de masse puisse se réaliser la plus grande quantité possible de plus-value². Dans le cadre d'une maximisation de la productivité

¹ Bien que finalisé par l'objectif de l'équilibre général (au sens néo-classique, walrassien du terme) dont il conteste qu'il puisse s'atteindre spontanément, par le libre jeu des forces du marché (cf. la critique de la loi de Say dans la *Théorie générale...* », le système keynésien, dans son ensemble d'inter-relations apparemment circulaire, repose sur un postulat fondamental (que le souci de stabiliser, par le conventions, le pouvoir du capital contre le futur fait particulièrement ressortir) : le fait, politique par excellence, de la rigidité des salaires à la baisse : voir *ibid.*, p. 58 : « Et c'est autour de ce thème que la théorie keynésienne se dévoile comme enregistrant et utilisant la force de la classe ouvrière objectivée et recueillie dans son autonomie. »

² Les analyses de Negri sur la transformation du régime de plus-value relative peuvent être rapprochées des analyses proposées, dans les années 70 et 80, par l'Ecole de la Régulation (autour notamment de M. Aglietta et de R. Boyer) qui, en effet, introduisirent une périodisation particulièrement éclairante du capital : en distinguant les « modes de régulation » successifs ou mises en système des « formes institutionnelles » sur lesquels s'est historiquement organisé le régime d'accumulation, elle a apporté un éclairage novateur à l'interprétation des cycles et des crises (contrastant avec les explications fétichisées et abstraites de l'économie académique) sans pour autant reconduire, comme le fait la méthode compositionniste, les transformations du capital aux poussées

et d'une domination des secteurs productifs tournée vers les biens de consommation, ce n'est plus tant, en effet, la proportion entre valeur (de la force de travail) et survaleur que la réalisation de la plus-value extorquée à travers la consommation de masse qui devient le moteur de l'accumulation, ce qui implique que soit complètement maîtrisée et articulée, via la distribution, l'articulation entre production et réalisation de la plus-value (« société-usine ») et que le fonctionnement en totalité de l'infrastructure économique soit l'objet d'une intervention systématique, directe et continue de l'Etat pour, d'une part, élever la demande effective (accroître l'investissement et la consommation par effet multiplicateur) et, d'autre part, pour manipuler et programmer les hausses de salaires en les alignant sur les gains de productivité (afin que l'élévation de la production puisse être synonyme de plein emploi et non d'inflation ou de surproduction).

Dans la continuité directe du taylorisme et du fordisme, le keynésianisme a donc achevé la destruction de la composition politique qui, en 1917, a pour la première fois affirmé l'hégémonie de la classe ouvrière, la rationalisation « bureaucratique » de la production et de la forme-Etat, que ce soit sous sa forme « sociale-nationale » (celle du *Welfare*) que « nationale-sociale » (étatisation autoritaire-fasciste de la production)¹, apparaissant comme les moments intérieurement liés d'une « révolution passive » imposée au capital par la radicalisation révolutionnaire et les « sauts qualitatifs » enregistrés, du côté de la classe ouvrière, entre la Commune et la prise du pouvoir par les bolchéviques en 1917 : en réaction au cycle de l'ouvrier professionnel, le capital n'a recomposé sa domination qu'en portant à sa limite la subsomption réelle de la force de travail et, simultanément, en rationalisant le régime d'accumulation pour faire de l'Etat non plus tant le garant de la propriété privée que l'incarnation de l'*aufhebung* capitaliste d'un antagonisme de classe que les capitalistes individuels, à eux seuls, ne pouvaient plus contenir². Centrale dans l'élaboration du concept

révolutionnaires de la force-travail. Voir notamment M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, ainsi que R. Boyer, *Théorie de la régulation. Une analyse critique*, Agalma, Paris, 1986. Tout en reconnaissant les mérites de cette approche (notamment sa compréhension aiguë des transformations introduites par le régime taylorien-fordiste-keynésien d'où est issu l'ouvrier-masse), Negri lui reproche de ne pas avoir su dépasser (en bon socialistes) une certaine foi dans la centralité du travail industriel salarié ni son intérêt prédominant pour le travail productif organisé et institutionnalisé (ignorant ainsi l'importance du sens fondamental des mutations du capitalisme post-fordiste) : voir A. Negri, « L'école de la régulation face à de nouveaux problèmes », dans *Ecole de la régulation et critique de la raison économique*, ouvrage collectif, L'Harmattan, Futur Antérieur, 1994, p. 363-372.

¹ Voir notamment l'article de S. Bologna « National-socialisme » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer*, op. cit., p. 243.

² Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », op. cit., § 5, p. 249 : « La lutte de classes se transporte à l'intérieur de l'Etat. » ; voir aussi les développements importants consacrés, dans *La forma-Stato* (op. cit.), aux conséquences juridico-politiques induites par cette mutation de la « constitution formelle » : voir notamment les chapitres II à

d'« ouvrier-masse », la réflexion de Negri sur Keynes donne ainsi aux thèses de Tronti sur la plus-value relative toute leur portée historique : plus encore que les premières analyses déterminantes de Marx sur la plus-value relative, le keynésianisme montre que, loin d'avoir été l'effet immanent d'un processus irrésistiblement porté par l'essor mécanique de la rationalité instrumentale et des forces productives, la subsumption capitaliste du champ social-historique ne se comprend qu'à partir des soubresauts historiques et des crises récurrentes infligés par la classe dominée au capital, comme la recomposition spécifique et forcée d'un rapport de domination attaqué à sa base par la classe ouvrière. L'intuition déterminante de Marx exposée dans la troisième section du *Capital* et mise en lumière par Tronti trouve ainsi, dans l'analyse de la réorganisation keynésienne de la forme-Etat, sa parfaite illustration.

I-2-2 L'ouvrier-masse et la crise du régime disciplinaire d'accumulation

Cette troisième restructuration, qui a conféré à l'exploitation capitaliste sa forme « rationnellement » la plus aboutie, n'en fut pas moins attaquée, à son tour, par « l'ouvrier-masse » dont les luttes, dans les années soixante, ont entraîné (notamment en Italie, où le cycle a atteint son acmé mais aussi, par extension, à l'échelle du monde occidental¹) le déclin irrémédiable du régime industriel d'accumulation. Le cas de Italie, à cet égard, est emblématique, non seulement parce qu'elle fut incontestablement l'épicentre de cette crise (comme en témoigne notamment la durée de ce cycle, du début des années soixante au début des années soixante-dix, avant qu'il ne se prolonge, sous une autre forme, jusqu'à la fin de la décennie), mais parce que les deux séquences principales qui l'ont caractérisé (autour de stratégies clairement identifiables) permettent de faire ressortir le plus nettement les caractéristiques distinctives de cette nouvelle composition politique qui provoqua, dans l'usine, la crise irréversible des mécanismes fondamentaux sur lesquels reposaient jusqu'alors l'emprise directe du capital sur la force de travail et, simultanément, la dislocation de l'Etat-plan qui, sur la base de ces mécanismes disciplinaires, assurait la maîtrise totale du capital sur la société (fin de la « société-usine »). La première séquence insurrectionnelle renvoie aux luttes menées, en 1962 (notamment à Turin, avec comme point d'orgue les émeutes de Piazza

IV (p. 27 à p. 150 dans l'édition *Feltrinelli* de 1977) ; voir aussi A. Negri, article « Etat planificateur » dans *Encyclopédie Feltrinelli-Fischer, op. cit.*, p. 531-535.

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 319-324.

Statuto et le saccage du siège de l'UIL¹) contre les organisations syndicales afin de mettre en crise les cycles de négociations salariales qui, alors, constituaient l'un des piliers de l'organisation fordiste-keynésienne (en garantissant l'alignement de la progression salariale sur celle de la productivité) : ces luttes furent à l'origine de la destruction de l'un des maillons déterminants du système planifié d'accumulation et marquèrent une première mutation significative au regard des compositions de classes antérieures². Dans ses analyses consacrées au cycle de l'été 1962, Tronti montre ainsi que les luttes salariales de « l'ouvrier-masse » n'étaient plus de nature économique-corporative (ni susceptibles d'être relayées par les organisations syndicales pour infléchir plus favorablement, dans le cadre des négociations contractuelles, le rapport de force en faveur des ouvriers) mais, au contraire, érigeaient le salaire en arme politique, au service d'une stratégie ouvertement insurrectionnelle visant à détruire ce rouage déterminant de l'Etat-plan que représentait alors le système de négociations salariales (sans lesquelles les salaires ne pouvaient être alignés sur les gains de productivité)³. En effet, en mettant le salaire relatif (c'est-à-dire l'équilibre entre salaire et profit) au centre de leurs revendications (et non pas le salaire « tout court » c'est-à-dire la forme mystifiée de la valeur de la force de travail), elles exprimaient d'emblée une dimension révolutionnaire qui, en contestant la visée fondamentalement politique des « contrats cages » (satisfaire les revendications matérielles de la classe ouvrière pour mieux accroître la domination du capital sur celle-ci et la rationalisation globale du régime d'accumulation), non seulement contestaient la légitimité des organisations syndicales (soumises aux intérêts fondamentaux du capital) mais, plus encore, s'attaquaient au cœur même du système planifié d'exploitation de la force de travail : la visée explicite de ces luttes salariales d'un nouveau genre consistait ainsi à élever la rigidité des salaires à un niveau incompatible avec l'extraction de plus-value

¹ Le 7 juillet 1962, une grève de tous les ouvriers métallurgistes de Turin est décrétée en soutien des ouvriers de la FIAT, en lutte depuis le mois de juin. Ayant été informé d'un accord séparé entre le syndicat UIL et la direction, 6 à 7000 ouvriers se rendirent piazza statuto devant le siège de l'UIL. Pendant deux jours, la place fut le théâtre d'affrontements sans précédent avec les forces de police, et le PCI ainsi que la CGIL (syndicat proche du PCI) ne parvinrent à maîtriser la situation et ne purent obtenir la dispersion des manifestants. Il y eut plus de mille arrestations. Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op. cit., p. 71. Voir également D. Lanzardo, *La rivolta di Piazza Statuto : Torino, luglio 1962*, Feltrinelli, Milano, 1979.

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 116 : « Les ouvriers découvrent que la lutte économique, sous le manteau syndical, est seule capable d'attaquer à la base le pouvoir capitaliste, et constitue donc la seule lutte politique qui soit praticable actuellement (...). Ce nouveau genre de luttes ouvrières a été imposé au syndicat et a attaqué directement la sphère de la production à travers le syndicat. » ; voir aussi A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op. cit., p. 65.

³ *Ibid.*, p. 116 : « Tous les économistes vous diront que ce qui était à l'origine du boom c'était la main-d'œuvre bon marché, et que ce qui en a constitué le plafond c'est le coût trop élevé du travail. Faire monter le prix de la force de travail, ça a été là un coup de force des ouvriers, qui a coïncidé un temps avec une nécessité capitaliste pour la dénaturer ensuite, la dépasser et la retourner contre le capital. Le déséquilibre entre salaire et productivité constitue un fait *politique* qui doit être compris comme un fait politique dont il faut faire une utilisation politique. »

relative, pour retourner contre le capital la gestion planifiée, fordiste-keynésienne, des revenus et, ainsi, à remettre en cause l'une des structures névralgiques du système d'exploitation¹. D'où leur caractère explicitement révolutionnaire² : en se déplaçant sur le terrain politique du salaire relatif et des proportions fondamentales du régime de plus-value relative, ces luttes salariales ont fait émerger une visée collective qu'aucune des organisations syndicales ou politiques d'alors ne pouvait représenter³ et qui, pour la première fois, menaçait le cœur du système de plus-value relative sur lequel le capital s'était jusqu'alors reposé pour réaffirmer systématiquement sa domination contre les compositions politiques de la classe ouvrière⁴. Pris au dépourvu, le capital n'eut d'autre solution que de laisser croître l'inflation, ce qui, en diminuant les salaires réels, ne pouvait qu'entraîner, aussi, la chute de la demande et des profits, propager la crise et annoncer ainsi l'implosion du régime d'exploitation, finalement précipitée par la seconde vague insurrectionnelle de 1969.

Le second « moment » insurrectionnel a constitué en effet la phase paroxystique du cycle de luttes lié à l'ouvrier-masse⁵. Il s'est radicalisé tout au long de l'année 1969 pour atteindre son

¹ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op. cit., p. 67 : « ... pour la première fois, c'est autour du salaire que se réorganise la lutte politique dans l'usine. Ce qui apparaît clairement, c'est que le salaire joue un rôle politique direct au sein d'un Etat qui s'est transformé en instance de contrôle et de gestion des revenus. On commence alors à comprendre que le salaire représente ce nœud, qu'il s'est complètement transformé en "salaire relatif". Que signifie le concept de salaire relatif ? Le concept de salaire relatif se distingue (...) du concept de "salaire réel" qui désigne le salaire lié à la valeur que tu produis. Le salaire relatif, en revanche, désigne le concept politique de salaire : c'est la masse de revenu qui, relativement au produit global de la société, te revient. En se déplaçant sur le terrain du salaire, la lutte est donc devenue politique (...). Le salaire devient une variable indépendante. » ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 24 : dans les revendications salariales de l'ouvrier-masse, il n'y avait aucune adhésion à l'« enrichissez-vous » bourgeois « mais le mot salaire réplique politique objectivement antagoniste au mot profit. »

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 108 : « La vision stratégique des ouvriers a acquis aujourd'hui une telle netteté que l'on peut penser que ce n'est qu'à partir de maintenant qu'elle est entrée dans la saison magnifique de sa maturité. Elle a découvert ou redécouvert le véritable secret qui condamnera son ennemi de classe à la mort violente : la capacité politique d'imposer habilement le réformisme au capital et de l'imposer durement en vue de l'utilisation ouvrière. » ; *ibid.*, p. 133 : « La classe ouvrière possède spontanément la stratégie de ses propres mouvements et de son développement »

³ Le cycle de l'ouvrier-masse rendait ainsi définitivement caduque la stratégie réformiste du Parti Communiste Italien entérinée (par Togliatti et sous l'impulsion de Staline) au lendemain de la guerre.

⁴ En prenant de court les organisations syndicales et politiques, cette nouvelle stratégie révolutionnaire invalide complètement la distinction héritée entre syndicat de classe (chargé de gérer les luttes économiques et concrètes sans même pouvoir évoquer leur débouché politique) et ce « parti du peuple » qu'était devenu le PCI (s'épuisant à parler de ce débouché politique sans la moindre référence, ou le lien le plus ténu, avec les formes concrètes de la lutte des classes : voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 130 : « A confusion extrême, remède extrême. Pour abolir les conséquences, il faut faire sauter la vieille distinction entre lutte économique et lutte politique » mais aussi la signification héritée de Lénine, entre stratégie (dévolue à l'organisation révolutionnaire) et tactique (identifiée à la spontanéité révolutionnaire de l'action de masse) et donner forme à une nouvelle organisation révolutionnaire, non plus chargée d'élaborer la stratégie de la classe mais d'incarner le moment tactique et et saisir le moment déterminé où l'affrontement de classes se retourne et peut être retourné en révolution sociale (*Ibid.*, p. 133).

⁵ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 33 : « 1969 est le vrai *annus mirabilis*. 1968 est né à Berkeley et fut baptisé à Paris. En Italie, il est arrivé encore jeune et déjà mature (...). L'opéraïsme a poussé 1968 au-delà de ses prémisses. »

acmé en été (avec la grève générale décrétée, début juillet, dans les usines Fiat de Turin¹) puis lors de l'automne (qualifié d'« automne chaud »²) et s'est caractérisé par la généralisation rapide et fulgurante des luttes d'usine dans tout le nord de l'Italie mais aussi par la jonction du mouvement ouvrier et du mouvement étudiant³ qui, au lieu de diluer les luttes dans un mouvement essentiellement « culturel » aux contenus politiques indéterminés (comme ce fut essentiellement le cas lors du mai 68 français⁴), consacra au contraire, à travers l'hégémonie de « l'ouvrier-masse », le caractère ouvertement anticapitaliste d'un mouvement politiquement radicalisé⁵ s'inspirant précisément de l'anti-autoritarisme propagé par le mouvement étudiant pour s'attaquer aux fondements disciplinaires de la subordination réelle de la force de travail (sabotage, rejet massifié du travail à la chaîne). En subordonnant la critique libertaire du mouvement étudiant à la visée proprement révolutionnaire du renversement des rapports d'exploitations, le mouvement insurrectionnel de 1969 a eu pour conséquence, ainsi, de renverser le second pilier du régime taylorien-fordiste : alors que les luttes salariales du début des années soixante entamèrent le déclin de l'Etat-plan, la seconde phase, dans le sillage des luttes étudiantes, propagea la crise politique du capital au cœur même de l'organisation productive en déstructurant, irrémédiablement, les bases disciplinaires de la domination que le capital, jusqu'alors, exerçait directement sur la force de travail. C'est en ce sens que la référence à « l'ouvrier-masse » occupe une place importante dans l'histoire retracée par la méthode compositionniste : les luttes sur lesquelles se sont achevées les années

¹ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op. cit., p. 98 : « Le 3 juillet représente probablement, de ce point de vue, le moment le plus achevé de toute l'expérience théorico-politique conduite lors des années précédentes. C'est à la fois la fin et le début d'un cycle. Le 3 juillet est l'une des dates historiques dans l'histoire du mouvement ouvrier italien. S'est imposée à ce moment là, d'une part, l'idée que l'Etat est l'ennemi de la classe ouvrière, d'où la radicalisation politique de ses luttes ainsi que la recomposition du cadre révolutionnaire ; d'autre part le prolétariat turinois s'est recomposé comme principale force antagonique, amorçant le passage vers l'ouvrier-social. »

² « L'automne chaud » de 1969 correspond au moment où se réunirent effectivement, à partir de 1969, les luttes ouvrières et étudiantes, donnant ainsi au mouvement une intensité insurrectionnelle inédite. D'abord spontanées et « autonomes », elles seront reprises et laborieusement canalisées par le mouvement syndical (ce qui aboutira, en 1970 à l'élaboration d'une loi connue sous le nom de *Statuto dei lavoratori*). La répression sans précédent qui suivit l'attentat de Piazza Fontana (en décembre 1969, probablement orchestré par des groupes néo-fascistes infiltrés), contribua à accélérer le processus de radicalisation des mouvements d'extrême-gauche et à accentuer l'écart, déjà grand, entre la gauche parlementaire et la gauche extra-parlementaire.

³ Voir les développements historiographiques de F. Berardi : *La nefasta utopia di potere operaio*, op. cit., p. 101-103.

⁴ Si le mouvement de mai 1968 a certainement eu une dimension politique et anticapitaliste (comme en témoigne par exemple l'usage politique de la lutte salariale et la revendication d'une égalité stricte), celle-ci n'a jamais pris le pas sur l'autre composante, libertaire, à laquelle elle était pourtant originellement liée (voir notamment la remarquable étude de S. Bologna et G. Daighini sur le mai 68 français - « Maggio 68 in Francia », paru dans le numéro 35 des *Quaderni Piacentini* en octobre 1968 - qui insiste notamment sur l'unité organique qui, en France, a relié l'anti-autoritarisme étudiant et la revendication, à ce moment là anticapitaliste, d'une égalité salariale stricte. L'analyse développée dans cet article a été republiée récemment : S. Bologna et G. Daighini, *Maggio '68 in Francia*, Derive Approdi, Roma, 2008

⁵ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 32 : « En 1969, il n'était pas question d'anti-autoritarisme mais d'anticapitalisme. Ouvriers et capital se trouvaient matériellement les uns face à l'autre. »

soixante, en effet, ont été l'illustration quasiment idéal-typique des thèses d'*Ouvriers et capital* en ce qu'elles ont affirmé une dernière fois (en dépit de l'émergence de nouvelles formes de luttes) l'hégémonie indiscutable de la classe ouvrière et, en détruisant irréversiblement l'organisation disciplinaire de la production, ont révélé l'inanité de l'idéologie bourgeoise-capitaliste, selon laquelle l'*aufhebung* capitaliste de la force-travail, en faisant apparaître celle-ci comme l'émanation vivante ou le prédicat du capital, exprimerait un rapport social générique, logiquement nécessaire et indépassable. En renversant la dynamique apparemment irrésistible du « devenir-usine » de la société et les fondements disciplinaires de l'exploitation industrielle, les luttes de l'ouvrier-masse ont confirmé avec éclat l'idée centrale de la relecture opéraïste selon laquelle le procès productif ne cesse de renvoyer le social à son historicité irréductible, à l'antagonisme central à partir duquel, seulement, un projet collectif d'émancipation radicale peut faire sens, cette composition politique de classe apparaissant clairement, d'une part, comme la traduction politique de l'extranéité-limite de la force-travail et, d'autre part, comme la première subjectivation révolutionnaire à s'attaquer aussi directement aux structures les plus névralgiques de la domination capitaliste¹.

¹ Aucune des compositions de classe antérieure ne s'était en effet attaquée à la racine de la subsumption de la force de travail et de l'exploitation capitaliste : si les communards, les prolétaires russes ou les conseillistes allemands opposèrent à la domination capitaliste des formes institutionnelles, politiquement organisées, toujours plus menaçantes, aucune de ces compositions de classe ne s'attaqua véritablement aux racines de la domination capitaliste : alors que la Commune ne fit qu'interrompre (provisoirement) le procès d'accumulation, Lénine se réappropria les méthodes disciplinaires propres à l'organisation taylorienne (mécanisation, parcellisation des tâches, etc.), le programme conseilliste-allemande ne proposant, enfin, que l'avènement d'un « capitalisme sans capitalistes » qui n'entendait pas tant renverser les rapports d'exploitation que faire reposer l'émancipation des travailleurs sur la réappropriation des moyens de production - projet rendu utopique et absurde par la recomposition taylorienne-fordiste de la production.

Chapitre deux. La praxis, par-delà la classe ouvrière (Negri)

II-1 Déclin de la classe ouvrière, crise énochale de la valeur

II-1-1 Des luttes d'usine à l'autovalorisation

Néanmoins, il ne serait pas moins erroné, comme nous l'avons souligné plus haut, de réduire l'approche compositionniste au seul contexte des années soixante et soixante-dix (auquel les d'interprétations hâtives et superficielles la ramènent, pour mieux en réduire la portée et la signification). Non seulement parce qu'il est possible, comme l'a fait Negri, d'étendre la portée explicative du « renversement copernicien » à l'ensemble du mouvement ouvrier pour en faire la pierre angulaire d'une histoire politique du capital (à partir de laquelle s'éclairent ses transformations objectives les plus fondamentales); mais aussi parce que ses travaux ultérieurs (sur lesquels nous reviendrons) ont substantiellement élargi la portée heuristique de la méthode compositionniste en montrant que le déclin de l'ouvrier-masse et, plus généralement, de la classe ouvrière comme sujet central des luttes historiques, a d'abord été la conséquence d'une *mutation* significative de la praxis (et non de la restructuration du capital qui ne produit ses effets qu'à la fin des années soixante-dix, plusieurs années après le déclin effectif de la classe ouvrière), marquée par l'avènement d'une nouvelle composition de classe (« l'ouvrier-social ») dont le trait distinctif (l'autovalorisation émancipatrice des besoins et des valeurs d'usage hors des médiations les plus élémentaires de l'échange) a mis en lumière le caractère irréversible de la crise de la valeur, nullement surmontée par la recomposition des années soixante-dix et quatre-vingts, l'avènement du capitalisme immatériel n'ayant fait que consacrer la puissance constituante de la force-travail (c'est-à-dire le passage à une autre forme d'autovalorisation, celle de la production intrinsèquement autonome du commun). C'est en ce sens que l'émergence de « l'ouvrier-social » occupe dans la perspective de Negri une place absolument charnière qui l'inscrit, de manière déterminante, dans la continuité des luttes de « l'ouvrier-masse » : en faisant voler en éclat les cadres de la « société-usine », celles-ci ont provoqué une crise énochale de la valeur (la disparition des luttes d'usines au sein desquelles la subsomption réelle, disciplinaire de la force de travail opérait encore n'étant

que l'une des conséquences dérivées de cette crise) que les pratiques de l'ouvrier-social¹ pour la première fois, ont mise en lumière.

En montrant que la méthode compositionniste excède l'horizon auquel s'en est tenu le premier opéraïsme, Negri a donc été amené à souligner que ce n'est pas à la restructuration massive du régime d'accumulation que doit être rapporté le déclin de « l'ouvrier-masse » et, plus généralement, celui de la classe ouvrière, ni même à l'impuissance de la classe ouvrière des années soixante à donner politiquement forme à la stratégie révolutionnaire surgie spontanément des dernières grandes luttes d'usine (explication soutenue par Tronti, qui voit dans la neutralisation définitive du rapport antagoniste de classe et à la restructuration des années soixante-dix, fatale au mouvement ouvrier, l'origine du crépuscule de la politique et le triomphe définitif du capital)². En effet, si le cycle des années soixante a effectivement refermé l'histoire des luttes ouvrières, il ne se réinscrit pas moins, selon Negri, dans une dynamique plus fondamentale qui ramène les recompositions de la domination capitaliste non plus à la classe ouvrière (qui n'en a été qu'une expression), mais à la créativité de la force-travail en tant que puissance absolue de constitution du social : à l'image des recompositions capitalistes qui, en réponse aux assauts successifs de la classe ouvrière, ont scandé l'histoire de la phase industrielle du régime d'accumulation, ce n'est pas à la réorganisation du capital (aussi brutale et importante qu'elle ait été) que doit être rapporté le déclin de la classe ouvrière mais, plus fondamentalement, à une mutation historique de la praxis d'où ressort la créativité collective d'une puissance constituante qui, cessant de lutter contre le capital à l'intérieur de ses structures (« lutter contre dedans »), s'est affirmée pour la première fois au-delà de celles-ci sous la forme d'une composition de classe transversale et multitudinaire n'ayant plus l'usine comme espace de manifestation ni le renversement du rapport de production industriel comme enjeu, mais l'affirmation rhizomatique des désirs et des

¹ C'est ici que les appréciations de Tronti et de Negri (déjà significatives lors des années 60, comme en témoigne le problème relatif aux finalités et au rôle de l'organisation révolutionnaire appelée à relayer tactiquement les luttes insurrectionnelles de l'ouvrier-masse) deviennent irréconciliables : si pour Tronti, le déclin de la centralité politique de la classe ouvrière a été le résultat de l'erreur fatale commise par la frange la plus révolutionnaire de la mouvance opéraïste incapable d'admettre que seul un PCI profondément rénové de l'intérieur pouvait donner politiquement forme au nouveau sujet révolutionnaire, le passage à l'ouvrier-social n'ayant fait qu'amorcer, en les dispersant, l'exténuation irrémédiable des luttes, Negri soutient au contraire que le devenir-multitudinaire de la force-travail, liée à la disparition de toute unification dialectique des luttes (celle-là même qui fondait la centralité de la classe ouvrière) signifie l'affirmation d'une socialisation ontologiquement constituante opérant au-delà des structures (dialectiques) du pouvoir capitaliste. Ce n'est qu'en abordant l'examen de la seconde thèse sur la valeur de Tronti (où se révèle le présupposé idéaliste de sa relecture ouvriériste de Marx), que l'opposition entre ces deux lectures pourra être sérieusement discutée.

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 54 : « Il y a toute l'intelligence de Toni Negri dans la théorie du passage de l'ouvrier-masse à l'ouvrier-social (...). Mais à ce moment-là, à cette époque précise, les dommages pratiques étaient déjà accomplis. Et un gaspillage inutile et violent de précieuses ressources humaines était irrémédiablement parti du mauvais côté. »

singularités hors des médiations du capital. Le passage des luttes d'usines (où la classe ouvrière unifiée s'opposait au capital au sein de ses structures) à l'exode des valeurs d'usages n'exprime donc pas tant la dispersion et la décomposition du projet révolutionnaire qu'une mutation déterminante dans laquelle se lit non seulement la puissance ontologiquement créatrice de la praxis¹ (par-delà la référence à la classe ouvrière) mais aussi le caractère irréversible, épochal, de la crise de la valeur capitaliste, nullement surmontée par la recomposition des années soixante-dix et quatre-vingts.

Deux thèses, dans les articles de Negri consacrés à la crise des années soixante et soixante-dix et, plus spécifiquement, au dépassement de la classe ouvrière comme sujet central des luttes, ouvrent la voie à une refonte post-ouvriériste de la méthode compositionniste. La première montre effectivement l'émergence, dès le début des années soixante-dix, d'une composition inédite (« l'ouvrier- social »²) caractérisée par un procès de socialisation non seulement radicalement autonome mais aussi toujours plus « décentré », cessant ainsi de faire apparaître la classe ouvrière comme sujet hégémonique des luttes, le nouveau « sujet » tendant à court-circuiter, au-delà de la sphère productive, l'ensemble des médiations constitutives de la reproduction (autovalorisation)³ : c'est pourquoi le déclin progressif de la classe ouvrière ne doit pas être lié à la réorganisation en cours d'un régime d'accumulation impuissant, alors, à juguler cette nouvelle composition de classe mais à l'affirmation d'une visée collective d'autonomie qui, dans la diversité toujours plus disparate de ses manifestations, se pose d'emblée hors des structures constitutives du capital (d'où la dimension « exodique » et multitudinaire qui la caractérise en propre). A cela s'ajoute l'idée fondamentale que la

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 334 : « Le refus du régime disciplinaire de l'usine sociale s'accompagna d'une réévaluation de la valeur sociale de l'ensemble des activités productives. Manifestement, le régime disciplinaire ne réussissait plus à contenir les besoins et les désirs des jeunes (...). Le refus massif du régime disciplinaire, qui revêtait une grande variété de formes, ne fut pas seulement une expression négative, mais aussi un moment de création - ce que Nietzsche appelle une "transvaluation" des valeurs. »

² L'expression est utilisée pour la première fois par Negri, dans *Prolétaires et Etat* (1974) : le concept d'ouvrier - social est alors identifiée avec celui d'« ouvrier tertiaire » pour caractériser le nouveau cycle de lutte impulsé par le prolétariat dans le cadre non plus de l'usine traditionnelle mais de « l'usine diffuse », c'est-à-dire tertiariée. Ce n'est que progressivement que Negri portera l'accent sur l'extension des luttes par delà de la sphère de la production (autovalorisation) : voir « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 1, p. 226 : « De fait le fil rouge de l'abstraction du travail se réalise de plus en plus. Le prolétariat s'était fait ouvrier, le processus désormais s'inverse : l'ouvrier se fait ouvrier du tertiaire, ouvrier-social, ouvrier prolétaire. » ; *ibid.*, § 6, p. 255 : « Nous avons parlé de l'émergence d'un ouvrier social, d'un nouveau prolétariat qui réabsorbe en lui-même la puissance de lutte de l'ouvrier-masse et en développe énormément les dimensions et l'impact social. »

³ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 25 : « Partons de la thématique qui se réfère aux besoins (nous parlons des besoins historiquement déterminés, cela va de soi, et non les besoins entendus dans leur signification humaniste ou sous leur forme la plus immédiate). Désormais, ces besoins historiquement déterminés renvoient à une nouvelle forme de coopération sociale productive, aussi bien au niveau de la production qu'au niveau de la reproduction, et donc à une nouvelle forme de communauté ouvrière, de sorte qu'elle ne peut être pensée autrement qu'en terme de contre pouvoir irréductible. »

nouvelle composition de classe se distingue par le fait qu'à la différence des restructurations précédentes, le capital n'est plus parvenu à neutraliser les assauts successifs de « l'ouvrier-masse » puis de « l'ouvrier-social » et à recomposer sa domination effective autrement qu'en approfondissant la dualité radicale issue de la crise politique des années soixante et soixante-dix, la « grande transformation » figurée par le passage au capitalisme immatériel-cognitif n'ayant éradiqué l'hégémonie de la classe ouvrière (en subsumant notamment, au-delà de l'usine, l'ensemble des activités sociales afin de les transformer en travaux directement productifs¹) que pour abandonner toute emprise sur une puissance productive socialisée hors des mécanismes disciplinaires qui, dans l'usine, organisaient et déterminaient les formes de la coopération de la force de travail (libérant ainsi des potentialités émancipatrices inédites)².

Le tournant « post-opéraïste » de Negri a donc consisté à repenser la méthode compositionniste issue d'*Ouvriers et Capital* à la lumière de la thématique toujours plus centrale de « l'autovalorisation », d'abord ancrée dans la valeur d'usage (autonomie des besoins en dehors de l'espace marchand et de la forme-marchandise), puis redéfinie, à partir des années quatre-vingt-dix, comme production biopolitique (des nouvelles formes de vie génériques : affects, langages, idées que le capital ne peut valoriser qu'en éloignant ses structures de pouvoir fondamentales d'une sphère productive pourtant hypertrophiée). Sous ces deux formes distinctes (l'une « libertaire », l'autre « biopolitique ») et dans la mesure où chacune d'elles a fait ressortir, à la suite des luttes de « l'ouvrier-masse », le procès de dépassement de la valeur capitaliste (l'*aufhebung* capitaliste ne subsistant, à l'ère du capitalisme immatériel, qu'en dehors de toute médiation effective, qu'en autonomisant

¹ Tel est le sens précis du concept de production biopolitique (rappelons que le concept de biopolitique, originairement formulé par Foucault, n'a jamais été défini par ce dernier, pas même en 1978-1979, dans le cours du Collège de France qui devait lui être consacré : voir M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil Hautes-Etudes, 2004) : voir M. Hardt, A. Negri, *Multitudes*, *op. cit.*, p. 136 : « Il est peut être préférable, pour comprendre cette nouvelle forme hégémonique (note : du travail immatériel), de parler de "travail biopolitique", c'est-à-dire d'un travail qui crée non seulement des biens matériels mais aussi des relations et, en dernière instance, la vie sociale elle-même. » ; *ibid.*, p. 182 : « Le travail et la valeur sont devenus biopolitiques au sens où la vie et la production tendent à se confondre. A mesure que la vie tend à être entièrement investie par des actes de production et de reproduction, la vie sociale elle-même devient une machine productive. »

² Tel est le sens de la distinction, reprise à Deleuze et réinvestie dans l'approche compositionniste, entre société disciplinaire et société de contrôle (voir « Postscriptum sur les sociétés de contrôle » dans *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990, p. 240-247) : le passage de la discipline au contrôle ne désigne pas seulement un nouveau régime de domination (qui, avec la production toujours plus immanente de subjectivités, coïnciderait tendanciellement avec la logique axiomatique du capital), mais aussi, en ce qu'il exprime la réaction du capital (sous forme de fuite en avant) consécutive aux poussées révolutionnaires des années soixante, d'une extériorisation radicale des structures de commandement du capital : aux sociétés de contrôles sont liées des formes nouvelles de subjectivation, non plus massifiées et interchangeable (discipline) mais créatrices de nouvelles formes de vie commune situées en tant que telles au-delà de toute mesure : voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 401-402 et surtout p. 436-448 ; voir aussi M. Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », 2000, <http://multitudes.samizdat.net>.

toujours plus radicalement une puissance de travail ontologiquement productive¹), le concept d'autovalorisation a donc permis à Negri de prolonger la méthode compositionniste par-delà le référentiel ouvriériste d'où elle est issue : si, dans la perspective initiale, le concept de *trennung* renvoyait encore à l'opposition de la classe ouvrière à son intégration dialectique, encore opérante, dans l'ordre de la valeur, ce même concept, repris dans la perspective post-opéraïste de Negri (auto-valorisation) désigne la dualité absolue, devenue manifeste, entre la puissance déterritorialisante du commun et les structures parasitaires, toujours plus extérieures du capital (la dialectique, jusqu'alors constitutive de la domination effective du capital sur la force-travail, perdant toute emprise directe sur les forces productives libérées par les coopérations biopolitiques²).

A partir de la fin des années soixante-dix, la perspective creusée par Negri a donc consisté à intégrer dans l'approche compositionniste le dépassement de la référence à la classe ouvrière et, ainsi, à montrer que le « fil conducteur » de « l'histoire politique du capital » devait être prolongé au-delà du mouvement ouvrier pour faire ressortir l'idée que la « grande transformation » des années soixante-dix et quatre-vingts n'a été pour le capital qu'une victoire à la Pyrrhus, ouvrant pour la force-travail un horizon d'émancipation absolu que les cycles successifs de luttes ont progressivement dégagé et au sein duquel la disparition de la classe ouvrière trouve sa place en tant qu'étape d'une histoire plus fondamentale, celle de l'histoire des mutations, ontologiquement constituantes³, de la praxis et des formes de subjectivation collective (thèse dont la signification ne s'éclairera pleinement qu'une fois accomplie l'articulation entre Marx et Spinoza, entre la méthode compositionniste héritée du « renversement copernicien » de Tronti et le concept de pouvoir constituant de la multitude). Or, à cet égard, l'avènement de « l'ouvrier-social » représente le moment déterminant de cette refonte en ce qu'il fait ressortir, plus nettement encore, la créativité radicale de la praxis que les premiers articles de Negri s'efforçaient déjà de souligner. Un examen plus minutieux de cette étape décisive qu'a représenté le passage à « l'ouvrier-social » s'impose donc pour saisir plus précisément comment et sous quelles formes Negri a été amené à repenser les intuitions décisives de Tronti par-delà le cadre ouvriériste de la société-usine (ce n'est qu'ultérieurement

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 434 : « Toutefois, par rapport aux virtualités de la multitude, le gouvernement impérial apparaît comme une coquille vide ou un parasite. »

² L'extériorisation du pouvoir capitaliste (replié dans le capital-argent financiarisé) n'est que le symptôme de la déterritorialisation absolue de la puissance du commun, l'ultime parade du capital pour s'approprier une production devenue intrinsèquement commune : voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 182 : « Les profits du capital financier sont la forme la plus pure d'expropriation du commun. »

³ C'est dans *Marx au-delà de Marx* que, pour la première fois, l'historicité irréductible des mutations de compositions de classe se trouve définie comme constitution.

qu'il sera possible de saisir en quoi cette étape a permis, tout à la fois, de mettre définitivement en crise le premier opéraïsme mais aussi de réélaborer la critique marxiste de la valeur à partir du concept spinoziste de puissance, ainsi érigé en impensé ontologique de la pensée de Marx).

Le fil conducteur des principaux articles consacrés à l'émergence de l'ouvrier-social tient fondamentalement dans le constat de l'impuissance du capital à surmonter la crise des années soixante et, en particulier, à réformer le régime de plus-value relative afin de perfectionner, comme ce fut le cas pour les recompositions antérieures, le procès de subsumption réelle de la force de travail et de la société (*aufhebung*) : pour la première fois, la crise prend la forme d'une « catastrophe » pour le capital¹. Alors que les précédents cycles de luttes ont eu pour effet de parfaire la rationalisation de la domination capitaliste dans le cadre de la « société-usine » (celle du régime de plus-value relative et du « capitaliste collectif »), l'ouvrier-masse a mis en crise les bases mêmes du commandement capitaliste en s'attaquant, précisément, aux ressorts fondamentaux sur lesquels ce dernier, chaque fois, s'est appuyé pour accroître et généraliser sa domination sur le travail vivant². C'est pourquoi, face à l'impossibilité de réorganiser sa domination dans l'usine, le capital n'a eu d'autre solution que d'hypertrophier la sphère productive, de transformer l'ensemble des activités sociales en travaux directement productifs pour déborder les assauts autrement incontrôlables de « l'ouvrier-masse » et reconstituer, sous d'autres formes, l'exploitation d'une force de travail qui ne pouvait plus être soumise au régime de la norme disciplinaire³. Or, précisément, à ce processus s'opposa d'emblée un autre cycle de luttes faisant émerger une nouvelle composition de classe qui, associée à d'autres déterminations matérielles et politiques de la force-travail que celles qui

¹ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.* p. 104 : « La prévision marxienne relative au dépassement historique de la valeur devient effective. La crise capitaliste commence à prendre les traits d'une catastrophe. »

² Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 6, p. 184-185 : « De même qu'à l'époque de la Seconde Internationale l'antagonisme spécifique était celui qui mettait aux prises le contrôle ouvrier sur le procès de travail et la maîtrise capitaliste du mode de production, de même qu'entre les deux guerres - et jusqu'aux années soixante, l'antagonisme spécifique opposait la massification de la force de travail et son contrôle dynamique dans le plan du capital sous des proportions déterminées - c'est la contradiction que représente le salaire - aujourd'hui l'antagonisme spécifique est celui qui existe entre la formation globale de la classe ouvrière en un sujet politique et la forme d'usine que revêt la domination capitaliste, entre la volonté communiste des masses et le commandement d'entreprise. »

³ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 1, p. 226 : « (...) ici, pour ce nouveau prolétariat ce n'est plus l'exclusion que représente l'extorsion du travail capitaliste qui est spécifique, mais au contraire l'inclusion dans la totalité du processus productif social. Nous avons vu l'ouvrier-masse (première concrétisation massive de l'abstraction capitaliste du travail) produire la crise. Désormais nous voyons la restructuration loin de surmonter la crise, en déployer et en allonger l'ombre sur toute la société, non pas à sa surface, mais en son sein... »

caractérisaient l'ouvrier-masse, reçut le nom d'« ouvrier-social »¹. Mais la particularité des développements consacrés à « l'ouvrier social » réside aussi dans le fait que les caractéristiques qui lui sont attribuées ont fait l'objet d'inflexions significatives au point que deux présentations non superposables lui ont été successivement accolées : la première, qui en fait la radicalisation des grandes luttes de la décennie précédente, réaffirme l'hégémonie de la classe ouvrière (les luttes des femmes et des étudiants, appelés à composer le nouveau prolétariat tertiarié, demeurant subordonnées aux luttes d'usines)², tandis que la seconde, au contraire, fait de la plurivocité de ces luttes et de leur extension effective au-delà de l'usine, la caractéristique non seulement spécifique du nouveau cycle (le rejet du travail d'usine s'affirme désormais comme autovalorisation) mais aussi, et plus fondamentalement, la première manifestation explicite d'une subjectivation collective produite, sur un plan d'immanence radical, par l'affirmation multitudinaire de singularités non réductibles (le procès exodique d'autovalorisation dépasse irrémédiablement les luttes d'usines centrées sur la classe ouvrière)³. Si une telle redéfinition se comprend à la lumière du contexte des années soixante-dix et, plus particulièrement, comme symptôme d'une crise politique du capital étendue au-delà de la sphère productive, elle a aussi (et surtout) préparé le rapprochement décisif entre les pensées de Marx et l'ontologie spinoziste de la *constitutio* qui, en déterminant à partir du concept de multitude un concept de subjectivation collective alternatif au cadre ouvriériste (et nous le verrons, idéaliste) des premières thèses opéraïstes, permet de faire aboutir le « renversement copernicien » qui les a caractérisé. Si les implications fondamentales de cette évolution décisive ne pourront être précisées qu'ultérieurement, il importe, à ce stade, de relever que ces deux présentations de « l'ouvrier-social », parfois

¹ *Ibid.*, p. 225 : « ... d'un côté le capital est contraint à pousser le processus de socialisation parce que c'est seulement de cette manière que le commandement capitaliste sur la production peut être aujourd'hui maintenu (...) Mais en même temps au sein de cette socialisation capitaliste, la proportion de travail extorqué et sa valeur diminuent car le processus de socialisation et le processus des luttes ouvrières (d'attaque au commandement) se développent ensemble. »

² Cette lecture « ouvriériste » ressort notamment dans « *Partito operaio contro il lavoro* », sur laquelle nous reviendrons : elle caractérise plus largement la réflexion de Negri menée dans le cadre du groupe puis de la revue *Potere Operaio* (créée en 1969) à l'initiative d'un groupe participant à la rédaction de la revue *Classe*, émanation de *classe operaia*. La revue cessa de paraître en 1972 et le groupe fut dissout en 1973, Negri créant, avec Oreste Scalzone, une nouvelle mouvance baptisée *Autonomia operaia*.

³ Cette lecture ressort plus nettement dans certains textes de la seconde moitié des années 70, lorsque la thématique de l'autovalorisation finit par l'emporter sur les positions néo-léninistes des années de *Potere Operaio* (basées sur l'idée que la nouvelle composition de classe réaffirme la centralité politique de la classe ouvrière) : on la retrouve notamment exposée dans le dixième chapitre de la *Forma Stato* ainsi que dans l'entretien de 1978 *Dall'operaio massa all'operaio sociale*. Si la référence à Lénine n'a jamais été abandonnée (on la retrouve encore dans un texte aussi récent que *Multitudes*), il est non moins exact que l'importance accordée aux mouvements autonomistes ainsi qu'à la radicalité politique dont ils témoignèrent ont incontestablement permis à Negri de dépasser l'idéalisme latent des thèses de Tronti et de faire aboutir la critique de la dialectique en l'articulant Marx à l'ontologie spinoziste de la *constitutio*.

juxtaposées dans les mêmes articles, sont pensées d'abord comme le signe de l'historicité mutante de la praxis, capable en quelques années de métamorphoser ses formes et ses modes d'action au point d'apparaître comme la cause principale du déclin de la classe ouvrière : si, en effet, les deux phases insurrectionnelles déclenchées par « l'ouvrier-masse » ont exprimé une cohérence stratégique de fond (en précipitant d'abord la crise de l'Etat-Plan puis celle de l'organisation taylorienne et fordiste de la production, c'est-à-dire les deux piliers de la « société-usine »), les deux « moments » associés au cycle de l'ouvrier-social font ressortir, derrière la mutation en cours de la praxis et par-delà les médiations les plus structurantes du capital (mises en défaut pour la première fois), la puissance radicalement ouverte, intransitive et autonome d'autoconstitution du social.

Dans les premiers textes de Negri, le cycle de l'ouvrier-social n'est pas encore associé au procès d'autonomisation des valeurs d'usage, mais, dans la sphère productive et en réaction au processus de tertiarisation amorcé par le capital, à l'émergence d'une nouvelle composition de classe interne, non plus constituée d'un prolétariat déqualifié soumis au régime de l'automation mais d'un prolétariat intellectualisé, enrôlé dans les activités dématérialisées de services transformées par le capital en activités directement productives afin d'étendre l'exploitation au-delà de l'usine (de la « société-usine » à l'« usine diffuse »)¹. En effet, cette transformation objective s'est immédiatement accompagnée d'une relance du cycle de luttes comme si, en déplaçant les frontières de la sphère productive sans décomposer la puissance révolutionnaire de « l'ouvrier-masse », la réaction du capital n'avait fait que poser les bases d'une généralisation incontrôlable des luttes². Ainsi, à l'image des luttes salariales du début des années soixante puis des luttes d'usine de la fin de la décennie contre le travail planifié, la poussée insurrectionnelle de l'ouvrier-social se caractérise par un refus généralisé du travail et

¹ Voir notamment A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 8, p. 268 : « Dès lors, à partir du moment où - dans la phase actuelle de totalisation du système des besoins capitalistes - la subordination des valeurs d'usage aux valeurs d'échange est totale, où l'émergence des valeurs d'usage est pure "indifférence", tantôt "chaos" ou "utopie" (...), tout ce qui reste d'humain se rebelle et le travail est l'unique terrain de rébellion sur lequel une valeur d'usage résiste et condense autour d'elle la possibilité d'un système différent, alternatif, révolutionnaire. Parce qu'ici le travail dans le triomphe de la valeur d'échange reste l'unique valeur d'usage qui puisse ôter au capitaliste le commandement exercé sur lui, et se faire donc valeur d'usage ouvrière, ce qui revient à dire, refus du travail et développement de sa valeur créatrice. »

² Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, p. 224 : « ici de fait, l'avidité capitaliste de travail vivant se bloque face à la révolte de ce même travail vivant, et à la reproduction continue et cyclique de la lutte (...). Au capital qui persévère dans l'accumulation correspond une socialisation de plus en plus complète du travail vivant et la reconnaissance de son privilège exclusif de force productive qui se présente désormais comme force sociale : mais le fait même que le travail se présente exclusivement de façon sociale est en même temps son raidissement global (...), la réémergence de luttes et de ruptures de commandement toutes les fois et partout où le procès de socialisation s'étend. »

par un niveau extrêmement élevé de rigidité salariale¹. Pourtant, ces luttes n'en diffèrent pas moins nettement des précédentes en ce qu'elles manifestent une praxis irréductible aux précédentes compositions politiques de classe, systématiquement reconduites à l'hégémonie de la classe ouvrière². Il est certes exact, pourtant que, dans la continuité des luttes de l'ouvrier-masse, la rigidité salariale se consolide désormais à un niveau toujours plus insoutenable pour le capital, bien au-dessus de ce que ce dernier pouvait concéder pour exploiter la force de travail (y compris l'augmentation brutale du chômage et le recours artificiel à « l'armée industrielle de réserve » ne se révèlent d'aucun secours), d'où la stagflation qui paralysa l'économie italienne ainsi que la plupart des économies occidentales au début des années soixante-dix, précipitant le déclin irrémédiable de la gestion macro-économiquement planifiée du capital³. Néanmoins, comme le remarque Negri, les luttes salariales de l'ouvrier-social n'ont plus pour objectif, comme lors de la première vague insurrectionnelle de 1962, de mettre en crise le « capitaliste collectif » et les bases de l'Etat-plan : elles visent désormais à désarticuler directement les proportions constitutives de la valeur, c'est-à-dire l'existence même du rapport entre valeur et survaleur, et par conséquent, aussi, le taux de profit, raison d'être du procès d'accumulation capitaliste, de sorte que ce n'est plus tant l'existence de « l'Etat du capital » qui se trouve ainsi contestée (un mode déterminé, rationalisé de fonctionnement du capital social) que l'existence même de la valeur

¹ *Ibid.*, p. 223 : « ...malgré la plus grande flexibilité imposée à la force-travail, malgré les tentatives de désarticulation territoriale de la production (à tous les niveaux : locaux, régionaux, nationaux, multinationaux), malgré la nouvelle mobilité que revêt le capital au niveau mondial, malgré les bouleversements provoqués par l'inflation (...) la rigidité globale de la proportion pv/C, c'est-à-dire du taux de profit, n'a pas été entamée (...). Même avec l'inflation et toutes les autres contre-tendances, le profit "stagne" » ; voir aussi A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro*, *op. cit.*, p. 115 : « La forme actuelle de la crise capitaliste combine la chute du taux de profit et l'attaque de masse de la part d'une force productive sociale que le capital a été contraint de construire pour se valoriser. »

² *Ibid.*, p. 226 : « La catégorie "classe ouvrière" entre bien en crise, mais continue comme prolétariat à produire tous les effets qui lui sont propres sur le terrain social tout entier. »

³ *Ibid.*, p. 116 : « L'idéal réformiste prend fin avec la stagflation et l'accumulation des mécanismes de stagnation (nivellement du taux de profit et des poussées inflationnistes provoquées par les revendications salariales, par la volonté d'appropriation du profit brut de la part du nouveau prolétariat recomposé en sujet productif et transformé en force potentiellement subversive. ». C'est plus largement l'organisation internationale du système capitaliste d'exploitation disciplinaire de la force-travail, parachevé à la fin de la seconde guerre, qui s'effondre avec l'inflation généralisée et l'extension des luttes : la fin du système de Bretton Woods (institué pour financer la réforme des pays capitalistes dominants à partir des surplus d'exportations des Etats-Unis et en garantissant celle-ci par un système monétaire basé sur la stabilité du dollar : voir A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 325 : « Le système de Bretton Woods pouvait ainsi être compris comme la face monétaire et financière de l'hégémonie du modèle du New Deal sur l'économie capitaliste mondiale. ») en est l'illustration la plus frappante : *ibid.*, p. 325 : « Les mécanismes keynésiens et pseudo-impérialistes de Bretton-Woods finirent par se mettre en crise lorsque la continuité des luttes ouvrières aux Etats-Unis, en Europe et au Japon éleva les coûts de la stabilisation et du réformisme, et lorsque les luttes anti-impérialistes et anticapitalistes dans les pays subordonnés commencèrent à saper l'extraction des surprofits. ». Comme le note Yann Moulier-Boutang (« *Finance, instabilité et gouvernabilité des externalités* », <http://multitudes.samizdat.net>, 2008, p. 3/13) : « Désormais, la manipulation du taux de change entre les monnaies devient la méthode favorite des gouvernements pour faire face à l'inflation par les coûts du travail provoqués par les assauts répétés de l'ouvrier-masse et de l'ouvrier-social. »

à travers les proportions fondamentales qui la structurent¹. C'est en ce sens que cette relance des luttes salariales porte à son paroxysme les luttes des années soixante qui ne s'attaquaient encore qu'aux piliers de l'exploitation industrielle et non à l'existence même de la valeur « tout court ». D'autant qu'à la différence du cycle des années soixante (où ces deux composantes s'étaient manifestées séparément), la rigidité salariale, désormais, s'articule *simultanément* avec le refus généralisé du travail : coextensive au refus du travail, la rigidité salariale n'exprime plus, en effet, la volonté de mettre en crise l'Etat-plan mais, plus fondamentalement, affirme la valeur d'usage par-delà les circuits de la reproduction capitaliste tandis que le refus du travail, relié à la rigidité extrême des salaires, ne signifie plus seulement le rejet d'une organisation déterminée de la production (l'usine fordiste-taylorienne) mais, à partir du rejet du travail productif « tout court », l'affirmation de la libre activité des individus par-delà le rapport salarial. En réunissant immédiatement ce que « l'ouvrier-masse » avait manifesté séparément, le saut accompli par « l'ouvrier social » élève ainsi la radicalité de la composition politique à un niveau inédit : la généralisation des pratiques d'appropriation directes auxquelles elle aboutit met en lumière, par-delà les luttes d'usine, l'avènement d'une tendance effective au communisme s'affirmant d'emblée hors des médiations les plus fondamentales de la valeur². En effet, ces luttes n'ont plus comme enjeu le renversement de la sphère productive (l'usine) réellement subsumée sous le capital, mais affirment, plus fondamentalement, une socialisation qui, d'emblée, délie l'unité interne entre valeur de la force de travail et survaleur (la rigidité salariale contre la possibilité même de l'exploitation) ainsi que l'identité entre travail vivant et force de travail (refus du travail productif)³. En commençant à reconnaître le produit de son travail comme sien, l'« ouvrier

¹ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.*, p. 110 : comme l'avait prédit Marx (dans le « *fragment sur les machines* », le développement des forces productives (identifiées à la socialisation toujours plus poussée de la force-travail) n'a fait que rendre insignifiant le rapport entre travail nécessaire et plus-value extorquée ; voir aussi « Prolétaires et Etat », § 9, p. 273 : sur la base de cette nouvelle stratégie portée par l'ouvrier-social, la tactique d'une organisation révolutionnaire « doit permettre de *pousser à bout les dimensions de la lutte sur le salaire social moyen pour commencer à atteindre le niveau stratégique de la lutte contre le travail nécessaire...* »

² Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.*, p. 125 : « L'inconsistance de cette proportion (note : entre travail nécessaire et plus-value) se répand à toute l'organisation de la distribution : *l'appropriation révèle que la classe ouvrière, réunifiée sur la base d'une nouvelle organisation productive et matérielle, est sur le point de s'émanciper à travers le refus du travail.* » ; voir aussi A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 8, p. 279-270 : «... commence à se poser la question de savoir s'il existe "la possibilité d'un usage alternatif des forces productives hautement développées", mais cette question ne peut être posée, que si l'on se rappelle, de façon marxienne, que le travail vivant en soi n'est pas productif, mais qu'il est créativité contre le système des besoins produits par le capital, contre l'universalité de la valeur d'échange et sa permanence... »

³ *Ibid.*, p. 270 : « Le concept même de *composition de classe* doit dès lors se modifier pour devenir une *catégorie* - la seule catégorie essentielle - de la *transition communiste*. La composition de classe se détachant de la misère devient ici *le sujet de la réappropriation successive des forces productives par la classe*. La fausse dialectique que la classe a subie, la dialectique de la féroce restructuration capitaliste doit se rompre et renaître : ici l'antagonisme radical fonde une dialectique constructive (...). Ici, *la composition tend à l'organisation, la*

social » s'attaque directement, pour la première fois à la racine même de l'exploitation c'est-à-dire au rapport d'opposition inclusive qui, jusqu'à présent, a systématiquement structuré les organisations productives du capital¹ : en cessant de reconnaître le travail vivant comme valeur d'usage du capital pour faire des produits du travail autant de valeurs d'usages soustraites à la médiation de la valeur d'échange capitaliste, la poussée insurrectionnelle de l'ouvrier-social n'exprime plus une stratégie interne (lutter contre le capital et en son sein), mais tend à détruire la forme même de la valeur en ramenant les variables rapportées et mesurées par celle-ci à leur hétérogénéité fondamentale². De sorte que, par sa pratique créatrice (et non comme vérification d'une théorie hypostasiée), l'ouvrier-social a rendu actuelle la prophétie scientifique du *fragment sur les machines* où, sous l'effet du *general intellect* (désormais incarné par le prolétariat tertiarié) et de l'annulation du taux d'exploitation, la désarticulation du rapport sur lequel se fonde le capital doit faire émerger un «individu social» en excès sur les médiations constitutives de la valeur³. Au même titre que l'ouvrier-masse, au début des années soixante, avait subverti le sens (jusqu'alors économico-corporatif) de la lutte salariale pour la diriger directement contre l'Etat-plan, l'«ouvrier social» se réapproprie de nouveau celle-ci pour en faire le levier d'une visée d'autonomie plus radicale encore, l'expression d'une socialisation située d'emblée hors du monde ensorcelé de la valeur⁴. C'est pourquoi il ne s'agit plus, avec ce nouveau cycle de luttes, de consacrer l'hégémonie d'un sujet central pour réorienter en faveur des masses un processus d'industrialisation fondamentalement incontesté, comme dans la Russie de 1917 (point culminant, jusqu'alors, de la praxis prolétarienne), mais d'affirmer l'incommensurabilité du

réappropriation devient programme et le système des besoins est un système de lutte de transition. Nous sommes donc confrontés à une modification qualitative de la lutte de classe. »

¹ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », p. 124-125.

² *Ibid.*, p. 124 ; voir aussi A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 4, p. 169-170 : « Si la socialité constitue la base de la production, si enfin le travail de l'individu est posé d'emblée comme du travail social, le produit du travail global ne peut pas être représenté lui-même comme une valeur d'échange, pas même sous la forme du plan, d'une médiation proportionnée entre le travail général et le contrôle général exercé par lui (...) L'appropriation ouvrière marque la reconnaissance de ce fait. »

³ Voir A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro*, *op. cit.*, p. 125 : « Reconnaître les produits comme siens et juger la séparation d'avec les moyens de leur production comme forcée et injuste est une prise de conscience énorme qui est celle issue du mode de production basé sur le capital, au même titre que ne l'a été celle de l'esclave prenant conscience qu'il n'est pas la propriété d'un tiers mais une personne ... »

⁴ Cette nouvelle composition de classe située d'emblée en dehors des médiations du capital, achève pratiquement de valider le cœur de la relecture théorique de Marx accomplie par l'opéraïsme : le communisme ne peut se concevoir dans une perspective téléologique, comme un produit du développement capitaliste (sa catastrophe), car il est la transition elle-même, le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses pensé comme l'inversion radicale accomplie par l'autodétermination constituante d'une force collective (subjectivation) : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, *op. cit.*, p. 287-288 : « ...le communisme n'est en aucun cas un produit du développement capitaliste, il est l'inversion radicale, il est la démystification qui devient renversement du développement capitaliste. Le communisme n'est ni la téléologie du système capitaliste ni sa catastrophe : c'est un nouveau sujet qui prend forme, qui transforme la réalité et détruit la société. Le communisme est donc un concept qu'on ne peut formuler que sous la forme de la transition. »

travail vivant et de renverser le travail abstrait en travail abstrait *de* la valeur (libre activité). Après la conquête bolchévique du pouvoir d'Etat (qui laissa inaltéré le système d'exploitation capitaliste), après le projet utopique des conseils (qui ne chercha pas tant à dépasser l'organisation capitaliste des rapports sociaux qu'à assurer l'autogestion collective du procès productif), à la suite de la crise du système keynésien de plus-value relative et du régime disciplinaire d'exploitation de la force de travail industrialisée, la praxis de l'« ouvrier social » opère une véritable mutation en affirmant d'emblée la socialisation exodique et libertaire de la force-travail hors du capital. Inscrite dans le champ d'immanence radical, rhizomatique et non moins révolutionnaire du désir, l'extranéité de la force-travail n'est plus seulement ni essentiellement synonyme d'antagonisme mais de tendance *effective* au communisme¹ : si l'« ouvrier-masse » a entraîné la crise des mécanismes qui jusqu'alors assuraient l'emprise directe du capital sur l'usine et la société, l'« ouvrier-social », en assimilant l'autonomie de la force-travail à la réalisation en cours d'une socialisation déjà extérieure à la société-usine, a achevé de vider les structures du pouvoir capitaliste de quelque consistance que ce soit : saisie d'abord dans sa dimension « soustractive » (dans la résistance et l'opposition à la domination directe du capital) la force-travail devient, avec l'ouvrier-social, puissance déterritorialisante et radicalement autonome de constitution du social².

II-1-2 La praxis mutante de l'ouvrier-social

Il faut cependant reprendre plus rigoureusement la démarche développée, alors, par Negri pour comprendre l'inflexion majeure que l'ouvrier social a apporté à la méthode compositionniste et pour montrer que la transformation du cadre analytique initial ne fut pas tant liée aux limites manifestes d'une approche devenue étriquée (incapable de comprendre le développement et les mutations du capital en dehors des luttes d'usines) qu'à l'avènement

¹ La séquence de l'ouvrier-social amorce une transformation décisive du sens des luttes que le passage au régime impérial de contrôle (capitalisme immatériel, souveraineté polycentrique) consacra pleinement : l'opposition frontale et directe entre classes antagonistes « dialectiquement » unies dans la sphère productive fait place à l'exode: voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 265.

² Voir A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro, op. cit.*, p. 108 ; voir aussi A. Negri, *Prolétaires et Etat, op. cit.*, § 1, p. 224 : la baisse du pourcentage du travail vivant n'est plus seulement d'ordre quantitatif puisqu'au contraire, le caractère gigantesque du capital accumulé, l'urgence d'en garantir la circulation et la réalisation poussent à une socialisation de plus en plus élargie (conduisant ainsi à une augmentation quantitative de la force de travail employée) : « Mais c'est ici qu'intervient le changement : la diminution de la proportion du travail vivant est *qualitative*, c'est une diminution de sa valeur (...), le fait que le travail se présente exclusivement de façon sociale est en même temps son raidissement global, une baisse de la contrainte à l'extorsion de valeur pour l'accumulation, la réémergence de luttes et de ruptures du commandement toutes les fois et partout où le procès de socialisation s'étend. »

d'une composition de classe inédite qui a permis à Negri de reconduire le « renversement copernicien » à la *potentia multitudinis* et, à partir de la dualité absolue entre puissance et pouvoir, de réinscrire le cadre ouvriériste initial dans une critique plus fondamentale de la valeur. Si « l'ouvrier-social » a entraîné une transformation décisive de l'approche compositionniste (en se situant lui-même au croisement de ces deux interprétations), ce n'est pas parce que la disparition de la classe ouvrière et la « grande transformation » menée par le capital lors des années soixante-dix et quatre-vingts aurait, au nom d'une identité substantielle avec la classe ouvrière, réduit à néant la méthode compositionniste¹ mais, au contraire, parce qu'en soulignant l'autonomie irréductible de la puissance révolutionnaire de la force-travail, les articles de Negri ont permis (certes progressivement) de faire ressortir l'idée déterminante selon laquelle l'effacement de la classe ouvrière a enveloppé une mutation radicale de la praxis de la force-travail qui, par-delà l'ouvrier-social (qui en a été le révélateur), permet d'accéder (une fois dégagée la dualité absolue entre la force-travail et les structures toujours plus parasitaires du capital que les luttes de l'ouvrier-social ont rendu actuelle) aux implications ontologiques de la relecture opéraïste de Marx. Les thèses de Negri sur l'approche compositionniste ont cherché à dépasser le retour à une conception idéaliste de la classe ouvrière vers laquelle ramène la seconde thèse de Tronti sur la valeur, l'avènement de l'ouvrier-social et le concept toujours plus central d'autovalorisation montrant, avec l'extériorisation irrémédiable du capital, que la puissance constituante du social ne peut être pensée comme l'expression d'un devenir d'apparence dialectique (schéma que conserve encore tacitement l'idée selon laquelle la classe ouvrière ne peut lutter contre le capital qu'en étant intégrée, comme force socialisée, à ce dernier) mais comme auto-constitution absolument positive des singularités en multitude. En excluant ainsi toute référence à un sujet central qui figurerait le point focal du procès révolutionnaire de subjectivation collective, les thèses post-opéraïstes de Negri ont finalement identifié la praxis au mouvement ontologiquement ouvert de l'affirmation totalisante des singularités, mouvement intrinsèquement soustrait aux formes de la représentation capitaliste (celle de la valeur-mesure) et de la forme-Etat.

A cet égard, le concept d'ouvrier-social marque dans la pensée de Negri, une inflexion décisive. Les bases du commandement capitaliste, tant dans l'usine qu'au niveau du « capitaliste collectif » ayant été détruites par « l'ouvrier-masse », la recomposition qui s'amorce, dès le début des années soixante-dix, se distingue des phases précédentes en ce

¹ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 154.

qu'elle ne consiste plus à réorganiser la production dans l'usine mais à étendre le travail productif au-delà de celle-ci et à soumettre ainsi, directement, l'ensemble des activités sociales au processus de valorisation¹. Il s'agit non plus, dès lors, de réintégrer la force de travail dans le procès productif en rationalisant autrement l'organisation productive et en réaffirmant l'usine comme moteur exclusif du processus d'accumulation mais, au contraire, d'étendre la sphère productive hors des murs de l'usine pour subsumer directement les formes jusqu'alors improductives d'activité : le capital n'étant plus en mesure de planifier rationnellement son propre développement², il s'agit de subsumer autrement le champ social non plus via une restructuration de la plus-value relative mais en rendant productives toutes les formes d'activités sociales, en recomposant la force de travail autour d'une nouvelle forme intellectualisée de prolétariat à la composition objective radicalement distincte de celle de l'ouvrier-masse (production de services et non plus de biens matériels standardisés, disparition de la production « hétérogérée » qui retirait toute initiative à la force de travail, etc.). A défaut de pouvoir encore organiser et diriger le processus d'accumulation, la domination du capital se reconstitue, ainsi, en généralisant l'exploitation à l'ensemble des activités et des formes de coopération sociales, non plus au travers des médiations de l'Etat-Plan qui objectivaient, en dehors de la sphère productive, le capital comme totalité « pour-soi », mais en généralisant la production de survalueur pour briser l'hégémonie de l'ouvrier-masse : si l'usine ne peut plus constituer le centre névralgique du processus d'accumulation, si le capital n'est plus capable de s'élever à la hauteur de son propre procès objectif d'accumulation, alors reste comme seule solution la conversion de toutes les activités sociales en travaux directement productifs pour réimposer à une force-travail définitivement émancipée de la norme disciplinaire le processus de valorisation³. C'est en ce sens que la destruction, par le capital, de la composition politique de l'ouvrier-masse se distingue

¹ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.*, p. 127 : « Sur la base de ce qui a été démontré précédemment, nous pouvons désormais établir que les concepts de travailleur productif et de travailleur salarié tendent à devenir homogènes. »

² Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 5, p. 174 : « L'Etat des proportions déterminées s'est effondré devant la massification des luttes, l'extension des revendications salariales. Il s'est effondré dans l'affrontement qui le mettait aux prises avec le travail abstrait s'unifiant dans une pratique collective pour exiger une augmentation de la valeur du travail nécessaire (...). Avec l'inflation, la crise du système est devenue avant tout une crise de l'Etat. »

³ Cette conversion s'est notamment appuyée sur la récupération des formes nouvelles de subjectivité produites par les mouvements étudiants et féministes : alors que les cycles de recomposition antérieurs opéraient par destruction des bases matérielles de la composition politique de classe (pour rendre son programme irréalisable), le capital cette fois-ci s'est adapté en intégrant en son sein les caractéristiques distinctives de ces mouvements (la tertiarisation a accéléré la féminisation de la main d'œuvre tandis que le passage au capitalisme immatériel a significativement « intellectualisé » la production, au point d'en faire le « feu vivant » d'un procès contemporain de valorisation qui ne repose plus sur les mécanismes disciplinaires détruits par l'ouvrier-masse) : voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 328 : « *Le prolétariat invente présentement les formes sociales et productrices que le capital sera forcé d'adopter dans l'avenir.* »

significativement des autres phases de recomposition du processus d'accumulation. Il est certes exact qu'à l'image de la réorganisation effectuée aux lendemains de la Commune où le capital segmenta le prolétariat pour faire émerger l'ouvrier-professionnel et détruire l'unité conquise par le prolétariat urbanisé de la grande industrie, c'est à une décomposition similaire que semble procéder celui-ci, un siècle plus tard, pour isoler la puissance insurrectionnelle de l'ouvrier-masse; mais précisément, l'isolement de l'ouvrier-masse ne se réalise, cette fois-ci, qu'en étendant le processus de production au-delà de l'usine (« usine diffuse »), parce que le capital ne peut plus surmonter la crise profonde des mécanismes qui jusqu'alors structuraient le commandement capitaliste (fin de la subsumption réelle de la force de travail et de l'organisation disciplinaire de la production) autrement que par une fuite en avant¹. Si Tronti et Alquati, dès le début des années soixante, ont anticipé la formation, à court terme, d'un prolétariat intellectualisé (le concept d'« ouvrier-social » apparaissant pour la première fois dans les enquêtes d'Alquati²), les analyses de Negri sont autrement plus importantes en ce qu'elles réinscrivent son avènement dans une dynamique historique d'où ressort la crise éphémère du capital. Si cette extension du travail productif semble marquer une nouvelle étape dans l'identification totale de la société avec l'usine et si, à l'image des précédentes compositions de classe, l'ouvrier-masse semble, en première approximation, avoir constitué le point de départ d'une nouvelle phase d'extension de la domination du capital (l'*aufhebung* de la force de travail que réalisait l'Etat-plan s'accomplissant désormais, à nouveau, dès la sphère productive, généralisée, cette fois-ci, à l'ensemble du champ social³), cette recomposition n'en prend pas moins une signification tout à fait nouvelle car, désormais, le capital n'est plus en mesure de réorganiser sa domination en restructurant le régime de plus-value relative ni en s'objectivant comme cette *aufhebung* « rationnelle » que « l'Etat du capital » avait symbolisée. C'est la raison pour laquelle la contre-révolution keynésienne, chez Negri, occupe une place centrale dans l'approche compositionniste⁴, la refonte du

¹ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 6, p. 253-254.

² Voir R. Alquati, « Composizione del capitale e forza lavoro alla Olivetti », *art. cit.*, p. 140.

³ Avec une remarquable acuité, Negri analyse très rigoureusement, dès le début des années soixante-dix, la réorganisation des structures du commandement capitaliste consécutives au déclin de l'Etat-plan et, en particulier, le rôle accru des multinationales appelées à suppléer l'incapacité de ce dernier à contenir l'inflation causée par les revendications salariales (si l'inflation permet au capital de répondre à la classe ouvrière en faisant chuter le salaire réel, conduit également à faire baisser les profits) : il y a un « renversement de la séquence Etat-plan-Entreprise » auquel l'effondrement du système de Bretton Woods, au même moment, donnera toute sa portée ; voir « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 5, p. 175-176 : « Si jusqu'ici l'Etat avait rempli un rôle hégémonique en représentant et en garantissant l'équivalence dans le mouvement des facteurs, le déclin de cette norme d'équivalence subordonne le rôle de l'Etat à celui de l'entreprise (sous la forme dominante qu'elle revêt aujourd'hui, celle des multinationales). »

⁴ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *op. cit.*, p. 29 : « ... la crise de 1929 représente un moment d'une importance exceptionnelle dans l'évolution de l'Etat contemporain. »

système de plus-value relative des années vingt et trente ayant permis au capital, en réaction à la révolution de 1917 puis à la crise de 1929, de faire de l'Etat l'expression désormais réfléchie (pour soi) de cette unité organique qu'est le capital et d'élever ainsi à un niveau jamais atteint auparavant la « rationalisation » du procès d'accumulation¹. En faisant du social un moment du processus d'accumulation et en réduisant la superstructure politique à n'être plus que la gestion « rationalisée » (planification) des proportions du cycle global du capital social, la réorganisation fordiste et keynésienne du régime de plus-value relative, en accomplissant le passage à la « société usine »², a illustré que le capital n'accède à la gestion maîtrisée de son propre développement qu'à la condition de pouvoir réorganiser le régime de plus-value relative, où chaque « progrès » dans la subsumption de la force de travail (synonyme d'intensification de la production et donc de déséquilibres potentiels toujours plus importants : surproduction, etc.) s'accompagne d'un « progrès » équivalent dans la rationalisation du fonctionnement du capital social (jusqu'à identifier la rationalité instrumentale, planifiée et élargie de l'exploitation capitaliste avec la rationalité en soi, l'*aufhebung* indépassablement rationnelle du champ social)³. Malgré la praxis révolutionnaire de la force-travail, les aggiornamentos successifs du régime de plus-value relative ont rendu progressivement indistinctes rationalité instrumentale et rationalité en valeur, production (ontologique) du social et production capitaliste (de valeur). Or le cycle de l'ouvrier-masse se distingue précisément en ce qu'il a détruit les bases du système de plus-value relative géré par l'Etat-Plan : s'il a constitué (comme les compositions de classe précédentes) le point de départ d'une nouvelle phase de subsumption du social, celle-ci ne s'est plus basée sur la possibilité pour le capital de *diriger* plus efficacement rationnelle son propre processus de valorisation. C'est pourquoi, faute de pouvoir restructurer le système de plus-value relative comme lors des phases antérieures, le capital n'eut d'autre solution que d'étendre le travail productif à

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 300 : « ...le modèle du New Deal (...) produisit la plus haute forme de gouvernement disciplinaire. Lorsque nous parlons de gouvernement disciplinaire, nous n'évoquons pas simplement les formes juridiques et politiques qui l'organisent. Nous nous référons au fait que, dans une société disciplinaire, la société tout entière, avec toutes ses articulations de production et de reproduction, est subsumée sous l'autorité du capital et de l'Etat ; et que cette même société tend graduellement, mais avec une continuité infrangible, à n'être dirigée que par les critères de la production capitaliste. *Une société disciplinaire est donc une société-usine*. La disciplinarité est à la fois une forme de production et une forme de gouvernement, de sorte que production disciplinaire et société disciplinaire tendent à coïncider complètement. »

² Transformation anéantissant d'elle-même l'idée d'une autonomie du politique (qui ne pouvait faire sens que lorsque l'Etat représentait la médiation d'une société civile séparée, basée sur l'anarchie concurrentielle d'un marché identifié à l'« Eden inné des droits de l'homme » c'est-à-dire lorsque le capital ne s'était pas encore subsumé réellement et complètement la société : voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 5, p. 247-248.

³ Cette relecture ouvriériste du concept de plus-value relative concrétise ainsi la critique du jeune Marx adressée à la conception hégélienne de l'Etat et apparaît ainsi comme le concret de pensée, le point déterminé (par la méthode compositionniste) où la mystification idéaliste du rapport sujet/prédicat se trouve pour ainsi dire « remise sur pieds ».

l'ensemble des activités jusqu'alors improductives. Si, jusqu'alors, l'inversion mystificatrice du rapport sujet/prédicat s'était opérée à partir du perfectionnement du régime de plus-value relative, l'avènement de l'ouvrier-social marque une césure déterminante car le capital ne parvient plus, face au front massifié des luttes, à recomposer sa domination autrement que sur le ressort de la violence nue, en renonçant à faire apparaître sa domination comme l'expression d'une rationalité intrinsèque. Si donc, en un certain sens, le capital, en diffusant l'usine à l'ensemble des relations sociales, se soumet plus radicalement encore la société, cette transformation révèle surtout une crise irréversible du commandement capitaliste, que la phase proprement « autonomiste » (entre 1973 et 1977) n'a fait que révéler de manière plus éclatante encore en mettant en lumière, au-delà des luttes de l'ouvrier tertiarié (autovalorisation), l'impuissance du capital à assurer l'unité interne entre les différentes sphères constituant la totalité de son ordre (la crise du travail d'usine se propageant au système de reproduction). Du fait de l'impuissance du capital à réparer la destruction par l'ouvrier-masse des ressorts fondamentaux de la subsumption réelle de la force-travail, l'articulation entre les luttes de la force-travail, le devenir-usine de la société (rationalisation du système de plus-value relative) et le renversement toujours plus poussé du rapport entre sujet et prédicat (le capital accédant, cycle après cycle, à la conscience « rationnelle » de soi comme totalité), a donc définitivement cessé de s'appliquer. C'est pourquoi, avec la destruction du régime keynésien de plus-value relative, le concept de « société-usine » perd définitivement le sens que Tronti lui avait attribué : alors qu'il renvoyait jusqu'alors à la centralité de l'usine en tant qu'origine de la dynamique politique de rationalisation du procès productif et du système d'accumulation (le régime de plus-value relative figurant l'interface entre l'organisation productive et le fonctionnement du capital social), l'avènement de l'ouvrier-social réduit l'identification post-industrielle entre le sphère productive et sphère reproductive à n'être plus que la réponse désespérée du capital face à l'impossibilité de recomposer une quelconque forme d'emprise directe sur la force de travail. Souvent mise en avant pour signifier la « fin de l'histoire » et le triomphe définitif du capital, cette généralisation sans précédent de la sphère productive figure au contraire, dans la pensée post-opéraïste de Negri, le symptôme d'une crise fondamentale de la valeur qui, par delà le cycle de l'ouvrier-social, montre que le degré d'autonomie atteint par la socialisation de la force-travail ne permet plus au capital de subsumer réellement la matière vivante dont se nourrit son propre développement¹. S'il est exact que cette socialisation expansive, affranchie du capital

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, « La production biopolitique », <http://multitudes.samizdat.net>, 2000, p. 2/6 : « L'analyse de la subsumption réelle, lorsque celle-ci est comprise comme un investissement non seulement de

s'est d'abord manifestée, lors de la phase autonomiste de l'ouvrier-social, dans la sphère de la reproduction, elle n'en a pas moins conservé sa caractéristique fondamentale même une fois achevée, dans le capitalisme immatériel, l'absorption absolue (intensive et extensive) de la vie dans la production.

Ces précisions sont importantes pour comprendre la signification de la mutation représentée par l'ouvrier-social. Nous avons relevé en effet les principales manifestations repérées par Negri qui, dès le début des années soixante-dix, ont accredité l'idée d'un nouveau cycle de lutte : associée au refus massifié du travail, la rigidité extrême des salaires signale une visée d'autonomie plus radicale encore que celle de l'ouvrier-masse. En effet, la rigidité des salaires n'étant plus tournée contre l'Etat-Plan mais, directement, contre le taux de profit, elle se conjugue avec le refus du travail qui, en se propageant au-delà de l'usine pour gagner le nouveau prolétariat intellectualisé, s'attaque désormais aux proportions constitutives de la valeur et du système d'exploitation : « ce n'est plus une crise de proportion entre les éléments du cycle mais le déséquilibre pur et simple entre la classe ouvrière et le capital »¹. En première approximation, la nouvelle composition semble ainsi ramener à l'antagonisme entre un nouveau sujet hégémonique (le prolétariat intellectuel exploité par la nouvelle organisation productive) et le capital dans le cadre d'une sphère productive élargie au-delà de l'usine. C'est en ce sens que l'ouvrier social peut apparaître, en première approximation, comme une « synthèse » affirmant simultanément ce que l'ouvrier-masse n'avait exprimé que séparément (lors des deux vagues insurrectionnelles de 1962 puis de 1969) et radicalisant ainsi, sur une même « échelle de mesure », la crise du commandement capitaliste (des luttes contre l'Etat-plan et l'organisation disciplinaire à l'appropriation directe)². Mais, précisément, Negri montre aussi que la nouvelle composition de classe se distingue *qualitativement* des précédentes³, qu'elle manifeste non pas tant une simple généralisation des luttes de l'ouvrier-masse qu'une mutation totale du cadre analytique hérité des premières réflexions sur la

la dimension économique ou culturelle de la société, mais aussi-et même surtout - du *bios* social lui-même et lorsqu'elle est attentive aux modalités de la disciplinarité et/ou du contrôle, perturbe l'image linéaire et totalitaire du développement capitaliste (...). Ce que Foucault construisait implicitement - et que Deleuze et Guattari ont rendu explicite - est, par conséquent, le paradoxe d'un pouvoir qui, tout en unifiant et en englobant en lui-même tous les éléments de la vie sociale (et en perdant du même coup sa capacité de médiatiser effectivement les différentes forces sociales) révèle à ce moment même un nouveau contexte, un nouveau milieu de pluralité et de singularisation non maîtrisable - un milieu de l'évènement. »

¹ Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 1, p. 149.

² Voir A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 334.

³ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *op. cit.*, § 8, p. 270-271 : « Nous sommes donc confrontés à une modification qualitative de la lutte de classe. Dans l'époque ouverte par la lutte de l'ouvrier-masse et définie par la plus profonde crise que le capitalisme ait jamais connue, la succession des compositions de classe a préparé et laissé l'espace pour le *saut qualitatif* que nous avons décrit. »

méthode compositionniste¹. Celle-ci tient au caractère *décentré* des luttes de l'ouvrier-social par rapport aux compositions de classe précédentes, exclusivement liées à la praxis de la classe ouvrière et à l'usine (la *trennung* comme rapport non réductible d'opposition exclusive fonde la raison d'être du capital c'est à dire de la valorisation et de son universalisation) : en effet, si la praxis de l'ouvrier social approfondit la crise du commandement capitaliste, c'est aussi parce qu'elle s'étend à la sphère de la reproduction (celle des valeurs d'usages, des besoins), transformant ainsi l'antagonisme (*Realopposition*) à l'œuvre dans la sphère productive en *exode* collectif hors des circuits les plus fondamentaux de la valeur². Ce que les analyses de Negri montrent toujours plus distinctement, c'est que les luttes au sein de la sphère productive se trouvent débordées par des pratiques d'un genre nouveau, que la réaffirmation, autour des luttes salariales et du rejet massifié du travail, de la puissance révolutionnaire de la force-travail n'épuise plus la plurivocité des manifestations d'autonomie qui se déploient au-delà de la sphère productive, notamment parce que le refus du travail n'est plus seulement lié à la contestation du travail d'usine mais, plus encore, au désir immédiat d'appropriation, généralisant ainsi une diversité non réductible de pratiques visant, au-delà de la contestation de la domination capitaliste au sein du rapport de production, l'émancipation des valeurs d'usages et des besoins, leur satisfaction hors des circuits d'échanges dans lesquels se réalise la plus-value³. Extérieures à la sphère productive, ces pratiques d'autovalorisation ne sont plus ordonnées au projet de renverser une organisation productive donnée (comme c'était le cas lors des compositions précédentes et, plus encore, avec l'ouvrier-masse) mais affirment spontanément une autonomie court-circuitant immédiatement les médiations qui, dans la sphère de la reproduction (et en particulier dans la « petite reproduction »), organisent la subsomption des valeurs d'usages sous la forme-marchandise⁴.

¹ La dimension implicitement dialectique contenue dans les formulations opéraïstes initiales (les luttes de la classe ouvrière sont à l'origine du développement du capital qui, à son tour, ne peut contenir les assauts de la force-travail qu'en généralisant toujours plus la portée du conflit entre les deux classes antagonistes) s'efface pour laisser place à une toute autre conception du rapport entre force-travail et capital.

² Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.*, p. 123-124 ; voir aussi A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 25 : « Désormais, ces besoins historiquement déterminés correspondent à une nouvelle forme de coopération sociale productive, aussi bien au niveau de la production qu'au niveau de la reproduction et donc à une nouvelle forme de communauté ouvrière qui ne peut être interprétée que comme contrepouvoir ; voir aussi A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 4, p. 165.

³ Voir A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, *op. cit.*, p. 132.

⁴ Cette phase « autonomiste couvre (en Italie) la période 1973-1977 : elle débute avec la dissolution de « *Potere operaio* » ainsi que par les dernières grandes luttes d'usines (avec pour épice les usines FIAT de Turin), en mai 1973, et atteint son paroxysme avec « le mouvement de 1977 » qui rassemblait toutes les couches marginalisées de la société italienne (chômeurs, marginaux, etc.) : il prit une ampleur toujours plus grande jusqu'à la rencontre de Bologne, en septembre 1977, où plus de 100000 personnes occupèrent la ville pendant trois jours. Pour une description de ce mouvement et de ses formes d'action, voir notamment F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere Operaio*, *op. cit.*, p. 140-141 et F. Guattari, *La révolution moléculaire*, Christian Bourgois 10/18, 1977, p. 143-177.

Le « refus du travail » change dès lors profondément de signification en ce qu'il se concrétise dans la multiplicité hétérogène de pratiques qui s'attaquent à l'existence même des médiations qui structurent l'existence du capital, aussi bien dans la sphère productive (les premières luttes de l'ouvrier social étendant à « l'usine diffuse » les luttes de l'ouvrier-masse pour s'attaquer à la possibilité même d'intégrer dialectiquement la force travail) que, plus spécifiquement encore, dans la sphère reproductive, à travers l'autonomie radicale des besoins¹. La radicalité des luttes de l'ouvrier social réside donc moins dans le fait qu'elles s'inscrivent dans la continuité du cycle de l'ouvrier-masse que dans le « saut qualitatif » accompli par la prolifération disparate et transversale de ces pratiques d'autovalorisation qui figurent comme autant d'expériences de « communisme direct » redoublant la crise de la dialectique du capital au-delà du cadre, désormais trop étroit, d'une sphère productive pourtant hypertrophiée. Le refus du travail ne s'inscrit plus, comme avec l'ouvrier-masse, dans le prolongement des poussées révolutionnaires de la classe ouvrière, autour de l'affirmation d'intérêts matériellement déterminés (fussent-ils porteurs d'un renversement des rapports de force les plus « centraux ») : l'autonomisation des valeurs d'usages fait de l'affirmation omniversatile des singularités l'expression d'une tendance spontanément collective et actuelle au communisme². En généralisant la crise du capital à la sphère de la reproduction, en requalifiant la lutte entre classes antagonistes en exode déterritorialisant, l'ouvrier-social substitue ainsi à la centralité de la classe ouvrière une forme nouvelle, transversale et moléculaire, de totalisation non plus tant unifiée par une visée idéale (elle-même ordonnée à la reconnaissance collective d'intérêts déterminés) que fondée sur l'affirmation immédiatement révolutionnaire des désirs³. La crise du commandement capitaliste n'est plus

¹ *Ibid.*, p. 130 : « Le fait de commencer à comprendre à comprendre que la sphère des besoins était une sphère expansive et créatrice, qu'elle passait au travers et parvenait à dominer toutes les occasions offertes par la contre-culture (...) est selon moi un fait d'une importance extrême et théoriquement important. Théoriquement important parce que cela signifie que le rapport entre la vente de la force-travail et la détermination de la sphère des besoins liée à ce procès d'échange a sauté en l'air. »

² Voir F. Guattari, *La révolution moléculaire*, *op. cit.*, p. 41 : « Ce qui devient essentiel, c'est la mise en connexion d'une multiplicité de désirs moléculaires, connexion qui peut aboutir à des effets "boules de neige", à des épreuves de force à grande échelle (...). Dans une telle situation on n'est plus en présence d'une *unité idéale*, représentant et médiatisant des intérêts multiples, mais d'une *multiplicité* de désirs secrétant leurs propres systèmes de repérage et de régulation. Cette multiplicité n'est pas composée de systèmes standardisés et ordonnés, que l'on pourrait discipliner et hiérarchiser en fonction d'un objectif central (...). C'est une convergence des désirs et des affects des masses, et non leur regroupement sur des objectifs standardisés, qui fonde l'unité de leur lutte. »

³ C'est en cela que réside la différence fondamentale entre les luttes révolutionnaires de l'Italie des années soixante et soixante-dix et celles du mai 68 français : voir F. Guattari, *La révolution moléculaire*, *op. cit.*, p. 30 : « Les événements de mai 1968, en France, ont révélé par une très grande échelle, un nouveau type possible de consistance moléculaire du champ social. Mais à la différence de ce qui s'est passé en Italie, ils ne sont pas parvenus à instaurer une véritable coupure dans le mouvement révolutionnaire, en particulier sur cette question de l'économie du désir. ». En Italie, il n'y a pas eu cette dichotomie (qui ouvre à toutes les récupérations possibles) entre la lutte sur le front des classes et la lutte sur le front du désir ; ce sont au contraire les luttes de

le résultat de la dialectique (même déconstruite) des luttes entre classes mais de la production désirante des singularités¹ : c'est l'affirmation omnilatérale de « l'individu social », la dualité entre la puissance émancipatrice des valeurs d'usages et l'axiomatique du travail abstrait qui, en rendant actuelles l'*incommensurabilité* du travail vivant et son émancipation hors de l'ordre de la valeur, portent la praxis révolutionnaire à un seuil-limite, là où elle devient l'expression même d'une puissance radicale de constitution². C'est pourquoi le caractère disparate des mouvements d'autovalorisation ne peut être considéré comme un symptôme d'épuisement dispersif : là où les assauts de l'ouvrier-masse ont conduit à détruire l'organisation planifiée du capital social, c'est à l'existence même du capital comme totalité « tout court » que s'est attaquée la praxis multitudinaire de l'ouvrier-social, en libérant une socialisation d'emblée irréductible à l'organisation capitaliste des rapports sociaux. Plus encore, derrière la forme déterminée sous laquelle elle s'est présentée (l'appropriation directe des valeurs d'usages), la création de cette subjectivation collective donne aussi à voir, pour la première fois, l'unification *ontologiquement* constituante des singularités en multitude. Intransitivement singularisante et totalisante, la spontanéité révolutionnaire à l'œuvre dans l'autovalorisation ne court-circuite pas seulement tous les niveaux l'axiomatique capitaliste ; elle ramène surtout, dans la positivité absolue de son affirmation, la première thèse sur la valeur à sa signification fondamentale : « En réalité, quasiment aucun d'entre nous n'a été en mesure de saisir la portée ontologique et totalisante de l'ouvrier-social et de définir celle-ci comme *clef de voûte de la nouvelle composition de classe (...). L'ouvrier-masse n'est qu'une*

l'ouvrier-social, dans leur phase autonomiste, qui ont permis d'identifier l'impensé de la relecture trontienne de Marx et de sa critique de la dialectique (la dualité entre la puissance désirante, socialisante et active de la multitude et le pouvoir réactif du capital, toujours plus contraint de reconnaître celle-ci comme un extérieur absolu).

¹ Rapportée à la perspective historique retracée par l'approche compositionniste de Negri, l'articulation entre ouvrier-masse et ouvrier-social transforme la distinction binaire entre intérêt et désir établie, dans l'*Anti-Œdipe*, par Deleuze et Guattari, pour distinguer les révolutions condamnées d'avance à se trahir elles-mêmes (car voulues consciemment en raison d'intérêts objectifs mais dominées encore par un investissement préconscient de type réactionnaire) des révolutions proprement dites (coïncidant avec l'essence révolutionnaire, déterritorialisante du désir), distinction qui recoupe celle entre le moléculaire (schizo-révolutionnaire, qui suit les lignes de fuite du désir) et le molaire (parano-fascisant qui désinvestit toute figure libre du désir) : cette distinction (utilisée notamment pour disqualifier la dialectique marxiste des luttes de classes) associe au contraire, chez Negri, deux compositions de classe déterminées, les poussées révolutionnaires de l'ouvrier-masse (encore prises dans la dialectique des rapports d'usines) ayant pour ainsi dire été relayées (saut qualitatif) par la puissance désirante à l'œuvre dans les pratiques d'autovalorisation de l'ouvrier-social. Nous verrons que c'est à un autre niveau (celui de l'articulation entre Marx et Spinoza et, plus précisément, à travers la thèse d'une « double fondation » de l'*Ethique*) que l'influence déterminante (et problématique) exercée par Deleuze et Guattari sur la pensée « post-opéraïste » de Negri peut être mise en lumière.

² Voir A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro, op. cit.*, p. 140-141 : l'ouvrier-social « s'affirme immédiatement comme classe politique » car la « généralisation politique de tous ces comportements (sabotage, absentéisme, appropriation directe-individuelle ou de groupe) n'advient pas sur la base de mots d'ordres mais trouve son origine le besoin politique de la classe ouvrière. ». De sorte que « la continuité logique entre comportements spontanés et comportements politiques n'est plus seulement une exigence logique de la théorie mais l'expérience même de la pratique actuelle du mouvement. »

*manifestation partielle de cette subjectivité d'une toute autre dimension qu'est l'ouvrier-social (...). Au lieu de comprendre la portée et les implications d'une telle catégorie, nous avons continué à discuter inutilement d'enjeux désormais dépassés : centralité ouvrière ou pas ? Sans comprendre la vérité désormais élémentaire selon laquelle l'ouvrier-social était déjà au cœur de l'exploitation directe de la force de travail dans l'usine (...). Tel est l'ouvrier social : une centralité historique totale, le mouvement même de la valeur d'usage. Qui devient mouvement communiste. »¹ C'est bien en ce sens que l'avènement de l'ouvrier social ne relève plus d'un schéma téléologique faisant du processus d'autovalorisation l'*aufhebung* révolutionnaire de la crise de l'Etat-Plan, la « réintériorisation » ouvrière des effets objectifs de la crise provoquée par l'ouvrier masse. Tout en montrant que les luttes des années soixante-dix s'inscrivent dans la dynamique de l'ouvrier-masse, l'ouvrier-social a surtout conduit Negri à dépasser le cadre ouvriériste initial et, en dissipant les présupposés les plus idéalistes de la relecture trontienne de Marx, à dégager les implications ontologiques du « renversement copernicien » : en effet, chez Tronti, la méthode compositionniste présuppose encore implicitement, au-delà de la politicalité intrinsèque que la première thèse repère au cœur des thèses les plus centrales de Marx, l'identification *a priori* du sujet hégémonique de la praxis et de la classe ouvrière, à partir de la dialectique (pourtant relativisée) des luttes entre classes et de l'autonégation de la classe ouvrière comme force de travail du capital. Or le concept d'ouvrier social se situe au croisement de deux modèles de la subjectivation révolutionnaire qu'il tente de réconcilier : l'un qui participe encore effectivement du schéma trontien de la « société-usine », centré sur la sphère productive et reconduisant les « sauts qualitatifs » de la classe ouvrière à la généralisation du conflit de classe rendu possible par le développement forcé du capital (Negri restera prisonnier de ce schéma jusqu'au milieu des années soixante-dix en réaffirmant de manière paradoxale la centralité des luttes d'usine et la nécessité d'une organisation révolutionnaire néo-léniniste²) ; l'autre qui, dans les textes plus tardifs de la décennie, met en lumière l'idée que la puissance révolutionnaire, absolument positive, du désir est la cause immanente de toute subjectivation révolutionnaire (ouvrière ou pas)³. C'est pourquoi, rapportée au concept d'autovalorisation, la praxis de l'ouvrier social ne*

¹ Voir A. Negri, *Il comunismo e la guerra*, trad. personnelle, Milan, Feltrinelli, 1980, p. 19-20 ; voir aussi D. Palano, « Cercare un centro di gravità permanente ? Fabbrica, Società, Antagonismo » www.marxists.org, p. 13-14/24.

² Ce décalage où se manifeste la survivance des présupposés les plus idéalistes de la relecture trontienne de Marx dans les écrits de Negri est le point de départ de la critique développée par Berardi dans sa fameuse monographie consacrée à l'histoire de l'opéraisme et sur laquelle nous reviendrons, au début de la troisième partie : voir F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere Operaio*, op. cit.

³ C'est ici que les thèses de Negri sur l'autovalorisation rejoignent de très près celles de Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* qui montrent que le désir d'une part est intrinsèquement social (le désir n'a pas pour objet des

se confond plus avec la puissance antagonique de la force de travail (« la force de travail comme classe ouvrière »¹) mais indique une tendance qui, au-delà de sa détermination historique (rapidement dépassée) fait signe aussi, plus fondamentalement, vers l'absoluité de l'autoconstitution de la force-travail socialisée : en révélant l'irréductibilité du travail-vivant comme excès radical sur le capital, l'ouvrier-social fait ressortir pour la première fois la puissance ontologiquement constituante du social, redéfinissant ainsi le rapport d'opposition réelle entre classes antagonistes en une dualité absolue entre puissance et pouvoir. C'est en ce sens aussi qu'il est possible d'affirmer que c'est de la praxis mutante de l'ouvrier social qu'ont découlé la crise irréversible de la valeur et le déclin de la classe ouvrière comme « sujet » central de la praxis révolutionnaire: plus encore que la perspective crypto-hégélienne d'*Ouvriers et Capital*, Negri reconduit la critique trontienne de la dialectique issue de la *Logica* de della Volpe au présupposé ontologique qui leur fait défaut et que le prolongement post-opéraïste de la méthode compositionniste ne fera que souligner toujours plus nettement.

II-2 Le capitalisme immatériel ou le crépuscule de la valeur

II-2-1 La puissance biopolitique du « cognitariat »

Le concept d'ouvrier-social a donc permis de mettre en lumière l'ontologie sous-jacente à la critique opéraïste de la valeur² : la méthode compositionniste élaborée par Negri a été le trait d'union entre l'ouvriérisme (implicitement idéaliste) des premières thèses de Tronti et l'horizon « post-opéraïste » dominé par l'ontologie spinoziste de la *constitutio* repensée, ainsi, comme le fruit le plus mur de cette « histoire politique du capital » mais aussi, et surtout, comme son présupposé fondamental (et comme l'impensé du projet critique légué par Marx)³.

personnes ou des choses mais des milieux, la libido investit directement les masses, les grands ensembles) et, d'autre part, révolutionnaire par essence (le corps sans organes est la limite du socius, sa « tangente de déterritorialisation » : « le désir *est* révolutionnaire »).

¹ M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 153 : « La force de travail - et pas seulement le travail - comme *classe ouvrière* : voilà quelle est la découverte de Marx » ; *ibid.*, p. 201 : « ...le passage - logique et historique à la fois - du prolétariat vendeur de la force de travail à la classe ouvrière productrice de plus-value marque le début de *l'histoire ouvrière du capital*. »

² Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 135 : « Du point de vue de la production des subjectivités, le séparatisme a été l'un des éléments les plus évidents de la prise de conscience de la césure historique entre la modernité et la post-modernité : il a impliqué des modes de vie et des tentatives d'autoproduire sa propre subjectivité singulière ou collective innovants, qui constituaient des ruptures radicales par rapport aux déterminations de la modernité ; il a par conséquent correspondu à une réinvention partielle du politique qui anticipait déjà la créativité de la biopolitique. »

³ *Ibid.*, p. 135 : « Ce n'est donc que lorsque la séparation s'est faite différence productive - et non seulement soustraction- quand la prise du pouvoir a cessé d'être essentielle parce que le développement de la puissance (de la différence) s'affirmait, que le processus constituant et créateur s'est mis réellement en place. »

Les thèses sur la dualité *absolue* entre la constitution multitudinaire du social et les structures du capital ont pris une importance centrale à la faveur de la gigantesque restructuration des années quatre-vingts qui, en refermant définitivement la parenthèse de l'ouvrier-social, a pourtant achevé la subsomption de la société dans la sphère productive (celle-ci annexant et colonisant la vie même dans sa dimension la plus immatérielle et générique : affects, langages, idées¹). Le capitalisme immatériel se caractérise en effet par la généralisation maximale (intensive et extensive) du travail productif qui, en faisant apparaître la totalité du social comme l'émanation du procès d'autovalorisation du capital, consacre (certes sous une autre forme), le concept de « société-usine ». Mais, par ailleurs, la réorganisation post-fordiste de la production transforme non moins substantiellement la forme de la domination exercée par le capital sur la force de travail : alors qu'elle reposait, lors de la phase industrielle, sur la subsomption directe de la force de travail, dans le cadre du capitalisme immatériel celle-ci ne signifie plus que l'enrôlement de toutes les activités sociales dans la sphère productive sans qu'à celui-ci puisse être associées les médiations réelles qui, de la sphère productive au « capitaliste collectif », assuraient l'emprise absolue du capital sur la force de travail et la gestion rationalisée de son propre développement². Après la crise de l'Etat-plan, le capital social n'est parvenu à neutraliser les assauts de l'ouvrier-masse (puis de l'ouvrier-social) qu'en renonçant à l'organisation disciplinaire qui structurait la société civile ainsi que les médiations reliant celle-ci aux Etats nationaux-sociaux, substituant ainsi à ces derniers une autre « constitution formelle », non plus unifiée et centralisée mais polycentrique décentrée, transnationale³. Plus encore, la force-travail valorisée par le capitalisme immatériel échappe substantiellement au commandement capitaliste au sens où, si la subsomption post-industrielle de la force de travail accomplie par le capital se caractérise par son illimitation, elle n'en dessine pas moins, en creux, une béance révélatrice d'une forme d'autovalorisation

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 262 : « D'un côté, les rapports de l'exploitation capitaliste sont partout en expansion : loin de se limiter à l'usine, ils tendent à occuper le terrain social tout entier. De l'autre, les rapports sociaux investissent complètement les rapports de production, rendant impossible toute extériorité entre production sociale et production économique. La dialectique entre les forces productives et le système de domination n'a plus de lieu *déterminé*. »

² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction », *art. cit.* : les deux présentations dialectiques de la loi de la valeur (celle quantitative des économistes fondée sur la mesure de la valeur du travail rendant possible l'équilibre général du système concurrentiel-capitaliste et celle, qualitative, des opérateurs insistant sur le déséquilibre subjectif induit par le rapport politique entre travail nécessaire et plus value), disparaissent avec l'avènement du capitalisme immatériel : voir p. 2/4 : « *La première forme de la loi de la valeur s'épuise et rejoint la seconde forme de la loi. Mais, et ceci est fondamental, au sein même de cette jonction, la loi de la valeur se trouve radicalement renouvelée, dépassant définitivement la structure et la réalité dialectique de la définition.* »

³ Sur le lien entre le passage de la discipline au contrôle et le passage à la souveraineté impériale, voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, III-5 et III-6 (p. 371-400).

absolue¹. L'intériorisation des puissances génériques (*gattungswesen*) dans la sphère productive ne peut effectivement s'accomplir sans une mutation radicale de la production qui réactualise sous un jour nouveau les analyses consacrées aux dynamiques d'autovalorisation de l'ouvrier-social. En effet, à l'image de ce qui s'est produit lors de l'avènement de l'ouvrier-social (mais à une toute autre échelle et sous une toute autre forme), la réorganisation post-fordiste, loin de résoudre la crise politique de la valeur d'où elle est issue, n'a fait que l'accentuer dans des proportions extrêmes, car en rendant directement productives les puissances génériques de l'espèce, le capital n'a fait que porter à sa limite la dualité absolue entre puissance et pouvoir. Les propriétés acquises par la force-travail dans le cadre du capitalisme immatériel reposent en effet sur une double particularité : d'une part, sur la puissance ontologiquement créatrice d'une production basée non plus sur la fabrication en série d'objets standardisés mais sur l'actualisation de nouvelles formes de vie et donc sur la production de nouvelles subjectivités (non plus un sujet pour un objet mais un objet pour un sujet²), mais aussi, d'autre part, sur son caractère intrinsèquement et *immédiatement* commun : le langage, les affects, les idées deviennent en effet la « matière première » exploitée de sorte que les individuations créatrices valorisées par le capital immatériel³ s'affirment du caractère immanent et transindividuel des coopérations créées, indépendamment de toute médiation, par une force-travail essentiellement autonome⁴. C'est pourquoi la mutation « biopolitique » du travail productif s'accompagne d'un renversement radical : en se dématérialisant, le travail productif porte à sa limite une dualité que la classe

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 29 : « Quand la loi de la valeur - qui commande le développement capitaliste - vient à manquer, alors la capacité du capital à comprendre en soi la force productive du travail (immatérielle, cognitive, affective, linguistique, etc.) s'efface à son tour. L'ignorance à l'égard de la nouvelle qualité du travail et l'inquiétude du commandement capitaliste doivent ici faire face à une insubordination et à une résistance sociale nouvelles... » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 431 : « Dans l'Empire, la construction de la valeur se fait au-delà de la mesure. »

² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », p. 3/5 : « ... le travail productif de la force de travail intellectuelle et scientifique est irréductible tant à la simple somme de travail simple qu'à la coopération, aussi complexe qu'elle puisse être. Le travail intellectuel et scientifique exprime la créativité (...). Il est évident qu'au fur et à mesure de cette évolution, il devient impossible de considérer la loi de la valeur comme mesure de la productivité globale du système économique et comme norme de son équilibre. »

³ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 58 : « A l'intérieur de la nouvelle figure du rapport capitaliste, l'excédence permet la constitution d'espace *d'autovalorisation* qui ne peuvent pas être entièrement réabsorbés par le capital : dans le meilleur des cas, ils ne sont récupérables qu'à travers une sorte de "course-poursuite" permanente de cette masse de travail autonome - ou plus exactement de cette multitude de singularités productives. La construction de la temporalité capitaliste (c'est-à-dire du pouvoir du capital) ne peut donc plus être acquise ni reconstruite de manière dialectique : la production de marchandise est toujours poursuivie par celle des subjectivités qui s'opposent, par ailleurs, en tant qu'excédence. »

⁴ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 359 : « Le travail immatériel implique immédiatement interaction et coopération sociales. Autrement dit, l'aspect coopératif du travail immatériel n'est pas imposé ou organisé de l'extérieur - comme il l'était dans les formes antérieures de travail - mais la *coopération est complètement immanente à l'activité de travail elle-même.* »

ouvrière, dans la phase industrielle, chercha à conquérir par sa propre praxis révolutionnaire¹, comme si la fuite en avant du capital avait conduit, une fois la vie assimilée à la production, à révéler un milieu radicalement soustrait à ses structures de commandement. En réarticulant ainsi l'avènement du capitalisme immatériel à l'histoire des compositions de classe, la perspective de Negri permet de mettre en avant une lecture particulièrement originale de la contre-révolution des années soixante-dix et quatre-vingts, où la restructuration post-fordiste, en contraignant le capital à renoncer à toute emprise directe sur une production caractérisée par l'autonomie irréductible d'une puissance intrinsèquement commune, fait d'autant plus ressortir, là-même où les rapports sociaux capitalistes apparaissent indépassables, la base misérablement étriquée sur laquelle ont reposé l'exploitation, l'appropriation privée du travail social² ainsi que la quantification du temps de travail socialement nécessaire³.

En effet, la production biopolitique cesse de faire de la puissance de travail cette virtualité indéterminée (*dunamis*) qui, nécessitant la médiation du capital (*aufhebung*) pour être actualisée en force de travail effective, consacrait, dans le cadre de l'usine, la domination du capital, seul à pouvoir convertir en acte la puissance, autrement ineffective, du « travailleur libre ». La production du commun, au contraire, est toujours *en acte* puisqu'elle se confond, dans sa dimension la plus générique, avec la vie elle-même et, ainsi, court-circuite la médiation jusqu'alors constitutive du rapport de production⁴ : c'est pourquoi l'échange juridique (constitutif du rapport salarial) entre force de travail (valeur d'usage du capital) et salaire (valeur reconnue par le capitaliste à la force de travail en tant que marchandise concédée à ce dernier par le travailleur), qui traduisait juridiquement (sous la forme,

¹ Avec l'autonomisation de la force-travail, le concept de capital variable perd toute consistance : voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine, op. cit.*, p. 90 : « Ce qui a changé est essentiellement le Kv (capital variable), c'est-à-dire l'ensemble de la force de travail : en premier lieu parce que la force de travail, aujourd'hui, s'est appropriée certains éléments du capital fixe (...) qu'elle porte désormais en elle-même, dans le cerveau : des propriétés qui n'ont pas été construites par le Kc (capital constant), qui ne font pas partie du processus total du capital, mais qui vivent dans une relative autonomie (...). Le concept de capital nous avait été légué par Marx comme un concept unitaire ; mieux : c'était une synthèse dialectique du capital fixe et du capital variable. A présent, cette synthèse ne se fait plus. *Le capital variable - c'est-à-dire la force de travail - a acquis une certaine autonomie.* » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 359.

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude, op. cit.*, p. 184 : « Les relations et la communication produites collectivement sont par nature communes, et pourtant le capital parvient à s'approprier une partie de cette richesse (...) : ce qui est produit en commun est privatisé. »

³ *Ibid.*, p. 182-183 : « Pour Marx, l'exploitation, comme la théorie de la valeur, est définie à partir de quantités de temps. Le degré d'exploitation correspond à la quantité de temps de surtravail (...). Le temps de surtravail et la plus-value qu'il permet de produire sont les éléments fondamentaux de l'exploitation telle que la définit Marx (...). A l'intérieur du paradigme de la production immatérielle, cependant, la théorie de la valeur ne peut plus être conçue en termes de mesures temporelles exactes, pas plus que ne peut l'être l'exploitation. »

⁴ *Ibid.*, p. 180-181 : « Le capitaliste fait venir les ouvriers à l'usine, il dirige leur collaboration et leur communication en vue de la production, et il leur en fournit les moyens. Dans le paradigme de la production immatérielle, au contraire, le travail tend à produire lui-même directement les moyens de production que sont l'interaction, la communication et la coopération. Le travail affectif produit directement des relations. »

mystifiée, d'un rapport d'échange à l'équivalent entre deux parties consentantes), lorsque la subsomption réelle de la force de travail faisait sens (*aufhebung*), la domination réelle du capital, tend à perdre toute consistance dans le cadre de la production biopolitique où, précisément, l'actualisation de la force-travail n'est plus médiatisée par le capital (ce dernier captant les produits d'une puissance productive qu'il n'est plus en mesure d'organiser ou de socialiser)¹. Si le rapport salarial subsiste, ce n'est donc plus pour refléter, en le mystifiant, un rapport de production qui assurait l'emprise réelle du capital sur la force de travail, mais pour se surimposer à un rapport de production qui, au contraire, consacre la dualité absolue entre la puissance spontanément productive du commun et le pouvoir, complètement parasitaire, du capital, pour permettre à ce dernier de s'appropriier la production d'une puissance collective qui, même soumise formellement (par le contrat de travail) ne peut plus, au mieux, qu'être contrôlée². A la norme disciplinaire qui, dans le cadre de la production taylorienne et fordiste, assurait la subsomption réelle de la force de travail s'est donc substitué un régime de contrôle condamné à maîtriser, de l'extérieur, une puissance de travail sur laquelle le capital n'a plus aucune emprise réelle³. Le capital n'exploite plus une matière brute malléable et homogène qu'il pourrait, dans un bloc d'espace-temps strictement délimité (celui de l'usine et de la journée de travail), manipuler et discipliner à souhait ; il se réapproprie des productions

¹ Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.* p. 4/8 : « En conclusion et de manière générale, l'on peut dire que le travail vivant est organisé au sein de l'entreprise *indépendamment* du pouvoir capitaliste et ce n'est que dans un deuxième temps, et *formellement*, que cette coopération est systématisée dans ce commandement. »

² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *op. cit.*, p. 5/5 : « Ce qui signifie que le déplacement de la loi de la valeur, qui fait suite à l'éclatement de sa forme-mesure, est une innovation radicale de l'histoire. Si, en détruisant le temps comme mesure, le capital a imposé la verticalisation vide de son pouvoir, à l'intérieur de ce pouvoir, le temps et la coopération se sont pourtant révélés substance commune. Là où la valeur d'usage a définitivement disparu, là où le travail nécessaire est devenu totalité (...). La valeur d'échange est globalement réinventée comme valeur d'usage, dans la créativité de nouveaux sujets. »

³ C'est dans cette perspective que Negri redéfinit le concept foucauldien de biopouvoir et repense celui (jamais défini par Foucault) de biopolitique : si, dans certains textes, la biopolitique est parfois confondue avec le concept de biopouvoir, elle s'identifie d'abord et surtout à la production immatérielle (voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 180 : « la production immatérielle est biopolitique. ») en tant que productrice de subjectivité (et donc aussi, potentiellement, de désassujettissement) tandis que le biopouvoir renvoie aux formes de pouvoir cherchant à régir et à réglementer la vie sociale de l'intérieur, en la suivant, en l'interprétant, en l'assimilant et en la reformulant. Le passage de la discipline au contrôle ayant étendu les techniques du biopouvoir à toute la société, par le biais de réseaux souples, modulables et fluctuants qui organisent directement les cerveaux (par des systèmes de communication, des réseaux d'informations) et les corps vers un système d'aliénation autonome, le biopouvoir, au sens strict du terme, est donc l'autre nom pour désigner la forme spécifiquement post-moderne de subsomption de la société sous le capital (voir *Empire*, *op. cit.*, p. 440). Mais ce que révèle précisément, à la lumière de la production immatérielle, l'extension totalitaire du biopouvoir et la généralisation-intensification des appareils normalisants, c'est l'apparition d'un extérieur absolu, d'un dehors démesuré, d'une excédence ontologique (la puissance créatrice du commun) que le pouvoir ne peut que coordonner et finaliser et qui ne lui appartient pas en propre : d'où la portée époquale et ontologique de la « découverte » foucauldienne du biopouvoir qui dépasse définitivement la métaphysique et les présupposés théologico-politiques sur lesquels s'est bâtie, depuis Platon, la pensée héritée du pouvoir et de son identification à l'*archè*. Nous reviendrons plus précisément, dans la troisième partie, sur cette lecture deleuzienne de Foucault.

communes, immanentes aux coopérations autonomes des réseaux biopolitiques et soustraites, en tant que telles, à quelque médiation que ce soit. En abolissant toute extériorité à la valeur au point de rendre indiscernables travail productif et improductif, le capital a donc, simultanément, transformé le rapport de production capitaliste (*aufhebung*) en un pur rapport dual, et achevé de disloquer les mécanismes qui, jusqu'au cycle révolutionnaire des années soixante, avaient assuré la subsomption réelle du travail vivant¹ : loin de reconstruire sur des bases plus solides la domination du capital, la restructuration post-fordiste n'a été que l'assomption de la crise des fondements dialectiques de la valeur (rendue paradoxalement fonctionnelle au procès d'accumulation). C'est en ce sens que l'avènement du capitalisme cognitif a radicalement transformé la signification du rapport antagonique d'« opposition réelle » entre travail vivant et capital : si, lors de la phase industrielle, la *trennung* entre travail vivant et travail mort signifiait l'opposition de la classe ouvrière aux médiations réellement opérantes du capital, si elle a ensuite signifié, lors de la phase autonomiste des années soixante-dix, l'autovalorisation des valeurs d'usages (elle-même pensée comme séparation, exode et soustraction), elle revêt, dans le contexte du capitalisme immatériel, la forme d'une dualité absolue où la puissance du commun réduit le capital au rang d'immense corps parasite rejeté hors des coopérations et des réseaux biopolitiques du « cognitariat »². Si la crise de l'Etat-plan a abouti à la destruction des mécanismes qui subsumaient réellement la société sous le capital, le capitalisme immatériel n'a fait qu'approfondir cette crise, non seulement au niveau de la constitution formelle mais aussi et surtout dans la sphère productive : si la crise de l'Etat-Plan a réduit à néant le projet d'une direction « rationalisée » du procès d'accumulation, le capitalisme immatériel, en absorbant (sans les dépasser) les effets de la crise provoquée par l'ouvrier-masse, n'a fait qu'inscrire la crise des fondements de la valeur au cœur de la relation post-moderne entre force-travail et capital³. Trois séquences majeures

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 47-48 : « ... la problématisation biopolitique est ambiguë puisqu'elle est à la fois la tenaille du pouvoir sur la vie et la réaction puissante et démesurée de la vie au pouvoir... » ; voir aussi M. Hardt et A. Negri, « La production biopolitique », *art. cit.*, p. 2/6 : « Ce que Foucault construisait implicitement (...) est, par conséquent, le paradoxe d'un pouvoir qui, tout en unifiant et en englobant en lui-même tous les éléments de la vie sociale (...) révèle à ce moment même un nouveau contexte, un nouveau milieu de pluralité et de singularisation non maîtrisable - un milieu de l'évènement. »

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 435 et p. 358-359 ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 91 : « A présent cette synthèse (*entre le capital fixe et variable*) ne se fait plus. *Le capital variable - c'est-à-dire la force de travail - a acquis une certaine autonomie*. Le cycle du capital constant se caractérise désormais comme un rapport contradictoire et insoluble entre le capital et la force de travail : la synthèse ne peut se faire que de manière superficielle, dans une dimension ontique, parce que du point de vue ontologique, au contraire, la force de travail (le Kv) a trouvé l'espace d'autonomie. »

³ Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.* p. 4/8 : « En effet, au cours du développement des luttes des années 60 et 70, l'abstraction du travail a exacerbé ses dimensions subjectives et les a poussées sur le terrain de la subversion. La réaction capitaliste qui a suivi a dû réduire, à travers la restructuration, *la qualité du nouveau sujet en une qualité objective du procès du travail*. »

ressortent, ainsi, en définitive, de l'histoire politique de la valeur capitaliste retracée au fil des années par Negri, chaque fois liées aux crises politiques provoquées par la praxis révolutionnaire de la force-travail¹ : à un premier processus d'« intériorisation de l'extériorité » (qui, issu de l'accumulation primitive, culmine dans la rationalisation taylorienne de la production, la standardisation fordiste des valeurs d'usages et la planification keynésienne du capital social²) a succédé un cycle révolutionnaire de « re-extériorisation » (crise de l'exploitation disciplinaire), processus que le capital, paradoxalement, n'a pu dépasser (phase post-fordiste, troisième moment), qu'en révélant l'absoluité, le caractère ontologiquement constituant de la force-travail socialisée³. Si la « mission civilisatrice du capital » étroitement associée, lors de la phase industrielle, au développement de la rationalité instrumentale et à l'essor des forces productives, a pu accréditer l'idée selon laquelle le capitalisme engendrerait un homme nouveau progressivement émancipé du règne de la nécessité, la violence nue, purement nihiliste d'un pouvoir complètement verticalisé et désarticulé, incapable de rétablir l'apparence de rationalité que les formes antérieures de sa domination ont pu autrefois lui conférer, révèle désormais l'autonomie d'une puissance collective en excès sur toute mesure et s'actualisant indépendamment des médiations qui jusqu'alors avait permis de convertir la force-travail en force de travail du capital : si elle n'a jamais semblé aussi totalisante, la domination du capital n'a jamais été, non plus, aussi inconsistante, ni la tendance au communisme aussi actuelle que dans le cadre des coopérations biopolitiques⁴.

¹ Voir A. Negri, « Travail et affect », <http://multitudes.samizdat.net>, septembre 1997.

² *Ibid.*, p. 3/6 : « Au cours de son développement, le capital a reconduit de plus en plus la force de travail sous son commandement. Il a progressivement éliminé les conditions de reproduction extérieures à la société du capital et donc toujours parvenu à définir la valeur d'usage de la force de travail en termes de valeur d'échange - non plus seulement de manière relative comme dans la phase d'accumulation, mais de manière absolue (...). Avec cette disparition réelle, la théorie de la mesure de la valeur est devenue circulaire et tautologique : il n'y a plus rien d'extérieur qui puisse lui offrir une base d'appui (...) : toute valeur d'usage est déterminée par le système de production capitaliste. »

³ *Ibid.*, p. 3/6 : « Mais la valeur de la production n'a pas disparu. Quand elle n'est plus reductible à la mesure, elle devient *démesurée*. Je veux souligner ici le paradoxe d'une force de travail qui n'est plus *ni au-dehors, ni au-dedans* du capital (...) Il nous faut donc conclure que la force de travail qui nous est donnée de retrouver dans le post-moderne (dans le système global et/ou impérial de l'économie capitaliste) est située dans un *non-lieu* par rapport au capital. »

⁴ Voir M. Lazzarato et A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité », <http://multitudes.samizdat.net>, mars 2003, p. 5/7 : « Si le travail tend à devenir immatériel, si son hégémonie sociale se manifeste dans la constitution du "general intellect", si cette transformation est constitutive de sujets sociaux, indépendants et autonomes, la contradiction qui oppose cette nouvelle subjectivité à la domination capitaliste (de quelque manière qu'on veuille la désigner dans la société post-industrielle) ne sera pas dialectique mais alternative. C'est-à-dire que ce type de travail qui nous semble à la fois autonome et hégémonique n'a plus besoin du capital et de l'ordre social du capital pour exister, mais se pose immédiatement comme libre et constructif. »

Il convient cependant de cerner plus précisément les caractéristiques du rapport entre le biopouvoir et la production biopolitique dans le cadre du capitalisme immatériel pour saisir plus nettement comment celles-ci peuvent s'articuler avec l'approche compositionniste et, en particulier, avec l'idée que chaque forme de socialisation de la force-travail s'accompagne de tendances émancipatrices: comment entrevoir, dans une configuration ayant aboli toute extériorité à la valeur, les contours d'une forme post-ouvriériste de praxis susceptible de réactualiser, sous sa forme la plus immanente, une critique *politique* de la valeur ? Comment relier la productivité ontologique du commun (nullement contradictoire avec la valorisation du capital) et la subjectivation révolutionnaire capable de convertir celle-ci en *projet* politique d'autonomie¹ ? Comment penser la transition entre la multitude comme *procès ontologiquement productif* et la multitude comme *praxis explicite* ? Comment relier la *tendance* actuelle au communisme (libérée par la production du commun) et le dépassement effectif, motivé, des structures capitalistes ?

Le problème que soulèvent ces interrogations tient à ce que le passage au capitalisme immatériel a profondément transformé la nature du rapport de domination entre force-travail et capital, telle que l'avait fixée, sous sa forme la plus aboutie, la restructuration taylorienne-fordiste. La polarisation sociale de la connaissance basée sur la séparation entre travail intellectuel et manuel, l'hégémonie des connaissances incorporées dans le capital fixe, la centralité du travail matériel soumis aux normes tayloriennes d'extraction de la plus-value et, enfin, le rôle stratégique du capital fixe comme forme principale de la propriété et du progrès technique, tous ces principes structurants de l'accumulation industrielle ont été renversés en faveur d'une mutation ontologique du travail productif pointant *d'elle-même* au-delà de la logique du capital². L'accumulation repose certes toujours sur une organisation objective de la production elle-même enchâssée dans une constitution formelle d'un type nouveau mais celles-ci, désormais, se trouvent déconnectée d'une puissance productive qu'elle ne peuvent plus dominer que de manière extrinsèque et qui cesse aussi bien d'être une matière

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 431 : « L'au-delà de la mesure suggère *le nouveau lieu dans le non-lieu*, le lieu défini par l'activité productrice qui est autonome et indépendante de tout régime extérieur de mesure. L'au-delà de la mesure renvoie à une virtualité qui investit la totalité du tissu biopolitique de la mondialisation impériale. Nous entendons par le virtuel l'ensemble des pouvoirs d'action – être, aimer, transformer, créer - qui résident dans la multitude (...). Il nous faut maintenant rechercher comment le virtuel peut faire pression sur les frontières du possible et toucher ainsi au réel. »

² Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 91 : « ... le commun est essentiellement défini comme le champ ouvert dans lequel le travail vivant (force de travail, Kv) se meut de manière indépendante ; le terrain sur lequel les résultats de la production des subjectivités indépendantes et ceux de la coopération des singularités s'accumulent et se consolident. *Le commun, c'est la somme de tout ce qui est produit par la force de travail (Kv) indépendamment du Kc (capital constant, capital total), et contre ce dernier.* »

organisable de l'extérieur qu'une force exploitable (au sens que Marx donnait à ce mot) : l'extraction d'une survalue déterminée, quantitativement évaluable, perd en effet toute consistance lorsque vie et production se confondent totalement, rendant ainsi problématique la mesure de la valeur par le temps de travail¹. Comme nous l'avions souligné auparavant, en subsumant la vie dans le circuit de la valorisation, le capital ne se rapporte plus à la puissance productive comme à une virtualité qui ne s'actualiserait qu'une fois achetée par le capital (*trennung*). Si le rapport salarial subsiste comme base juridique du rapport de production capitaliste, celui-ci recouvre donc une réalité tout à fait différente de celle qui prévalait lors de la phase industrielle de l'accumulation. La puissance de travail ne renvoie plus en effet à un quantum d'énergie qui, une fois acheté, pourrait être utilisé et exploité au mieux par le capital, mais à l'affirmation de la vie même en tant que productrice de nouvelles formes de subjectivité : celle-ci ne fait plus de la production l'effet de la mise en action d'une force homogène malléable médiée par le capital, mais une activité qui s'actualise indépendamment de toute médiation et qui, ainsi, se situe d'emblée hors-mesure². De même, la dématérialisation de la production a altéré tout aussi significativement le rapport de domination qui, dans le cadre de la production industrielle, s'établissait entre le capitaliste et la force-travail *via* les moyens de productions. En faisant du capitaliste le détenteur exclusif des moyens de productions (constitués alors de capital constant), le rapport de production industriel, en effet, dépossédait radicalement le « travailleur libre » pour le contraindre ainsi, non seulement à vendre sa force de travail, mais aussi à se soumettre à un procès productif que le capital (via les machines, etc.) pouvait librement commander. Or, dans le cadre de la production immatérielle, les moyens de productions ne sont plus dissociables du procès productif ni des travailleurs : ils ne se rapportent plus au capital constant (machines, etc.) mais au *general intellect* dont l'existence, toujours moins distincte du travailleur, se trouve

¹ Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art. cit.*, p. 4/5 : « Le concept de valeur est conçu à l'origine comme mesure temporelle de la productivité. Mais sous quelle forme le temps peut-il devenir mesure de la productivité du travail social ? Si le travail social recouvre tout le temps de la vie et investit tous les secteurs de la société, comment le temps peut-il mesurer la totalité dans laquelle il est impliqué ? (...) Quand le temps de la vie est devenu entièrement temps de la production, qui mesure quoi ? »

² *Ibid.* p. 4/5 : « Le fait que la loi de la valeur ne puisse plus mesurer l'exploitation ne signifie pas que l'exploitation ait disparu. Ce qui a disparu, c'est seulement la forme dialectique de la forme de la valeur, c'est-à-dire la forme de l'équivalence des éléments quantitatifs simples, de la mesure du procès, de la constitution du développement. La loi de la valeur demeure comme loi de la plus-value, et donc comme norme juridique et comme loi politique, comme commandement et/ou contrôle de la société dans la subsumption capitaliste. L'exploitation est donc rejetée hors de toute mesure économique ; sa réalité économique est fixée en des termes uniquement politiques... »

directement réappropriée, mobilisée et transformée au sein des coopérations biopolitiques¹. La production immatérielle a donc effacé la signification *politique* de la distinction, autrefois centrale, entre travail vivant et travail mort ainsi que la polarisation du *general intellect* dans le capital constant qui fondait, jusqu'alors, le rapport de domination exercé sur le travailleur libre par le capitaliste² : les moyens de production, aussi bien que le produit, deviennent difficilement dissociables du procès de production et s'incorporent à ceux qui les manipulent, les transforment et les engendrent. Les bases matérielles qui fondaient l'accaparement capitaliste de la production ont donc été renversées : en conduisant à rendre indiscernables moyens de production et puissance productive, à rendre indistincts le travail vivant de son résultat (le travail immatériel étant à lui-même sa propre fin), la production immatérielle consacre l'hégémonie d'une intellectualité diffuse qui, absorbant en elle la base réelle sur laquelle reposait la domination du capital industriel, condamne ce dernier à réimposer sa domination à partir d'un point extérieur à la sphère productive. Ce processus est l'une des causes fondamentales de la financiarisation de la valeur. Le capital n'étant plus en mesure de réaffirmer directement son emprise sur la production en commun, c'est en dissociant le procès d'accumulation de celle-ci et en le redéployant dans le capital-argent que sa domination parvient effectivement à se recomposer³. Outre la fonction d'évaluer des productions toujours plus liées à des potentialités créatrices (et, donc, à des rapports coûts/profits complètement aléatoires)⁴, la financiarisation du capital permet surtout, en effet, de concentrer dans le

¹ M. Lazzarato, A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité », *art. cit.* p. 1/7 : « Le cycle du travail immatériel est préconstitué par une force de travail *sociale* et *autonome*, capable d'organiser son propre travail et ses propres relations avec l'entreprise. Aucune "organisation scientifique du travail" ne peut prédéterminer ce savoir-faire et cette créativité productive sociale qui, aujourd'hui, constituent la base de toute capacité d'entrepreneuriat. »

² Voir A. Negri, C. Vercellone, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », <http://multitudes.samizdat.net>, printemps 2008, p. 1/10 : « Nous assistons aujourd'hui à une mutation du rapport capital/travail de sens inverse mais comparable par son importance, à celle que Gramsci, durant les années 30, avait annoncée dans *Américanisme et Fordisme*. »

³ *Ibid.*, p. 7/10 : « Tout se passe comme si au mouvement d'autonomisation de la coopération du travail correspondait un mouvement parallèle d'autonomisation du capital sous la forme abstraite, éminemment flexible et mobile, du capital-argent. Nous avons là un nouveau saut qualitatif par rapport au processus historique qui avait conduit à une séparation croissante de la gestion et de la propriété du capital. » ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 100-101 : la financiarisation est la représentation mystifiée de la production commune, la seule manière possible de poursuivre le procès d'accumulation dans le cadre post-moderne de la production biopolitique : elle est la « compréhension capitaliste de la transformation du système productif à travers le travail cognitif et matériel » ainsi que « l'instrument technique ayant pour but d'annuler toutes les possibilités d'accumulation de la puissance révolutionnaire du travail cognitif et/ou d'expérimentation autonome des capacités communes de gestion. » (p. 101).

⁴ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 184 : « Par le truchement des marchés financiers, l'argent tend à représenter non seulement la valeur présente, mais aussi la valeur future du commun. Le capital financier parie sur le futur et fonctionne comme la représentation générale de nos capacités productives communes à venir. » ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 101 : « A l'époque contemporaine, la rationalité capitaliste essaie de reconstruire à travers les mécanismes financiers la capacité de mesure de son développement. Le concept de mesure, dont nous avons vu qu'il est en crise quand il était lié à la loi de la

capital-argent une fonction de commandement située hors de la sphère productive et d'assurer la continuité de l'appropriation exclusive d'une production intrinsèquement commune et autonome (privatisation du commun). Si donc, avec la financiarisation, l'accumulation capitaliste a pris toujours plus nettement l'aspect d'un processus continu et linéaire d'autovalorisation (approchant en un certain sens l'idéal-limite, pour le capital, d'une accumulation complètement désincarnée, refermée sur elle-même et affranchie du travail vivant direct), cette déconnection montre surtout que la quantification abstraite du travail vivant ne peut plus s'accomplir qu'en révélant, en creux, l'autonomie radicale des coopérations biopolitiques du travail immatériel. Cette mutation éclaire ainsi d'une lumière nouvelle la structure en « double bind » constitutive, pour Deleuze et Guattari, du *socius* capitaliste¹ : si, en effet, le capitalisme se distingue par le double mouvement de décodage des flux (autrefois codés ou surcodés par les formations précapitalistes) et d'axiomatisation de ces mêmes flux afin de les soumettre à l'échelle modulable et quasi immanente de la quantité abstraite, la dualité radicale entre la puissance du commun et le capital financiarisé met en lumière le seuil limite de déterritorialisation atteint par les nouvelles coopérations productives² au sens où le « double bind » ne subsiste que par l'autonomisation radicale du procès de valorisation (financiarisation), seul moyen de contenir la déterritorialisation absolue des forces productives du cognitariat.

Rapportée à la financiarisation de la valeur, cette double émancipation (du capital financiarisé et de la puissance de travail) a pour autre conséquence de porter à sa limite la crise de la valeur-mesure. En brouillant l'unité spatio-temporelle de la production, l'indistinction entre vie et production ne fait qu'aggraver la crise fondamentale de la mesure et reconstituant sous une autre forme, le lien direct (apparu avec l'ouvrier social) entre crise quantitative de la

valeur-travail, se recompose alors dans l'illusion que les mesures financières puissent correspondre à des processus de valorisation réelle. »

¹ Voir G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, collection « Critique », Paris, 1972, p. 292 : « Le capitalisme est bien la limite de toute société, en tant qu'il opère le décodage des flux que les autres formations sociales codaient et surcodaient. Toutefois il en est la limite ou coupures *relatives*, parce qu'il substitue aux codes une axiomatique extrêmement rigoureuse qui maintient l'énergie des flux dans un état lié sur le corps du capital comme socius déterritorialisé, mais aussi et même plus impitoyable que tout autre socius. La schizophrénie au contraire est bien la limite *absolue*, qui fait passer les flux à l'état libre sur un corps sans organes désocialisé. On peut donc dire que la schizophrénie est la limite extérieure du capitalisme lui-même ou le terme de sa plus profonde tendance, mais que le capitalisme ne fonctionne qu'à condition d'inhiber cette tendance (...) en y substituant ses propres limites relatives *immanentes* qu'il ne cesse de reproduire à une échelle élargie. Ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre. Telle est la manière dont il faut comprendre la loi marxiste de la tendance contrariée. »

² Alors que le capitalisme, comme le notent Deleuze et Guattari, suppose que décodage et axiomatisation procèdent d'un seul et même mouvement : *ibid.*, p. 293 : « Et il est impossible dans un tel régime de distinguer, ne serait-ce qu'en deux temps, le décodage et l'axiomatisation qui vient remplacer les codes disparus. C'est en même temps que les flux sont décodés *et* axiomatisés par le capitalisme. »

valeur (mesure) et crise politique du commandement capitaliste. Dès lors que temps de vie et temps de production deviennent indistincts, il n'est plus possible en effet de distinguer qui mesure quoi (le mesurant étant englobé dans ce qu'il mesure) : ainsi, la distinction que présuppose constitutivement la valeur-mesure entre substance et mesure, entre mesurant et mesuré ne peut que s'estomper, rendant la quantification du travail vivant purement tautologique et vide¹, ce qui fait ressortir d'autant l'hétérogénéité d'une puissance productive effectivement démesurée, ainsi que la nécessité pour le capital de recentrer toujours plus exclusivement sa domination dans le capital-argent et, ainsi, de transférer à la finance le soin de réélaborer des processus toujours plus auto-poïétiques d'évaluation et de quantification de la production (la valorisation, à la limite, n'est plus que effet de prédictions autoréalisatrices). Réponse spécifique du capital à la crise post-fordiste de la valeur-mesure, la financiarisation fait donc ressortir la radicalité du processus d'autonomisation du travail vivant : l'incommensurabilité de la force-travail ne résulte plus seulement de la transformation de la force de travail en puissance antagonique (classe ouvrière), elle s'affirme d'emblée de la puissance *ontologique* des coopérations biopolitiques qui, d'elle-même, tend à déborder toute échelle de mesure et donc toute structure de pouvoir². Par la productivité ontologique de ses agencements, la production du commun brise ainsi la médiation entre travail abstrait et travail concret sur lequel reposait la domination effective du capital, qu'accomplissait encore la « société-usine » et à laquelle supplée désormais la finance en reconstituant une logique autonome d'axiomatisation du travail vivant. L'autonomisation du procès de valorisation sous

¹ Voir A. Negri, « Travail et affect », *art. cit.* p. 3/6 : « C'est pourquoi, le calcul économique, d'origine économique ou marxienne, qui établissait une unité de mesure indépendante (un "dehors") à la base de la dialectique du capital, n'a plus de raison d'exister. Avec cette disparition, réelle, la théorie de la mesure de la valeur est devenue circulaire et tautologique : il n'y a plus rien d'extérieur qui puisse lui offrir une base d'appui (...). Ainsi, si (en termes classiques) la théorie de la valeur doit déterminer un critère de mesure, elle ne pourra le trouver aujourd'hui qu'à l'intérieur de la constitution globale de la valeur d'échange. Or cette mesure c'est l'argent. Mais l'argent, précisément, n'est pas une mesure, ni une relation à la valeur d'usage à ce stade, elle s'y substitue purement et simplement. En conclusion, la théorie de la valeur en a terminé avec sa fonction rationalisatrice (comme avec sa fonction fondatrice) de l'économie politique (...). L'argent n'est plus un régime d'échanges (entre le capital et une force de travail plus ou moins subjectivée) mais la production d'un système d'échanges. La théorie de la valeur est banalisée comme outil de la mesure monétaire, de l'ordre de l'argent. »

² La destruction de tout fondement à la mesure (qu'il soit transcendant ou transcendantal) met fin à la grande tradition sur laquelle, depuis Platon, a systématiquement reposé la justification de structures de pouvoir transcendantes et, corrélativement, impose la nécessité de repenser la politique non plus à partir de l'horizon métaphysique de la pensée héritée mais à partir de l'ontologie (qui, seule, peut dépasser les présupposés ultimes de celle-ci) : voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 428-429 : « Le politique doit aussi être entendu comme ontologie en raison du fait que toutes les déterminations transcendantales de valeur et de mesure utilisées pour ordonner les déploiements de pouvoir (...) ont perdu leur cohérence (...). La grande tradition métaphysique occidentale a toujours détesté le non-mesurable. De la théorie aristotélicienne de la vertu comme mesure à la théorie hégélienne de la mesure comme clé du passage de l'existence à l'essence, le problème de la mesure a été strictement lié à celui de l'ordre transcendant. Même la théorie marxiste de la valeur a payé son tribut à cette tradition métaphysique (...). Toutefois ce n'est que sur l'horizon ontologique de l'Empire que le monde se trouve finalement hors de la mesure et c'est bien là que nous pouvons voir clairement la haine que la métaphysique éprouve pour le non-mesurable. »

la forme autoréférentielle du capital-argent financiarisé n'est que l'image inversée et mystifiée de l'autonomisation radicale de la force-travail dans le cadre de la production biopolitique, dissociation qui, ainsi, matérialise la décomposition progressive du « double bind » qui, chez Deleuze et Guattari, est constitutive du capitalisme et du pouvoir quasi absolu et quasi-immanent qui le distingue des autres *socius* : en hypertrophiant la sphère productive, la réorganisation post-industrielle de la production n'a fait que renverser en son contraire le projet de domination à long-terme du capital pour la rendre toujours plus verticale et violente, omniprésente et évanescence¹. Dépouillée des médiations (*aufhebung*) qui lui donnaient, autrefois, une apparence de rationalité (tout en assurant la conversion dialectique de la force-travail et force de travail *du* capital), la transcendance nue à laquelle se réduit le pouvoir du capital, manifeste sans détour, désormais, la violence irrationnelle qui l'a toujours caractérisée.

En concédant une telle autonomie à la puissance productive de la force-travail, le renversement capitaliste de l'organisation industrielle héritée de Taylor et Ford a également précipité l'effacement de la distinction entre travail intellectuel (de conception) et travail manuel (d'exécution), autre pilier de la subsumption réelle de la force de travail industrielle, au profit d'une production toujours plus basée sur l'initiative, l'implication active, la polyvalence et la créativité de la force-travail² : en effet, outre l'appropriation du *general intellect* par le travail vivant et l'intériorisation des moyens de production dans une force-travail utilisant ces ressources communes que sont les idées, les affects ou le langage, disparaît aussi cet autre pilier de l'exploitation de la force de travail qu'à été la séparation entre le travail de conception autrefois dévolu aux ingénieurs des bureaux de méthode et le travail d'exécution (sur laquelle a notamment reposé la tendance lourde à la bureaucratisation de l'appareil productif). Cette évolution explique aussi pourquoi la technologie, pourtant centrale dans la contre-révolution des années soixante-dix et quatre-vingts, n'a plus joué le rôle déterminant de force répressive qui fut systématiquement le sien lors des phases antérieures de recomposition. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC) sont en effet dépourvues d'une quelconque autonomie de

¹ C'est pourquoi la grande transformation des années soixante-dix et quatre-vingts (et, en particulier la financiarisation de l'économie) ne peut être décrite comme l'expression d'une expansion linéaire et/ou dialectique de la production capitaliste privée ni comme la résultante inéluctable des contradictions constitutives du régime d'accumulation capitaliste (voir notamment André Gorz, *Ecologica*, Editions Galilée, Paris, 2008).

² Voir C. Vercellone, A. Negri, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *op. cit.*, p. 5/10 : « Dans ce cadre, l'efficacité ne repose plus sur la définition opératoire nécessaires à chaque tâche mais elle se fonde sur les savoirs et la polyvalence d'une force de travail capable de maximiser la capacité d'apprentissage, d'innovation et d'adaptation à une dynamique de changement continu. »

fonctionnement (à laquelle pourrait être soumise, passivement, la force de travail comme ce fut le cas lorsque l'ouvrier était « l'appendice vivant de la machine ») et ne peuvent correctement fonctionner que grâce à un *savoir vivant* irréductible capable de les mobiliser (information et communication demeurent autrement des ressources aussi stériles que ne le serait le capital sans le travail), si bien que la révolution des TIC n'a reposé que sur la constitution de réseaux sociaux de coopération, le plus souvent porteurs d'une organisation alternative aussi bien à l'entreprise qu'au marché comme formes de coordinations de la production¹.

Une dernière conséquence de la déterritorialisation de la puissance de travail réside dans la déstabilisation de l'une des conditions jusqu'alors fondamentales du rapport salarial, à savoir la renonciation de la part des travailleurs, en contrepartie du salaire, à toute revendication sur la propriété du produit de leur travail² : la production immatérielle n'engendre plus en effet de produits véritablement séparables du travailleur, mais des créations qui, au contraire, s'incorporent à lui, des productions qui, immanentes aux coopérations d'une puissance intrinsèquement socialisée, sont à elles-mêmes leurs propres fins et tendent ainsi à devenir indissociables des travailleurs (d'où la nécessité impérative, pour le capital, de réinventer le droit de propriété pour réaffirmer le principe de l'appropriation exclusive du fruit de la production et pour clôturer les mécanismes permettant leur circulation gratuite, illimitée et potentiellement révolutionnaire, reproduisant ainsi, au niveau des productions immatérielles, un nouveau système d'enclosures faisant écho à celui que décrivait Polanyi dans la *Grande transformation*³). Cette dernière caractéristique de la production postfordiste met en évidence l'importance stratégique qu'a représentée la codification juridique des transformations qui, dans le cadre du capitalisme cognitif, ont affecté le rapport toujours plus dual entre la force-travail et le capital, la superstructure juridique s'étant en quelque sorte substituée à la

¹ En particulier, les secteurs véritablement moteurs d'une économie fondée sur la connaissance ne se trouvent nullement dans les laboratoires privés de Recherche et Développement mais dans les productions collectives de l'homme pour et par l'homme qu'assuraient jusqu'alors les institutions du *Welfare State* (santé, éducation, recherche publique et universitaire, etc.), ce qui explique l'enjeu déterminant que représente la colonisation marchande de ses institutions pour un « capitalisme cognitif » radicalement privé d'ossature objective et impuissant à subsumer réellement le processus productif.

² Voir C. Vercellone, A. Negri, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *art. cit.* p. 5 et 6/10.

³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude, op. cit.*, p. 223 : « Dans tout le domaine de la production immatérielle, le droit ou le titre de propriété est toutefois invalidé par la logique même dont il dépend, puisque le travail dont les fruits sont privatisés ne saurait être assigné à aucun individu en particulier ni même à un groupe d'individus. Le travail immatériel se présente de plus en plus comme une activité commune caractérisée par la coopération continue entre d'innombrables producteurs individuels (...). Il semblerait que les paradoxes de la propriété immatérielle redonnent toute leur actualité aux invectives humanistes du jeune Marx contre la propriété privée (...). En vérité, le monde qui est le nôtre échappe pour l'essentiel au régime de la propriété privée et c'est de cela que dépend notre vie sociale. »

technique pour contenir la déstabilisation de la domination du capital issue de la crise radicale des fondements de la valeur. En effet, à défaut de pouvoir recomposer sa domination par le biais de la technique, le capital s'est appuyé sur la recomposition juridique du contrat de travail, de la réglementation salariale et du droit de propriété. Ainsi, pour remédier au renversement du rapport d'appropriation engendré par la dématérialisation de la production, le renforcement du droit de propriété a assuré la privatisation exclusive des productions du commun, en dépit des conséquences contre-productives auxquelles une telle logique ne peut manquer d'aboutir (puisqu'elle conduisait à réinstaurer artificiellement de nouvelles barrières à la circulation immanente des idées et des connaissances¹) réaffirmant ainsi, partiellement, l'emprise exclusive du capital sur une production débarrassée pourtant de la base réelle (détention exclusive des moyens de production par le capitaliste, produit matériel séparable du procès productif et du travailleur) qui conférait autrefois au droit de propriété privée un ancrage réel. En s'inscrivant à contre-courant des caractéristiques de la production biopolitique, cette nouvelle codification illustre le rôle toujours plus stratégique et central joué par la « superstructure » juridique : là où la base objective-technique de l'infrastructure n'est plus en mesure de réprimer la poussée émancipatrice du travail vivant, elle supplée aux médiations qui disciplinaient la force-travail dans la sphère productive, permettant ainsi de contenir les effets potentiellement destructeurs du renversement réel du rapport entre travail et capital.

La reconfiguration juridique du droit de propriété n'est pas seulement cruciale pour garantir au capital l'appropriation exclusive des nouvelles formes de vie communes engendrées par la production biopolitique : elle est tout autant décisive pour contenir et domestiquer une puissance productive qui tend à déborder toujours plus l'unité spatio-temporelle, abstraite et dépassée, de l'entreprise. La précarisation accélérée du contrat de travail, à cet égard, constitue l'une des principales pièces maîtresses ayant permis de reconstituer, toujours par le biais juridique, l'emprise désormais indirecte du capital sur un procès productif autonome : si la production n'est plus liée à une dépense d'énergie effectuée en un temps donné et dans un espace circonscrit et si le capital, devenu dépendant du savoir produit de manière immanente par la force-travail, ne maîtrise plus un procès productif qui s'accomplit dans la créativité des singularités mobilisant les ressources génériques, communes de l'espèce, la précarisation des conditions de travail a permis de reconstruire un cadre formel permettant de maximiser, au

¹ *Ibid.*, p. 221 : « Lorsque la communication est le socle de la production, la privatisation limite immédiatement la créativité et la productivité. »

service du capital, la mobilisation de l'ensemble des connaissances et des temps de vie des salariés¹. La précarité imposée au travailleur a opéré telle une véritable « prescription de subjectivité » pour obtenir de sa part l'intériorisation maximale des objectifs de l'entreprise et pour mutiler, ainsi, la dimension potentiellement révolutionnaire associée à la puissance ontologiquement productive de la force-travail. Cette logique a également réorganisé en profondeur les mécanismes de l'exploitation : la précarisation permet non seulement, en effet, de subordonner, autrement que par la technique ou la rationalisation planifiée de la production, la force de travail, mais aussi de mobiliser continûment et bien au-delà de la journée de travail l'implication totale des salariés, alors même que les mécanismes de formation des salaires sont restés prisonniers de l'héritage des normes fordistes en faisant dépendre le salaire de la journée de travail accomplie dans le cadre du lieu de production². Le capital peut ainsi bénéficier gratuitement de l'implication et de la subordination totale des salariés au-delà des limites objectives de la journée de travail sans pour autant rétribuer le temps de travail en excès, non mesurable et non reconnu par le contrat de travail : cette reconfiguration juridique du système d'exploitation réinvente ainsi, sous d'autres formes, de nouveaux mécanismes d'extorsion de surtravail et de survaleur (qui, à l'époque de la grande industrie, provenait mécaniquement de la socialisation, dans l'usine, de la force de travail). Enfin, la subordination de la force de travail a été également renforcée, juridiquement, par le passage du *Welfare* au *Workfare* qui a redéployé, à une autre échelle, la même logique restrictive que celle liée à la réglementation salariale en opposant au principe expansif de la production immatérielle, ancrée dans les puissances de vie et impliquant notamment qu'un travailleur tend à rester productif tout au long de sa vie³, une logique de protection toujours plus étroitement assurancielle subordonnant l'octroi de prestations sociales (au montant

¹ Voir C. Vercellone, A. Negri, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *art. cit.* p. 6/10 : « ... tout change dès lors que le travail, en devenant de plus en plus immatériel et cognitif, ne peut plus être réduit à une simple dépense d'énergie effectuée dans un temps donné (...). Le capital est non seulement redevenu dépendant des savoirs des salariés, mais il doit également obtenir une mobilisation et une implication active de l'ensemble des connaissances et des temps de vie des salariés (...). Ces diverses formes de précarisation du rapport salarial constituent aussi et surtout un instrument par lequel le capital tente d'imposer (et bénéficier gratuitement de) l'implication/subordination totale des salariés... »

² *Ibid.*, p. 7/10 : « Deux évolutions majeures doivent être retenues. La première concerne le décalage flagrant entre le caractère de plus en plus social de la production, d'une part, et les mécanismes de formation des salaires qui, eux, restent prisonniers de l'héritage des normes fordistes faisant dépendre l'accès au revenu de l'emploi. Ce décalage a fortement contribué à la stagnation des salaires réels et à la précarisation des conditions de vie. »

³ Même lorsqu'il est inactif car, une fois abolie la distinction entre travail productif et travail improductif, le chômeur ne fait plus seulement partie de « l'armée industrielle de réserve » : il est un travailleur productif non salarié. C'est dans le cadre du capitalisme immatériel que l'idée d'un revenu d'existence trouve son fondement historique : voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 88 : « Ce n'est pas un hasard si certaines des revendications d'un salaire garanti, c'est-à-dire d'un revenu de citoyenneté, se présentent désormais sous la forme d'une réflexion qui porte à la fois sur cette hégémonie commune de la production sociale et sur la mise en valeur du contenu singulier que chaque sujet de travail apporte à celle-ci. »

toujours plus faible) à une conditionnalité toujours plus forte basée sur l'effort contributif (entendu au sens le plus étroit du terme : celui du travailleur salarié qui cotise). Ce mouvement, qui conduit à rendre toujours plus résiduelle l'action de l'Etat-Providence et toujours plus ciblé le champ de son intervention, a accompagné ainsi la transition vers un système de *Workfare* lors même que la vie entière est devenue source de valeur¹. A l'émancipation d'une puissance productive échappant à toute emprise directe, le capital a donc opposé une réorganisation de la superstructure juridique et de la forme-Etat apte à garantir, dans le cadre de la production dématérialisée, l'appropriation exclusive et privée de la production et la reterritorialisation de la force-travail : à la déqualification de la force de travail d'usine, le capital a substitué le déclassement et la précarisation (frappant surtout les jeunes et les femmes) pour rétablir une domination qui ne pouvait plus reposer sur la « dépossession réelle » de la force de travail (sur l'accaparement du capital constant, composante essentielle, autrefois, des moyens de production détenus exclusivement par le capitaliste), à l'expansivité de la production immatérielle, il a substitué la stagnation des salaires réels en renouvelant le système de rémunération hérité du fordisme (surtravail), tout en précipitant le déclin de l'Etat-Providence.

La codification juridique des transformations de la sphère productive a donc permis de limiter et de contenir l'autonomisation de la force-travail : avec le dépérissement de la valeur-mesure, la loi de la valeur subsiste comme « norme juridique et comme loi politique, comme commandement et/ou contrôle de la société dans la subsumption capitaliste »². Les transformations juridiques du cadre productif n'infirment donc nullement les analyses précédentes sur la crise radicale de la valeur : elles montrent plutôt que la « fuite en avant » qui a donné jour au capitalisme postfordiste n'a pu que recomposer formellement la domination capitaliste, en renversant autrement dit le rapport qui, dans la pensée marxiste, subordonne la « superstructure » juridique à l'infrastructure productive. La fonction du droit, dans l'optique marxiste traditionnelle, consiste à retranscrire, en la mystifiant, la réalité de la domination réelle exercée *de facto*, dans la sphère productive, par le capital, domination logiquement et historiquement antérieure à la codification juridique de ce même rapport de production. Or, en faisant disparaître le rapport de « dépossession réelle » qui a prévalu tout au long de la phase industrielle, le post-fordisme a dépassé ce schéma explicatif : la fonction

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 168 : « La créativité et l'inventivité du pauvre, du chômeur, du précaire et du migrant sont des éléments essentiels de la production sociale. De même que la production sociale franchit aujourd'hui l'enceinte de l'usine, elle procède également à l'intérieur comme à l'extérieur de la relation salariale. Aucune ligne de partage ne sépare les travailleurs productifs des travailleurs productifs. »

² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art. cit.* p. 4/5.

du droit n'est plus de requalifier *ex post* des rapports de domination réels mais de recréer l'emprise du capital là où ce dernier n'est plus réellement en mesure de se soumettre la force-travail¹. Au renversement post-industriel du rapport entre force-travail et capital correspond ainsi un renversement du rapport entre infrastructure économique et superstructure juridique : celle-ci n'est plus l'émanation d'une infrastructure économique enveloppant un rapport originaire de domination mais, au contraire, l'instance qui désormais soutient et recompose l'emprise du capital sur une production intrinsèquement autonome. C'est pourquoi, si la promotion post-fordiste de la « superstructure juridique » a permis (avec la financiarisation) de contenir la puissance déterritorialisante de la puissance de travail, elle n'en reste pas moins le symptôme marquant de la crise radicale des fondements de la valeur capitaliste².

En témoigne aussi, à cet égard, l'effacement de la figure de l'entrepreneur qui, de Weber à Galbraith en passant par Schumpeter, a toujours constitué un point de référence central dans l'apologie bourgeoise du capitalisme³. Face au double mouvement d'autonomisation de la puissance productive et de financiarisation de la valeur, l'entreprise s'est progressivement vidée de toute substance propre pour n'être plus que le point abstrait où se rencontrent (dualité) ces deux logiques déconnectées qui la débordent respectivement par le bas et par le haut. De fait, la dislocation des mécanismes de subsomption qui soumettaient directement le travail vivant du travail au capital ont conduit, d'une part, à réduire les fonctions de *management* à l'exercice de fonctions essentiellement financières (assurer auprès des actionnaires le « retour sur investissement » à des taux le plus souvent prohibitifs, au détriment de toute vision à long terme du développement de l'entreprise) et, d'autre part, à transférer aux salariés les fonctions réelles d'organisation et d'innovation⁴ : la reconfiguration

¹ Le droit joue dans le post-moderne la même fonction que celle jouée, tout au long de la phase industrielle, par la technique mais aussi que celle de l'Etat lors de la phase taylorienne et fordiste, ce dernier se transformant, après la crise de 1929, en Etat-plan ou Etat-social (*Welfare*) pour achever l'intégration de la classe ouvrière dans le circuit capitaliste et assurer l'institutionnalisation du conflit entre classes antagonistes. La différence majeure, encore une fois, réside dans le fait que désormais le commandement capitaliste s'exerce hors de la sphère productive (alors que l'Etat-social ne fit que consolider l'emprise quasi-absolue du capital sur une force-travail en voie de réification).

² Le pouvoir du capital consiste à maintenir béant le hiatus entre les virtualités émancipatrices de la multitude et le champ des possibles : même lorsque ses effets sont durables, l'efficacité des superstructures capitalistes, de l'argent financiarisé et du gouvernement impérial, est régulatoire et non constituante : voir M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 431 : « Les prérogatives régaliennes du gouvernement impérial - son monopôle sur la bombe, sur l'argent et sur la communication - ne sont que des capacités destructrices, donc des pouvoirs de négation. L'action du gouvernement impérial intervient dans le projet de la multitude pour coudre ensemble virtualité et possibilité, afin de les déranger et de les freiner. » ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine, op. cit.*, p. 53 : entre le fonctionnement des biopouvoirs et la puissance de la résistance biopolitique, il y a « dissymétrie ontologique ».

³ Voir C. Vercellone, A. Negri, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *art. cit.* p. 8/10.

⁴ Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.* p. 4/8 : « La coopération productive est posée *préalablement* et indépendamment de la fonction d'entrepreneur. Par conséquent, le capital ne se présente

juridique, post-fordiste, du rapport de production ne suffit donc pas à occulter la disparition de l'entrepreneur webero-schumpetérien (qui, en effet, n'a pu faire sens que lorsque pouvaient être réunies, en sa personne, la propriété du capital et la fonction de diriger la production). Mais l'avènement du cognitariat n'a pas seulement sanctionné le déclin irréversible de l'entrepreneur ou de la technostructure défendue par Galbraith (qui soulignait le rôle déterminant de celle-ci dans la programmation de l'innovation et dans l'organisation du travail) : la désarticulation du rapport entre accumulation et production ne pouvait qu'aboutir, aussi, à assimiler toujours plus étroitement profit et rente¹. Les proportions qui, intrinsèquement, ont fondé l'exploitation industrielle, se sont disloquées avec le capitalisme cognitif : la crise du régime de plus-value relative, puis celle de la valeur « tout court » (comme mesure du travail) et, enfin, la financiarisation de la valeur (l'autovalorisation virtuelle) ont en effet profondément altéré les ressorts de l'exploitation capitaliste, dans la mesure où, désormais, le capital opère comme une force parasitaire de captation d'une production qui, fondamentalement, lui échappe². Au rapport quantifiable entre survaleur (extorquée) et valeur du capital variable (taux de plus-value d'où déduire le taux de profit) qui, dans le cadre de l'usine, renvoyait à une organisation productive basée sur la subsomption effective de la force de travail, le capitalisme cognitif, en valorisant une puissance immédiatement socialisée et productive, a substitué une pure logique de prélèvement. D'où l'indistinction entre profit et rente, si l'on entend par rente la définition que lui donnait Marshall en distinguant ce « don gratuit » résultant du « progrès général de la société » des « sources normales » du profit : le capital s'accapare gratuitement les bénéfices d'une force productive intrinsèquement commune (générique), produisant des savoirs collectifs, en soi « participables », partageables et appropriables par tous et, ainsi, se rapporte à la production comme s'il s'agissait d'un « don gratuit » de la nature. Le profit, ainsi, ne subsiste qu'en s'apparentant à un rapport de distribution où la « plus value » est prélevée de l'extérieur, « plus value » qui ne correspond plus à une proportion quantifiable de surtravail extorqué à une force de travail homogénéisée mais aux créations, aux excédences non mesurables des coopérations ontologiquement productives d'une force-travail socialisée

pas comme l'organisation des forces du travail mais comme enregistrement et gestion de l'organisation autonome de la force de travail. »

¹ Voir C. Vercellone, A. Negri, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *art. cit.* p. 8/10.

² *Ibid.*, p. 8/10 : « La compétitivité des firmes dépend en fait toujours davantage non des économies internes, mais des économies externes, c'est-à-dire de la capacité à capter les surplus productifs provenant des ressources cognitives d'un territoire. »

indépendamment du capital¹. En ramenant ainsi l'effacement de la figure classique de l'entrepreneur et l'indistinction croissante entre rente et profit à l'extériorisation de la puissance productive, la « privatisation du commun », trait sous lequel se présente l'exploitation dans le capitalisme cognitif, montre ainsi que l'entreprise de mystification juridique qui a accompagné les transformations profondes de l'organisation productive ne peut dissimuler, avec la mutation radicale de la force-travail, la complète désactivation des médiations qui assurèrent, jusqu'aux années soixante, la domination réelle et directe du capital sur les forces productives. Si, lors de la phase industrielle, la *trennung* entre force de travail et capital a constitué la base d'un rapport dialectique qui, avec la « rationalisation » croissante de la production, est devenu tendanciellement réel (bien que jamais effectif), elle désigne désormais la dualité irréductible et absolue entre deux forces qualitativement distinctes, l'une active (la puissance ontologiquement productive du commun), l'autre réactive et purement parasitaire (le capital) : à l'unité dialectique qui matérialisait (en la recouvrant) la violence de la domination capitaliste et à laquelle s'opposait, de l'intérieur, la classe ouvrière s'est ainsi substitué, avec la crise de la « valeur-mesure » et alors même qu'il n'y a plus d'extérieur à la valeur, un rapport dual entre deux forces *qualitativement* distinctes, comme si les assauts de la classe ouvrière, en accélérant l'universalisation du capital, avaient aussi conduit à faire émerger la dualité absolue entre une force productive transindividuelle que la dialectique ne peut plus pénétrer et la pure force adaptative à laquelle est réduit le capital en cherchant à neutraliser et à contrôler, de l'extérieur, la puissance productive de ses potentialités révolutionnaires.

II-2-2 La praxis, force productive du commun ? Le problème de l'indistinction entre composition objective et politique de classe

La réflexion de Negri sur le capitalisme cognitif retrouve donc l'idée directrice d'une autonomie non réductible de la force-travail qui, désormais, se manifeste dans la transvaluation vers laquelle tendent les coopérations ontologiquement productives des réseaux biopolitiques. L'idée d'autovalorisation change par conséquent de signification au regard de la phase autonomiste des années soixante-dix en ce qu'elle ne s'affirme plus de l'émancipation « séparatiste » des valeurs d'usages mais de la puissance créatrice du

¹ *Ibid.*, p. 8/10 : « En somme, au sens de Marx, le profit, comme la rente, tend à se présenter de plus en plus comme un *rapport pur de distribution*, dans la mesure où le capital prélève la plus-value *de l'extérieur*, sans plus jouer, dans la plupart des cas, aucune fonction positive réelle dans l'organisation de la production. »

commun¹. Pourtant, par-delà cette différence subsiste l'idée d'une transition communiste désormais confondue avec la production biopolitique en laquelle, en effet, tendent à se rejoindre la puissance ontologiquement constituante des réseaux biopolitiques (*constitutio*) et la socialisation déterritorialisante des singularités qui les composent². Trait distinctif du capitalisme cognitif, l'indistinction entre vie et production rend toujours plus étroit le rapport entre composition objective et composition politique, entre tendance au communisme (inscrite dans la production biopolitique) et dépassement effectif du capitalisme, comme si, désormais, une subjectivation révolutionnaire pouvait être déduite d'un simple passage à la limite (semblable au mot d'ordre deleuzo-guattarien : « accélérez le mouvement ») du processus exodique inhérent aux productions créatrices de nouvelles formes de vie. La composition politique que le « cognitariat » est susceptible d'exprimer tend ainsi à se confondre avec celle, ontologique, de sa puissance productive (en tant que celle-ci est productrice de subjectivités³), à se résoudre dans la socialisation réticulaire, transversale et créatrice qui le constitue objectivement et qui pourtant, bien qu'elle pointe d'elle-même au-delà de la logique du capital, ne saurait être confondue avec une subjectivation effectivement révolutionnaire (praxis, transvaluation)⁴. La méthode compositionniste achoppe ainsi sur une difficulté qui illustre les limites du lien, axial dans la relecture opératoire de Marx (et aussi, sur ce point, de

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 133-136 : alors que dans les années soixante-dix, la « différence » s'est déclinée sous la forme d'un exode et d'une soustraction où l'émancipation de la valeur d'usage et des besoins « correspondait au moment de constitution préliminaire d'une subjectivité qui se séparait pour pouvoir exister » (position qui s'est révélée insuffisante en raison de son incapacité de rompre la symétrie entre la résistance et le pouvoir), la réactualisation biopolitique de la différence se pose désormais comme « différence productive », puissance collectivement déterritorialisante (et non plus seulement comme soustraction) : « *Ce n'est donc que quand la séparation s'est faite différence productive – et non seulement soustraction – quand la prise du pouvoir a cessé d'être essentielle parce que le développement de la puissance (de la différence) s'affirmait, que le processus constituant s'est mis réellement en place.* »

² Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.* p. 5/8 : la transition vers le communisme, désormais, « constitue une critique de l'existant et la construction d'une nouvelle société au sein des transformations du travail, une réinvention du politique dans les nouvelles déterminations du collectif - d'un collectif libéré, devenu sujet. Compte tenu du fait que les conditions de libération du collectif sont *les mêmes* que celles qui produisent le sujet. Le temps est révolu où entre ces deux déterminations une pause était imposée, de sorte que la libération du collectif pouvait être hypothétiquement produite par un moteur extérieur, avant-garde mythique ou dictature. » ; voir aussi M. Lazzarato, A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité », *op. cit.*, p. 5/7 : « Le vieil antagonisme des sociétés industrielles établissait un rapport continu, bien que d'opposition, entre les sujets antagonistes et, par conséquent, imaginait le passage d'une situation de pouvoir donnée à celle de la victoire des forces antagoniques comme une "transition". Dans la société post-industrielle, où le "general intellect" est hégémonique, il n'y a plus de place pour le concept de "transition", mais seulement pour le concept de "pouvoir constituant", comme expression radicale du nouveau. »

³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 185.

⁴ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 86 : « *ce qui rend la multitude subjectivement efficace et objectivement antagoniste, c'est l'émergence en son sein du commun* (aussi bien du point de vue productif que du point de vue politique). Ce que nous cherchons à dire, c'est que du point de vue de la production, le commun représente aujourd'hui la condition de toutes les valorisations sociales et que, du point de vue politique, il est la forme même à travers laquelle la subjectivité s'organise. Il ne s'agit plus de rechercher l'affirmation d'une unité d'action mais de montrer à l'œuvre la cohérence d'un agencement. »

l'approche post-opéraïste de Negri), entre la critique de la valeur (identifiée à la critique de la dialectique) et la réhabilitation de la praxis : si, lors de la phase industrielle, la praxis se définissait par la puissance *antagonique* de la classe ouvrière contre le capital, elle semble s'inscrire, dans le capitalisme cognitif, dans le prolongement direct d'une puissance productive (celle du « cognitariat ») déjà affranchie, en soi, des médiations dialectiques qui, auparavant, assuraient la subsomption réelle de la force de travail et contre lesquelles luttaient la classe ouvrière. Là même où le capital se trouve réduit à capter « de l'extérieur » les produits d'un procès productif qui lui échappe complètement, la transvaluation d'une praxis post-moderne semble ne plus pouvoir être pensée, dès lors, autrement que comme exode, passage à la limite des procès déterritorialisants de la force-travail, brouillant ainsi complètement le rapport entre composition objective et politique ainsi que la signification qui lui était jusqu'alors attribuée¹. Implicitement, un horizon eschatologique se trouve paradoxalement réhabilité, là-même où la domination du capital est reconnue sous sa forme la plus totalisante : alors qu'il n'y a plus de dehors à la valeur, une composition politique révolutionnaire ne saurait s'affirmer qu'en portant à sa limite l'autonomie réelle des réseaux biopolitiques de production, qu'en *accélérant* le processus de déterritorialisation des forces productives à l'oeuvre, ce qui ne peut qu'aboutir à confondre praxis et production, ontologie et politique². En effet, c'est tout à la fois l'autonomie absolue de la force travail et la domination totale de la valeur que Negri cherche à penser ensemble, par-delà la « dialectique » entre intérieur et extérieur qui prévalait encore lors de la phase opéraïste (la force-travail est tout à la fois l'élément le plus intérieur, la source même du capital mais aussi la valeur d'usage qui ne peut que lui échapper irréductiblement) : leur identification dans le capitalisme immatériel pousse *simultanément* à sa limite leur disjonction, d'où le problème de définir, à partir de l'activité « sans lieu » qu'est la production biopolitique, complètement confondue avec le capital et d'emblée hors de lui, les contours d'une praxis post-moderne².

¹ En témoigne l'impossibilité de distinguer dans le cas de la multitude opérant dans le cadre de la production biopolitique, les dimensions objectives et subjectives qui la constituent : voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 89 : « La multitude peut alors être définie comme l'articulation d'une base objective (le commun comme base d'accumulation, constitué par des forces matérielles et immatérielles) et d'une base subjective (le commun comme production, sur le bord de limites toujours repoussées, de valeurs toujours relancées : le commun comme résultat de processus de subjectivation). (...) La figure objective et unitaire du processus de production et d'accumulation capitaliste s'est donc nettement affaiblie, et sans doute définitivement modifiée. Elle ouvre à une nouvelle expression de la subjectivité : plus indépendante et plus autonome, et capable de construire de l'intérieur même du processus de production des formes antagonistes qui puissent donner lieu à l'invention d'un *commun*. »

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 231 : « Ces nouvelles forces productives n'ont cependant pas de lieu, parce qu'elles occupent toutes les places et qu'elles produisent et sont exploitées dans ce non lieu indéfini. L'universalité de la créativité humaine, la synthèse de liberté, de désir et de travail vivant, est ce qui prend place dans le non-lieu des rapports postmodernes de production. »

Cette confusion atteint sa forme achevée chez Paolo Virno pour qui la production immatérielle, en transformant le travail en activité « virtuose », aurait supplanté la distinction « antique » entre poiesis et praxis et donc aussi entre social (travail, production, économie) et politique (réhabilitée par Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, aussi bien contre les apologètes du libéralisme que contre le marxisme)¹. En identifiant intransitivement production et praxis (la production dématérialisée n'ayant pas de fin hors d'elle-même et des coopérations créatrices de nouveaux affects, langages et idées²), Virno entend aussi dépasser la distinction classique entre multitude et peuple, clé de voûte des pensées classiques et, plus précisément, de l'identification de ce dernier au principe de souveraineté incarné par l'Etat³ : assimilée aux coopérations biopolitiques, la multitude ne reconduit plus, en effet, aux fictions théoriques des constructions contractualistes, à l'idée que cette multiplicité amorphe et aphasique qui, autrement promise à « l'état de guerre de tous contre tous », ne peut être unifiée que par la représentation irréductible d'une autorité souveraine autorisée, seule capable de la requalifier en peuple en lui donnant l'unité d'action et de volonté qui lui fait autrement défaut (c'est pourquoi, comme l'affirme Hobbes, « les citoyens, quand ils se rebellent contre l'Etat, sont la multitude contre le peuple »)⁴. Qu'elle soit pensée comme « externe » ou « interne », transcendante (Hobbes) ou transcendantale (Rousseau), l'unification de la multitude ne résulte (pour la pensée classique) que d'une médiation, constitutive de l'Etat et de la souveraineté. Or, repensée dans le cadre de la production biopolitique, où le commun s'affirme intransitivement de la créativité des singularités, la multitude ne se réduit plus à une multiplicité numérique, à une somme d'individus atomisés

¹ Voir Paolo Virno, *Grammaire de la multitude- pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. V. Dessas, Editions conjonctures et l'éclat, Montréal, 2002, p. 44 : « Je prétends que le travail post-fordiste, le travail producteur de plus-value, le travail subordonné, fait intervenir des qualités et des exigences qui, selon une tradition séculaire, appartenaient plutôt à l'action politique (...). En fait l'action politique apparaît fatalement comme une duplication superflue de l'expérience du travail. » ; voir aussi A. Negri, *Multitude, op. cit.*, p. 396 : « La production de relations sociales, après tout, n'a pas qu'une valeur économique : elle est aussi un travail politique. »

² *Ibid.*, p. 62 : « Pour une part importante de l'accomplissement des tâches de travail, l'accomplissement de l'action se trouve à l'intérieur de l'action même (ou ne consiste pas à donner lieu à un produit semi-fini indépendant). (...) Les fonctions de l'ouvrier ou de l'employé ne consistent plus à suivre un seul objectif particulier, mais à moduler et à intensifier la coopération sociale. »

³ *Ibid.*, p. 13 : « La multitude contemporaine n'est composée ni de "citoyens" ni de "producteurs" ; elle occupe une région médiane entre "individuel" et "collectif" ; pour elle, la distinction entre "public" et "privé" ne convient d'aucune façon (...) la multitude ne s'oppose pas à l'Un mais le redéfinit. Même le nombre a besoin d'une unité, d'un Un : toutefois, et c'est là toute la question, cette unité n'est plus l'Etat mais le langage, l'intelligence, les facultés communes du genre humain. »

⁴ En faisant jouer la distinction entre privé et public, la pensée libérale n'a nullement altéré cette polarité : le privé, en effet, ne désigne pas seulement une sphère personnelle, l'expression d'une intériorité sur laquelle la puissance ne saurait empiéter : voir P. Virno, *op. cit.*, p. 12 : « privé signifie aussi dépourvu : dépourvu de voix, dépourvu de présence publique. Dans la pensée libérale, la multitude survit comme dimension privée. Le nombre est aphasique est écarté des affaires publiques. »

qui ne trouverait d'unité que hors d'elle. En ce qu'elle procède de l'affirmation différentielle des singularités, l'unification multitudinaire n'a plus rien d'une massification : le commun s'affirme des singularités et les singularités du commun¹, de sorte que l'unité n'est donc plus une promesse mais une prémisses² et constitue ainsi le noyau d'un projet radicalement démocratique susceptible de court-circuiter aussi bien les schémas binaires de la « méthode décompositive-résolutive » que leur dépassement dialectique. A cette alternative qui réduit la démocratie à n'être qu'une contradiction dans les termes, peut être opposée l'idée qu'entre la dualité abstraite entre public et privé, entre la multiplicité et l'Etat existe le commun, traversé par la liberté créatrice des réseaux coopératifs d'une production commune où l'universel s'affirme *différentiellement* des singularités (la *Res Communis* tend à substituer la *Respublica*)³. Or, en portant le rapport entre production et praxis à un seuil d'indistinction, cette optique éclaire les problèmes posés par la méthode compositionniste et, plus précisément, par la tentative, sans cesse approfondie par Negri à partir des années soixante-dix, d'en dégager le sous-bassement ontologique. Plus précisément, la tension qui traverse sa conception de la praxis engage deux compréhensions divergentes de la crise *politique* qui pourrait être infligée, désormais, à un régime d'accumulation dont le fonctionnement a intégré

¹ Voir P. Virno, *Grammaire de la multitude*, *op. cit.*, p. 80-81 : « Il est décisif de considérer ces singularités comme un point d'arrivée, et pas comme une donnée de départ ; comme l'issue ultime d'un *processus d'individuation*, non comme des atomes solipsistes. C'est précisément parce qu'il est le résultat complexe d'une différenciation progressive, que le "Nombre" ne sollicite pas de synthèse ultérieure. L'individu de la multitude est le terme final d'un processus qui n'est suivi de rien d'autre, parce que tout le reste (le passage de l'Un au Nombre) s'est déjà produit. » ; voir aussi P. Virno, « Multitude et principe d'individuation », <http://multitudes.samizdat.net>, décembre 2001, p. 18 : « L'individuation, c'est-à-dire le passage du bagage psychosomatique générique de l'animal humain à la configuration d'une singularité unique, est peut être la catégorie qui, plus que tout autre, est inhérente à la multitude. »

² Voir P. Virno, *Grammaire de la multitude*, *op. cit.*, p. 13 : « L'un n'est plus une *promesse* mais une *prémisse*. L'unité n'est plus quelque chose (l'Etat, le souverain) vers quoi l'on converge, comme dans le cas du peuple, mais quelque chose que l'on a derrière nous, comme un fond ou un présupposé. Le Nombre doit être pensé comme l'individuation de l'universel, du générique, de ce qui est partagé. Ainsi, de façon symétrique, il faut concevoir un Un qui, loin d'être quelque chose de conclusif, soit la base qui autorise la différenciation, ou encore qui consente l'existence politico-sociale du Nombre en tant que Nombre. »

³ Voir A. Negri, « Travail et affect », *art. cit.* p. 5/6 : prenant l'exemple de l'affect, « on peut (le) considérer comme une *puissance d'agir* singulière et-en même temps- universelle. Singulière parce qu'elle pose l'agir au-delà de toute mesure que la puissance ne contient pas en elle-même, dans sa propre structure et dans les restructurations continues qu'elle construit. Universelle parce que les affects construisent une communauté entre les sujets. Le "non-lieu" de l'affect se situe au sein de cette communauté parce que cette communauté n'est pas un nom mais une puissance, parce qu'elle n'est pas une communauté de contraintes mais un désir. » : la relation entre la singularité et l'universalité que la production d'affects met en lumière n'est pas statique mais dynamique : « nous assistons à un mouvement continu entre le singulier qui s'universalise et "ce qui est commun" qui se singularise », de sorte que l'on peut qualifier l'affect (mais aussi, par extension toute la production immatérielle) comme « *puissance de transformation*, force d'autovalorisation : renforçant en elle-même "ce qui est commun", elle porte "ce qui est commun" à une expansion qui ne rencontre pas des limites mais seulement des obstacles. » ; voir aussi P. Virno, *Grammaire de la multitude*, *op. cit.*, p. 86 : « Pour la multitude, le collectif n'est pas centripète, fusionnel. Ce n'est pas le lieu de la "volonté générale" et de préfiguration de l'unité de l'Etat. Puisque l'expérience collective de la multitude n'émousse pas mais au contraire radicalise le processus d'individuation, il est exclu par principe que d'une telle expérience on puisse extrapoler un trait homogène... »

en son sein ce pour quoi luttait auparavant la classe ouvrière¹. En effet, Negri semble, d'une part, faire résider le caractère révolutionnaire de la force-travail biopolitique dans l'accélération du processus d'autonomisation de la force productive : le modèle est celui de l'exode (pensé non plus certes comme « séparation » mais comme différence productive²), de la dispersion déterritorialisante des singularités constitutives des réseaux autonomes de production. La praxis se dissout ainsi dans une différentielle de mouvement qui, seule, serait capable de déborder l'axiomatique de la quantité abstraite. La méthode compositionniste s'achève alors dans le mot d'ordre deleuzo-guattarien de *L'anti-Œdipe* (« accélérer le mouvement ») ou bien dans une optique d'inspiration simondienne, la production biopolitique réactualisant les concepts de transindividualité et d'individuation, de disparité et de transduction, particulièrement appropriés pour concevoir les potentialités révolutionnaires des singularités agencées dans les « mille plateaux » que figurent les réseaux biopolitiques³. L'effondrement de la représentation du travail abstrait (*repräsentation*) suppose alors, dans cette perspective, de retourner, contre le capital, le « double bind » qui lui est constitutif : si l'axiomatisation généralisée des flux décodés a construit le socius capitaliste, la phase post fordiste se distinguerait par la déterritorialisation radicale des flux libérés par les coopérations biopolitiques, de sorte que l'issue tiendrait dans le fait de savoir si, de ces deux forces qualitativement distinctes, toujours plus disjointes l'une de l'autre, la force ontologiquement productive qu'est le cognariat parviendra à se soustraire du pouvoir purement parasitaire du capital⁴. Mais, ce schéma, effectivement prégnant, n'en est pas moins contrebalancé par le

¹ Voir P. Virno, *Grammaire de la multitude*, *op. cit.*, p. 116 : « Le chef-d'œuvre du capitalisme italien, c'est justement d'avoir transformé en ressource productive les comportements qui, de prime d'abord, s'étaient manifestés sous les apparences du conflit radical. La conversion des propensions collectives du mouvement de 77 - exode de l'usine, désaffection du poste fixe, familiarité avec les savoirs et les réseaux de communication en un concept renouvelé de professionnalisme (opportunisme, bavardage, virtuosité, etc.) : voilà le résultat le plus précieux de la *contre-révolution* italienne... »

² Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 140 : « Le travail vivant se rapporte à nouveau au cycle productif : il en était sorti quand il avait choisi la séparation ; mais il y entre à présent à nouveau de manière hégémonique (...). Nous nous retrouvons immédiatement face à *une seconde définition de ce que peut être l'exode*. La première définition (...) se proposait tout à la fois comme refus et comme nouveau déploiement subjectif. La seconde insiste au contraire sur le point d'arrivée du parcours, c'est-à-dire sur la consolidation d'une nouvelle structure d'existence, *d'une nouvelle figure ontologique*. »

³ *Ibid.*, p. 91 : « De ce point de vue, il est clair que le commun n'est donc pas une sorte de "fond organique", ni quelque chose de déterminable du point de vue physique. Selon nous, il correspond plutôt à la nouvelle expression d'un rapport contradictoire entre sujets antagonistes. Il n'y a plus ni possibilité de réabsorption dialectique, ni de subsomption linéaire », de sorte que la puissance révolutionnaire de la multitude s'inscrit « dans la continuité de ces expressions antagonistes, avec toute la richesse et la diversité que cela implique. » (p. 92).

⁴ D'où la nécessité de réhabiliter, dans une optique plus radicale, le concept de défection (*Exit*) mis en avant dans les années soixante-dix par A. O. Hirschman : voir P. Virno, *Grammaire de la multitude*, *op. cit.*, p. 76 : « Venons en au deuxième mot-clé : exode. Le bouillon de la désobéissance civile, ce sont les conflits sociaux qui ne se manifestent pas uniquement et essentiellement comme protestation, mais plutôt et surtout comme défection (pour le dire avec Albert O. Hirschman, pas comme *voice* mais comme *exit*). Rien n'est moins passif qu'une

projet de dégager, depuis cette mutation de la production, les tendances concrètes susceptibles de dessiner les contours d'une composition politique, de réarticuler, sans les confondre, composition objective et composition politique, la déterritorialisation du commun (productrice par elle-même de subjectivité) et la subjectivation révolutionnaire (praxis explicite) pour réaffirmer ainsi la distinction entre la créativité (ontologique) des nouvelles formes de production et la créativité (tout aussi ontologique mais relevant d'un autre ordre) de la praxis explicite¹. Le modèle ici n'est plus dès lors celui d'une différentielle d'accélération (d'une dispersion moléculaire et anarchisante²), mais du « pouvoir constituant » de la multitude, pensé comme « décision » ou « évènement »³ distinct aussi bien du concept d'évènement conçu par Badiou (issu d'une méta-ontologie qui, si elle a le mérite de dépasser l'ontologie ensembliste, n'en demeure pas moins, en raison de son abstraction mathématisante, inapte à saisir les tendances concrètes à l'œuvre dans les transformations contemporaines de la production capitaliste) que du concept schmittien de « pouvoir constituant » (qui, s'il est repensé hors des interprétations étroitement juridiques et dans

fuite, qu'un exode. La défection modifie les conditions dans lesquelles le conflit a lieu, au lieu de présupposer qu'elles constituent un horizon inamovible : elle change le contexte où naît le problème, au lieu d'affronter ce dernier en choisissant l'un ou l'autre terme des alternatives prévues. Pour résumer, l'*exit* consiste en une invention irrespectueuse, qui altère les règles du jeu et affole la boussole de l'adversaire. Il suffit de penser (...) à la fuite massive par rapport au régime de l'usine, mise en acte par les ouvriers américains au milieu du XIX^e siècle (...) Quelque chose de similaire est arrivé en Italie à la fin des années 70, quand la force de travail des jeunes, contre toute attente, préféra le travail précaire et à mi-temps à l'emploi fixe de la grande entreprise. » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 265 : « Tandis que dans l'ère disciplinaire, la notion fondamentale de résistance était le *sabotage*, ce pourrait être la *désertion* à l'ère du contrôle impérial (...). Les batailles contre l'Empire pourraient être gagnées par soustraction, dérobade ou défection. Cette désertion n'a pas de lieu : c'est l'évacuation des lieux de pouvoir. »

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 186 : « Dans cette situation, comment redéfinir la notion de gouvernement ? Nous ne pouvons comprendre celle-ci que comme *une décision*, à l'intérieur d'une multiplicité contradictoire et impossible à ramener sous un quelconque schéma de la Raison. Le gouvernement a cessé d'être une forme de pouvoir, il est de plus en plus un *espace* au sein duquel se déroule l'affrontement entre les puissances du commun. » ; *ibid.* p. 193 : « ... *l'excédence de la résistance et la production de subjectivité exprimée par les singularités avancent sur les traces du commun*. Mais, en supposant que cela soit vrai, *comment peut-on construire de la décision- et de la décision commune- à partir des différences ?* » ; voir aussi A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 397 : « Le pouvoir constituant est cependant bien différent. Il s'agit d'une décision qui émerge du processus ontologique et social du travail productif »

² Negri prend systématiquement soin de distinguer sa redéfinition du concept de multitude de quelque approche anarchisante que ce soit : voir notamment *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 194-195 : « Il existe des courants de pensée essentiellement anarchistes (...) qui nient de manière métaphysique la possibilité que la décision puisse être généalogiquement collective et téléologiquement commune (...) Il est évident que cette hypothèse est aux antipodes du point de vue que nous avons choisi, qui considère au contraire la différence, la résistance, la singularité, le commun comme liés entre eux dans un jeu continu de construction et d'innovation ontologiques. » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 260 : « Le concept de multitude, en revanche, implique que l'alternative politique ne se limite pas à un choix entre la direction centrale et l'anarchie. Nous avons tenté de montrer comment le développement de la multitude n'était ni anarchique ni spontané, mais relevait au contraire d'une forme d'organisation résultant de la collaboration entre des sujets sociaux singuliers. »

³ *Ibid.*, p. 198 : « Mais alors, c'est le thème de l'*évènement* qui doit nous intéresser avant tout, c'est-à-dire l'*analyse (la prise en compte) de la manière dont la multitude des différences et des singularités se présente devant le vide de la décision*. »

l'absoluité de sa dimension intrinsèquement existentielle, n'en rétablit pas moins, sous sa forme la plus nihiliste, la transcendance héritées des conceptions théologico-politiques de la représentation comme transsubstantiation *-représentation*¹). Le problème spécifique qui se pose alors est de parvenir à identifier les contours d'une composition politique dans un cadre aussi « désobjectivé » que celui du capitalisme immatériel : comment déduire de la déconnexion du processus d'accumulation hors d'une sphère productive en excès sur toute détermination objective et, plus encore, de l'articulation reliant, dans le commun, les singularités à l'universel (selon un mouvement intransitif, indivisible et continu de différenciation créatrice et de totalisation²), les contours d'une praxis révolutionnaire excluant toute forme d'hégémonie et toute forme d'identité³ ? Comment déterminer la possibilité d'une décision commune (même une fois admis que, loin de se réduire à un acte individuel, celle-ci désigne un acte de volonté impliquant une infinité de déterminations), là-même où la production biopolitique du commun se nourrit de l'affirmation disparate des singularités⁴ ? Il semble également impossible, dans le cadre dégagé par Negri, d'établir les « prévisions morphologiques »⁵ qui, pour Labriola et Gramsci, tiraient leur consistance historique (notamment) des caractéristiques objectives de la production et permettaient ainsi de dégager les possibilités concrètes de renversement en isolant, là où « passe » et s'exerce la domination

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 12 : la factualité extrême à laquelle Schmitt réduit le pouvoir constituant ne s'approche qu'en apparence d'une immanence radicale (celle que fait miroiter l'absoluité du pouvoir originaire) : « Le fait est pourtant que la trame existentielle sur laquelle se définit le pouvoir constituant est d'emblée déchirée et ramenée aux déterminations abstraites de la violence, de l'évènement pur comme avènement volontaire du pouvoir. La tendance absolue de la fondation devient une cynique prétention à concevoir de façon pure non pas la puissance mais le pouvoir. » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, op. cit., p. 375-376 et *Fabrique de porcelaine*, op. cit., p. 21-22 et p. 175.

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, op. cit., p. 125 : « La multitude (...) n'est pas unifiée ; elle demeure plurielle et multiple (...). La multitude se compose d'un ensemble de *singularités* - et par singularité, nous entendons ici un sujet social dont la différence ne peut se réduire à l'identité, c'est-à-dire une différence qui reste différente (...). Les singularités plurielles de la multitude, en revanche, s'opposent à l'unité indifférenciée du peuple. »

³ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, op. cit., p. 197 : « ...la subjectivité ne peut être bloquée sur une identité, quelle qu'elle soit. »

⁴ *Ibid.*, p. 191 : « La singularité nous est apparue à la fois comme une différence et comme une résistance, et la multitude comme un ensemble de singularités. » ; *ibid.*, p. 61 : « ... alors que le capital était autrefois capable de réduire la multiplicité des singularités à quelque chose d'organique et d'unitaire - une classe, un peuple, une masse, un ensemble - ce processus est aujourd'hui intimement défailant : il ne fonctionne plus. *La multitude doit donc être nécessairement pensée comme une multiplicité non organique, différentielle et puissante.* »

⁵ Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, op. cit., p. 44 : « La prévision qu'indiquait le *Manifeste* n'était pas chronologique, ce n'était pas une prophétie ou une promesse, mais une prévision *morphologique*. » Chez Gramsci cette capacité prédictrice, cette *projectualité* spécifiquement matérialiste est mise en lumière par le concept de « marché déterminé » qui, dans les *Cahiers de prison*, désigne en effet l'abstraction déterminée à partir de laquelle peuvent être pensées des régularités historiquement déterminées devenues stables sous la forme d'automatismes spécifiques (le marché, ainsi, ne désigne rien de naturel mais des actes réguliers stabilisés), régularités qui permettent à leur tour de déterminer des prévisibilités objectives (par exemple la baisse tendancielle du taux de profit dans le cadre du régime stabilisé de plus-value relative) permettant de dessiner les contours d'une crise d'hégémonie : voir notamment les explications éclairantes d'A. Tosel, *Marx en italiques*, op. cit., p. 136-141.

capitaliste, la « forme en souffrance » alternative aux structures existantes : la synthèse révolutionnaire entre subjectivité et objectivité, qu'elle prenne la forme de la « catharsis » gramscienne c'est-à-dire de « l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes » permettant de déterminer les formes déterminées d'une hégémonie alternative¹ ou celle d'un « art » de la prévision articulant, au sein de la *filosofia della prassi*, science et narration historique (Labriola)², n'est plus possible dans le capitalisme cognitif décrit par Negri où la puissance de travail apparaît, à la fois, comme complètement autonomisée et totalement intégrée au capital: d'où la difficulté, lorsque la dualité entre intérieur et extérieur a été tout à la fois abolie (« il n'y a plus de dehors ») et portée à sa limite (la dualité entre puissance et pouvoir devient absolue), lorsque la puissance biopolitique de la force-travail est décrite comme étant déjà située au-delà de l'horizon de la valeur tout en étant complètement intégrée à la dynamique capitaliste de l'accumulation, de rendre consistants, à partir de l'indétermination du non-lieu où opèrent les réseaux biopolitiques, les concepts d'« évènement » et de « pouvoir constituant » qui, à défaut de prendre corps dans une tendance déterminée, semblent finalement dissoudre la potentialité révolutionnaire de la praxis post-fordiste dans les virtualités indéterminées des coopérations productives. D'où cette double orientation que recouvre, chez Negri, le concept de biopolitique qui, en effet désigne tantôt l'autonomisation absolue d'une force de travail dont la puissance productive s'affirme d'emblée hors du capital (le biopouvoir n'est qu'un pouvoir de contrôle extérieur et intrinsèquement impuissant face aux créations des singularités), tantôt la capacité toujours plus poussée de normalisation des corps et des cerveaux (le biopouvoir repose sur le contrôle en ce qu'il institue un état d'aliénation autonome bien plus poussée que la discipline limitée, discontinue et partielle) : tantôt la puissance du commun est à ce point située hors du capital que toute détermination d'une composition politique (à partir des caractéristiques objectives-sociologiques de la force-travail) devient impossible³, tantôt, au contraire, ce sont les résistances des puissances de vie au pouvoir qui les pénètrent toujours plus profondément qui

¹ Voir A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, *op. cit.*, p. 1244 : ainsi, « la structure qui écrase l'homme comme une force extérieure, l'assimile à soi, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthico-politique, origine de nouvelles initiatives. »

² Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, p. 258 : « Il s'agit de la narration et non de l'abstraction, il s'agit d'exposer et de traiter l'ensemble, et non pas de le résoudre et de l'analyser seulement ; il s'agit, en un mot, maintenant comme toujours, d'un *art*. »

³ Voir M. Lazzarato, A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité », *art. cit.* p. 5/7 : « Dans la société post-industrielle, où le "general intellect" est hégémonique, il n'y a plus de place pour un concept de "transition", mais seulement pour le concept de pouvoir constituant, comme expression radicale du nouveau. La constitution antagonique ne se détermine donc plus à partir des données du rapport capitaliste, mais dès le départ sur la rupture avec lui ; non pas à partir du travail salarié, mais dès le départ à partir de sa dissolution ; non pas sur la base des figures du travail mais de celles du non-travail. »

rendent pensable le rapport entre différence et créativité (subjectivation)¹. Si l'approche compositionniste a eu le mérite de repenser la praxis par-delà les conceptions idéalistes de l'histoire, les thèses de Negri sur le capitalisme cognitif semblent donc en montrer les limites, faute de parvenir à proposer une synthèse créatrice (transvaluation) entre la production « autonome » du commun (au sens sociologique du terme) et l'idée de décision commune, chacune de ces deux déterminations empruntant des directions difficiles à articuler, l'une basée sur une conception « vitaliste », deleuzo-guattarienne de la multitude où la puissance révolutionnaire de la multitude est directement indexée au degré de déterritorialisation moléculaire des forces productives, l'autre réhabilitant un tout autre lexique, celui de la « décision » et du pouvoir constituant (ce qui implique, notamment, de repenser le concept de représentation par-delà la métaphysique et les présupposés théologico-politiques de la pensée héritée). Néanmoins, il convient, à ce stade, de nuancer également ces critiques : l'intérêt de l'approche compositionniste qui, dans les analyses de Negri sur le capitalisme cognitif trouve sa pleine mesure, tient à ce qu'elle ne définit pas la praxis sous la forme d'une « catharsis », d'une synthèse déterminée incluant dialectiquement l'objectivité des structures capitalistes² mais sous forme de « sauts », de subjectivations irréductiblement créatrices. Dès les articles des années soixante, Negri fait précisément ressortir l'idée que si chaque composition politique actualise une tendance inscrite dans une composition objective déterminée (d'où le rejet du subjectivisme, condamné *a priori* à un dualisme suicidaire du fait qu'il ne pose le problème de la destruction de l'ordre existant à partir du mouvement qui en suscite les conditions essentielles³), celle-ci n'en affirme pas moins la *création* en cours d'une socialisation radicalement autonome (et à ce titre située au-delà du capital, de ses structures et de ses formes de domination)⁴. Autrement dit, si les compositions de classes n'émergent pas

¹ C'est la résistance qui, alors, pose l'existence d'un rapport entre les deux : voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 131 : « Il est nécessaire de saisir la nature ontologique du passage de la différence à la créativité au sein de la résistance (...). C'est la résistance qui permet d'entrecroiser la différence et la créativité. » ; *ibid.*, p. 129-130 : «... c'est quand le pouvoir s'étend, se diffuse à tous les rapports sociaux - quelle qu'en soit la nature - quand on efface par conséquent la vieille structure dichotomique des rapports de classes au profit d'une analytique des pouvoirs bien plus fine, à la fois moins visible et infiniment plus efficace, que l'antagonisme, lui aussi, s'étend au monde social dans son entier et touche tous les nœuds du réseau qui le constitue. »

² Tel est le sens de la lecture des *Grundrisse* et de la redéfinition du concept de *trennung* : la subjectivité de la force-travail se constitue certes dans les structures du capital mais *contre* celles-ci : voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 185 : « C'est l'antagonisme lié à l'expérience de l'exploitation qui produit la subjectivité des travailleurs. »

³ Voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *op. cit.*, § 3, p. 160-161.

⁴ *Ibid.*, § 6, p. 181 : la tendance « est l'explication pratico-théorique du point de vue ouvrier sur une époque historiquement déterminée. » ; *ibid.*, p. 185 : « La tendance constitue l'horizon d'un sujet qui se produit dans un cadre déterminé, qui entre en relation au sein de ce cadre déterminé, qui surtout se transforme lui-même dans ce processus, et avec lui transforme le cadre de référence. La lutte de la classe ouvrière constitue la trame et le

ex nihilo, elles n'en sont pas moins produites *cum nihilo* en ce qu'elles mettent en lumière une excédence (*kairòs*) que la dialectique gramscienne, aussi « cathartique » soit-elle, ne permet pas de faire ressortir¹ : comme le souligne Negri avec force, « l'expansivité de la puissance, sa productivité, se fondent sur le vide de limitations, sur l'absence de déterminations positives, sur cette plénitude de l'absence » et c'est pourquoi « le pouvoir constituant se définit par l'émergence hors du tourbillon du vide, de l'abîme de l'absence de déterminations, comme besoin totalement ouvert. »². C'est donc l'intelligibilité des subjectivations révolutionnaires, pensées d'abord comme ontologiquement productives, et non leur formalisation nécessairement exposée à la fétichisation des catégories que la méthode compositionniste, dès l'origine, visait à faire ressortir. Ce qui explique, dans le prolongement de la critique opéraïste de la dialectique, la nécessité de renverser, à partir de Spinoza, l'ontologie héritée pour opposer aux présupposés idéalistes des philosophies de la praxis (dont Tronti n'est pas complètement parvenu à se débarrasser) l'idée qu'il n'y a pas tant un sujet de la praxis (produit téléologiquement sous l'effet d'un renversement dialectique) qu'un procès ontologiquement créateur de subjectivation collective³ qui, en contestant plus largement la négation métaphysique d'une adéquation absolue entre « sujet » et puissance (ou procédure)⁴, met en lumière la production versatile, indéfiniment ouverte du champ social-historique⁵. D'où, aussi, le rapprochement avec Castoriadis pour qui la démocratie, avant d'être un régime ou une forme de gouvernement déterminée, enveloppe d'abord la création d'un nouveau rapport de la collectivité à elle-même⁶, une altération décisive du rapport entre l'instituant et

moteur de cette transformation de l'objectivité à laquelle elle s'applique et contre laquelle elle se meut que de sa subjectivité même d'agent. »

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 131-132 : « Le *kairòs*, c'est l'instant de la création, le moment de déploiement de la puissance sur le bord de l'être (...). Insistons : *tout se joue sur le bord de l'être* - non pas sur la limite, sur la marge d'une totalité ontologique donnée, mais à chacun des moments de la temporalité qui constituent la dynamique du passage de la différence à la créativité. Sur le bord de l'être : *parce que le bord est partout*. »

² Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 41 : « ... le sujet est avant tout puissance, production. »

⁴ *Ibid.*, p. 40 : « Mieux vaut observer que la négation de l'adéquation entre sujet et procédure, en termes absolus, est la figure même d'une négation métaphysique, à savoir la négation du fait que la multiplicité puisse se représenter comme une singularité collective, que la multitude puisse devenir une force d'unification et d'ordonnation, et que ce rapport toujours ouvert et sans terme assignable entre sujet et procédure puisse être un rapport réel, effectivement constitutif d'un temps réel. »

⁵ *Ibid.*, p. 432 : « La rationalité du pouvoir constituant est d'abord définie par son illimitation. La limite est pour elle seulement un obstacle. Elle ne pose la limite que comme une condition de sa propre existence et de sa propre expansion, et donc comme une condition de sa propre activité productive. En conséquence, la mesure - cette limite intériorisée - est soumise à la destruction : le pouvoir constituant est démesuré, sa seule limite est l'illimitation de la multitude, l'absolue versatilité de sa puissance constitutive, des rapports et des agencements qui composent son concept et déterminent sa dynamique réelle. »

⁶ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 201 : « L'émergence de nouvelles institutions n'est pas non plus une "découverte", c'est une constitution active. Les Athéniens n'ont pas trouvé la démocratie parmi d'autres fleurs sauvages qui poussaient sur la Pnyx, ni les ouvriers parisiens n'ont déterré la

l'institué qui ne peut être pensée qu'à la condition de réviser radicalement l'ontologie héritée¹ où prend notamment racine (comme prolongement de la « torsion platonicienne ») la métaphysique de la représentation (*repräsentation*) sous-jacente aussi bien à la pensée juridico-politique classique de l'Etat (érigé en horizon indépassable du politique) qu'à l'économie politique classique (qui dans le premier chapitre du *Capital* et dans la définition de la forme-marchandise comme expression transsubstantiée d'une Valeur transhistorique, a en partie trouvé la justification fondamentale de son discours²). Selon Negri, cette déconstruction, entamée avec la critique opéraïste de la dialectique, trouve sa formulation achevée dans la seconde fondation (à partir du Livre III) de l'*Ethique* de Spinoza consécutive à la découverte, dans le *Traité théologico-politique*, du caractère ontologiquement naturant de l'imagination prophétique où s'exprime la puissance singulière d'autoconstitution absolue de la multitude³ ; pour Castoriadis, en revanche, l'historicité du champ social ne relève pas d'un procès d'autoconstitution (les individus ne font le social qu'en tant qu'ils sont institués par ce dernier⁴), mais de la création et de l'auto-altération radicale de l'imaginaire social⁵ qui, en excès sur toute forme de causation (d'où le concept d'imaginaire radical ou dernier), apparaît ainsi comme la clef de voûte du dépassement de l'ontologie héritée : au concept de multitude, Castoriadis substitue ainsi celui de « collectif anonyme » expression de la tension (elle-même pensée comme ouverture radicale) entre l'instituant et l'institué (de la société faite et de la

Commune en déparant les boulevards. Ils n'ont pas non plus "découvert" ces institutions dans le ciel des idées, après inspection de toutes les formes de gouvernement qui s'y trouvent de toute éternité exposées et bien rangées dans leurs vitrines. Ils ont inventé quelque chose, qui s'est certes avéré viable dans des conditions données, mais qui aussi, dès qu'il a existé, les a essentiellement modifiées ... »

¹ *Ibid.*, p. 262-263 : si « la logique-ontologie héritée est solidement ancrée dans l'institution même de la vie social-historique » et « prend racine dans les nécessités inéliminables de cette institution », elle « n'en concerne qu'une première strate ».

² Cet aspect est remarquablement mis en évidence par Castoriadis : voir C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à Marx » dans *Carrefours du labyrinthe*, p.345 : « Le paradoxe, l'antinomie de la pensée de Marx est que ce travail qui modifie tout et se modifie constamment lui-même, est en même temps pensé sous la catégorie de la Substance/Essence, de ce qui subsiste inaltérable, qui peut "apparaître" sous telle forme ou prendre telle "expression" (...) mais, en lui-même, ne se modifie pas, ne s'altère pas, *subsiste* comme fondement immuable des attributs et des déterminations changeantes. ».

³ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 39 : « Ce sont deux Spinoza qui participent de la culture contemporaine. Le premier représente la plus haute conscience produite par la révolution scientifique et par la civilisation de la Renaissance. Le second produit une philosophie de l'avenir (...). Le premier est un promoteur de l'ordre du capitalisme, le second est peut-être le promoteur, l'auteur d'une constitution future. Le premier est l'aboutissement du plus haut développement de l'idéalisme. Le second participe de la fondation du matérialisme révolutionnaire, de sa beauté. »

⁴ Nous reviendrons plus en détail sur ce point, dans la troisième partie de notre exposé. Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, ch. VI.

⁵ *Ibid.*, p. 305 : « Le social-historique est imaginaire radical, à savoir origination incessante d'altérité qui figure et se figure, est en figurant et en se figurant, se donnant comme figure et se figurant lui-même au second degré ("réflexivement"). »

société se faisant) pour refonder le concept de praxis¹. De sorte que l'ontologie constituerait le terrain sur lequel les tensions relevées précédemment pourront être résolues ainsi que, plus fondamentalement, l'aboutissement de la critique de la dialectique sur laquelle s'est basée la relecture opéraïste de Marx.

¹ *Ibid.*, p. 161 : « Le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi (...) et les inscrit dans une continuité où, d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. C'est, d'un côté, les structures données, des institutions et des œuvres "matérialisées", qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. »

Chapitre trois. La méthode compositionniste dans ses limites

III-1 Retour sur la théorie sartrienne des ensembles pratiques : histoire, collectif, groupe

Cette présentation avait pour objet d'éclairer le sens et les implications de la méthode compositionniste qui, tout en révélant la large portée de « l'histoire politique du capital » constitutive, chez Tronti, de la critique de la valeur léguée par Marx a aussi constitué, chez Negri, le point de départ d'une critique plus fondamentale de l'ontologie héritée faisant aboutir la critique de la dialectique sur laquelle s'est fondé le « renversement copernicien » du premier opéraïsme. Des travaux de Negri sur la méthode compositionniste ressort comme trait axial l'idée que la crise en cours, irréversible du capital a découlé de son développement forcé, que sa domination toujours plus totalisante s'est accompagnée, pour la force-travail, d'espaces d'autonomie renouant toujours plus directement avec l'absoluité (*sub specie aeternitatis*) de l'autoconstitution du social, d'abord exprimée par les compositions politiques toujours plus révolutionnaires de la classe ouvrière puis, à partir de l'ouvrier-social, par l'extériorisation des structures capitalistes et l'avènement de la production biopolitique. Sous cet aspect, les travaux de Negri s'inscrivent dans la continuité de la double critique (de la dialectique et de la valeur) sur laquelle s'est basée la réhabilitation opéraïste de la praxis, la méthode compositionniste faisant aboutir, précisément, la critique des philosophies idéalistes de la praxis (incapables de conjurer la satellisation ruineuse de la pensée de Marx autour de celle de Hegel) et celle du formalisme de della Volpe (pour qui la critique de la dialectique se confond avec celle de la praxis). En rapportant les intuitions décisives de della Volpe au cœur des *Grundrisse*, en redonnant à la méthode des abstractions déterminées au champ historique des luttes, Tronti est parvenu à repenser l'inversion idéaliste sujet/prédicat (point de départ de la critique de la dialectique développée par Marx) comme l'image renversée de la praxis de la force-travail, l'expression mystifiée de la domination du capital¹ ; en faisant de la distinction entre opposition-exclusive (autonomie de la force-travail) et opposition-inclusive (domination du capital) le fil directeur de l'approche compositionniste, les travaux de Negri ont prolongé

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 58 : « Plus la production capitaliste pénètre en profondeur et envahit en extension la totalité des rapports sociaux, plus la société apparaît comme la *totalité* face à la production, et la production comme une *particularité* face à la société. Quand le particulier se généralise et s'universalise, il *apparaît* comme représenté par le général et par l'universel. Dans le rapport social de production capitaliste, la généralisation de la production s'exprime en une hypostase de la société. » ; *ibid.*, p. 61 : « En définitive, quand toute la société se trouve transformée et réduite en une usine, cette dernière en tant que telle, semble *disparaître*. »

la thèse centrale de Tronti¹ et achevé d'émanciper la praxis de la conception idéaliste de la totalité qui, pour la pensée marxiste, a non seulement représenté le schème fondateur de la définition « scientifique » du capital comme unité intérieurement différenciée (mode de production²) mais aussi, à l'autre extrême du spectre, le sous-bassement des conceptions historicistes faisant de la praxis du prolétariat l'expression réfléchie (pour-soi) d'une contradiction essentielle (la négation interne de la négation capitaliste de l'homme)³. Si l'histoire *interne* de la classe ouvrière n'a rien d'une téléologie qui décrirait la réconciliation dialectique d'une totalité aliénée (on accède à la totalité à partir du point de vue partial de la classe ouvrière et non, inversement, au sens des luttes à partir d'un concept forcément idéologique de totalité⁴), il est non moins exact, pourtant, que les cycles successifs retracés par Negri mettent en lumière une dynamique d'où ressort, telle une tendance d'ensemble, la crise toujours plus radicale du commandement capitaliste et le devenir-communiste d'une sphère productive confondue avec la constitution même du social. Mais il n'en demeure pas moins que, sans renoncer à l'ambition de restituer une histoire « interne » de la classe ouvrière dont le développement objectif du capital ne serait que la face émergée, la critique de la dialectique développée par l'approche compositionniste accède à une historicité ignorée par les philosophies « marxistes » de la praxis. A la métaphysique de la *relation interne* qui fait de la praxis le reflet d'une contradiction c'est-à-dire d'une nécessité logique et axiologique (dont la quasi-totalité des philosophies de la praxis sont restées prisonnières et dont Tronti lui-même ne s'est pas complètement débarrassé), Negri oppose l'idée que toute praxis affirme une *excédence*, une puissance créatrice qui relève d'une toute autre forme de rationalité (et,

¹ *Ibid.*, p. 222-223 : « Lorsque Marx dit : la séparation représente la forme normale de rapport dans cette société, il veut dire : celle-ci représente *la forme normale du rapport social de classe*. L'histoire politique du capital est l'histoire de ses diverses tentatives d'échapper à ce que ce rapport contient de conséquences pratiques destructrices, ou bien d'en contrôler les à-coups irrationnels, et de l'utiliser ainsi pour restructurer sans cesse son propre développement dans le sens d'une unification et d'une rationalité tendancielle. »

² Voir K. Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique » dans *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), *op. cit.*, p. 33 : « Le résultat auquel nous arrivons n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mais qu'ils sont tous membres d'une totalité, différences au sein d'une unité. »

³ Cette version trouve sa forme aboutie chez Lukács : voir *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 271 : « La pensée et l'être ne sont pas identiques en ce sens qu'ils "correspondent" l'un à l'autre, qu'ils vont "parallèlement" ou qu'ils "coïncident" (toutes ces expressions ne sont que des formes cachées d'une dualité rigide), leur identité consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique, réel et historique. Ce que la conscience du prolétariat "reflète" est donc l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction dialectique de l'évolution capitaliste. Ce n'est donc pas quelque chose que le prolétariat invente ou "crée" à partir du néant, mais bien plutôt la conséquence nécessaire du processus d'évolution dans sa totalité. » ; voir sur ce point l'article de Vincent Charbonnier, « Le problème de la totalité chez Lukács », <https://hal.archives-ouvertes.fr>.

⁴ Voir M. Tronti, *Nous opéraitistes*, *op. cit.*, p. 146 ; voir aussi M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 62 : « Le degré le plus élevé de développement de la production capitaliste marque aussi le degré le plus profond de la mystification de tous les rapports sociaux bourgeois. »

plus fondamentalement, d'un tout autre rapport de la pensée au réel)¹, que le mouvement totalisateur qui lui est propre n'est pas seulement détotalisé (c'est pourquoi il peut se déployer hors du rapport « dialectique » de production ou dans une sphère productive hypertrophiée ayant aboli toute subsomption réelle de la force de travail), mais affirme également une puissance collectivement constituante : même émancipée du schème de la totalité, la dialectique ne saurait donc enfermer la puissance de la praxis sans la dénaturer et c'est pourquoi la subjectivation qui lui est constitutive ne peut pas même être assimilée à celle du groupe en fusion sartrien. C'est dans cette double exclusion que se manifestent le plus nettement les implications ultimes du « renversement copernicien » de la pensée de Marx et de la méthode compositionniste mais aussi ses limites et ses points d'achoppements. En effet, c'est en précisant le sens de la totalisation et de la subjectivation propres à la praxis que les problèmes posés par l'articulation entre ontologie et politique (entre puissance multitudinaire et démocratie) proposée par Negri pourront ressortir. A cet égard, un nouveau rapprochement avec la conception sartrienne de la praxis s'impose pour préciser les problèmes posés par cette redéfinition de la praxis.

Sartre, en effet, partage avec toutes les philosophes marxistes de la praxis l'idée que la dialectique est constitutive de la connaissance matérialiste de l'histoire² : même « ouvert », le mouvement totalisateur qu'est l'histoire n'est pensable qu'à la condition que soit dégagée, unie à la liberté, la nécessité « translucide » qui le parcourt³. Cependant, à la différence notamment de Lukács, Sartre entend également affranchir la méthode dialectique du schème de la totalité⁴, la représentation mystifiée du prolétariat comme Sujet de l'histoire (universel concret) découlant de la même confusion (hypostase) que celle commise par Hegel entre deux acceptions pourtant irréductibles de la totalité (comme schème régulateur et comme réalité

¹ Non plus celle d'un matérialisme « transcendantal » c'est-à-dire d'une rationalité linéaire et progressive, tenue à l'écart de la *constitutio* et condamnée à réintroduire subrepticement un horizon idéaliste de valeurs (comme c'est encore le cas avec première fondation « néo-platonicienne » de l'*Ethique*) mais une raison coextensive à l'autoconstitution immanente, expansive, passionnelle et omnilatérale de la multitude (que la dynamique passionnelle retracée à partir du Livre III de l'*Ethique*, mais aussi la réduction de la *potestas* à la *potentia* dans le *Traité Politique*, illustrant la greffe et le renversement de substance divine sur le monde des modes, illustreraient pleinement).

² Voir J.P Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, op. cit., p. 80, p. 140, p. 155-156.

³ *Ibid.*, p. 151 : « Si quelque chose comme une Raison dialectique existe, elle se découvre - et se fonde - dans et par la praxis humaine. »

⁴ *Ibid.*, p. 135 : « ... l'Histoire opère à chaque instant des totalisations de totalisations, etc. » ; *ibid.*, p. 163 : « Ainsi, c'est à l'intérieur d'une unification en cours (...) et là seulement, qu'une détermination peut être dite négation et que la négation d'une négation doit être nécessairement une affirmation. » ; *ibid.*, p. 155-156 : « La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. »

historique concrète¹) : en soutenant, à partir des présupposés fondamentaux de la philosophie existentialiste, que la dialectique n'est immanente à l'histoire (totalisation) qu'en tant que processus détotalement, Sartre oppose ainsi au concept idéaliste de totalité une conception où l'histoire, pensée comme unification en cours, cesse de se refermer sur une synthèse posant l'existence d'un Sujet essentiel². La totalité ne figure plus, dès lors, que le mirage rétrospectif restituant l'intelligibilité de l'histoire (présumée) finie, elle-même réfléchie depuis un terme ultime (érigé ainsi en cause efficiente et finale du devenir historique) à partir duquel l'identité entre essence et existence s'atteindrait en devenant « pour soi » (Esprit ou Proletariat). Or, comme le rappelle Sartre, une conception matérialiste (et existentialiste) de la praxis ne saurait dépasser le stade des rapports de négations internes constitutifs des rapports intersubjectifs entre consciences finies, ces dernières étant tour à tour régulées et régulatrices, transcendantes et transcendées³: en présentant ainsi l'historicité du champ social comme ce procès totalisateur d'auto-enveloppement des praxis et des synthèses consciencielles les unes par les autres, Sartre conjure ainsi toutes les conceptions holistes du social⁴ et l'ensemble des conceptions marxistes de la totalité, qu'elles soient « objectivistes » (lorsque le social est pensé comme totalité articulée de rapports sociaux travaillée par des contradictions internes) qu'« idéalistes » (quand la négation interne devient le moteur d'une logique trinitaire - objectivation-aliénation-réconciliation, consacrant la venue à soi d'un sujet universel). Pour Sartre, le champ social-historique s'objective comme collectif à partir de l'extériorisation des rapports internes entre consciences (unification passive) sous la contrainte de rareté⁵ : si donc

¹ *Ibid.*, p. 162 : « La totalité se définit comme un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier - sous une forme ou sous une autre - dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport avec une ou plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties entretiennent entre elles. Mais cette réalité étant par hypothèse, *faite* (un tableau, une symphonie en sont des exemples si l'on pousse l'intégration à sa limite) ne peut exister que dans l'imaginaire, c'est-à-dire comme corrélatrice d'un acte d'imagination (...). L'unité synthétique qui produira son apparence de totalité ne peut être un acte mais seulement le vestige d'une action passée (à la façon dont l'unité de la médaille est le résidu passif de la frappe). »

² D'où l'opposition avec Lukács pour qui, au contraire, il est impossible de disloquer le point de vue de la totalité sans disloquer l'unité de la théorie et de la praxis : voir *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 60 : « Mais la réalité ne peut être saisie et pénétrée que comme totalité, et seul un sujet qui est lui-même une totalité est capable de cette pénétration. »

³ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 214-215, p. 221.

⁴ *Ibid.*, p. 500 : pas plus dans le collectif pratico-inerte que dans le groupe en fusion il n'y a de métasynthèse : ainsi, dans le cas du groupe en fusion qui semble pourtant faire émerger *une* véritable conscience collective qui serait la synthèse transcendante des synthèses consciencielles immanentes : « ce qui se produit, en fait, c'est que l'unité du tout *est*, à l'intérieur de chaque synthèse en acte, son lien d'intériorité réciproque avec toute autre synthèse du même groupe, en tant qu'elle est *aussi* l'intériorité de cette autre synthèse. En un mot, l'unité est unification du dedans de la pluralité des totalisations, c'est *du dedans* qu'elle nie cette pluralité comme coexistence d'actes distincts et qu'elle affirme l'existence de l'activité collective comme unique. »

⁵ *Ibid.*, p. 410 : « ... le *collectif* n'est pas simplement la forme d'être de certaines réalités sociales mais qu'il est l'être de la socialité même, au niveau du champ pratico-inerte. Et j'ai pu dire que cet être était l'être social dans

le pratico-inerte enveloppe effectivement un procès dialectique (les praxis étant rongées par la nécessité de mécanismes qu'elles subissent comme un destin sans cesser pour autant d'en être la cause libre), ce dernier n'exprime ni l'objectivation aliénée d'une essence universelle (incarnée par le Proletariat) ni un stade de développement des forces productives (auquel seraient liées des contradictions déterminées) mais l'opacité indépassable du rapport des hommes avec une matière qui, collectivement transformée, leur revient comme ensorcelée, étrangère et imprévisible¹. C'est pourquoi la critique d'un Lukacs s'inscrit, chez Sartre, dans la continuité directe de celle adressée à Hegel : le pratico-inerte n'est pas le « moment » formateur d'une conscience universelle, l'expression d'une essence déchirée, l'ascèse inéluctable dans laquelle l'universel se perd pour se réconcilier avec l'existence, mais un processus libre et nécessaire d'autoaliénation, de renversement dialectique de la nécessité libre en libre nécessité, qu'aucune contradiction logique ne saurait « relever » et dépasser (*aufheben*)² au nom d'une identité substantielle. La loi de l'Autre qu'instaure le pratico-inerte ne désigne plus que la raison fuyante d'un processus condamnant chacun à agir comme autre que soi et autre que tous les autres (et consacrant ainsi l'impuissance de tous à travers celle de chacun)³ : elle n'est plus que l'indice d'un seuil-limite d'extériorisation des rapports internes entre consciences, et non le signe de l'aliénation d'un Sujet total. C'est pourquoi l'être de classe, pour Sartre, ne constitue en rien la négation d'une essence qui doit nécessairement conduire le prolétariat à donner à son action révolutionnaire le sens d'une réconciliation universelle ni même celui d'une action collective qu'éclairerait (sans la déterminer) l'existence de tendances contradictoires (comme c'est le cas chez Labriola ou Gramsci) : il représente au contraire la forme d'existence la plus dégradée du collectif où la nécessité, telle un destin préfabriqué, s'affirme d'une liberté complètement aliénée (symbolisée par la solitude moléculaire du travailleur en concurrence avec les autres travailleurs partageant le même sort que le sien)⁴, où le pouvoir du pratico-inerte prend la forme de structures séparées

sa structure élémentaire et fondamentale puisque c'est au niveau pratico-inerte que la socialité se produit dans les hommes par les choses comme un lien de matérialité qui dépasse et altère les simples relations humaines. »

¹ *Ibid.*, p. 272, p. 282, p. 330-331.

² Le collectif rongé par la sérialité n'est que « la réintériorisation par l'ensemble humain de l'extériorité » (p. 374) sans qu'il y ait dans cette unification pétrifiée des praxis une quelconque contradiction logique.

³ *Ibid.*, p. 374 : « ... *c'est bien une unité* mais c'est l'unité d'une fuite ; on le comprendra si l'on pense qu'en un groupe actif, contractuel et différencié, chacun peut se tenir à la fois comme subordonné au tout et comme essentiel, comme présence pratique du tout ici, dans sa propre action particulière. Au contraire, dans le lien d'altérité, le tout est totalisation de fuite, l'Être comme réalité matérielle est la série totalisée des *n'être-pas* (...). L'altérité, comme unité des identités est nécessairement toujours ailleurs. »

⁴ *Ibid.*, p. 347 : « L'être-de-classe comme être pratico-inerte vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrière ; c'est pour chacun de nous son être hors-de-soi dans la matière, en tant qu'il nous produit et nous attend dès la naissance et en tant qu'il se constitue à travers nous comme un avenir- »

et douées d'une existence propre, complètement détachées des praxis qui pourtant les produisent et les renouvellent¹. En invalidant l'idée que l'existence de contradictions hypostasiées puisse déterminer le sens et la nature de la praxis révolutionnaire, Sartre substitue au concept marxiste de classe celui de groupe en fusion pour repenser l'émergence de la praxis commune non plus à partir d'une conscience unifiée (métasynthèse) mais sous la forme de rapports de quasi-réciprocité engendrés, sous certaines conditions (irréductiblement contingentes), par des synthèses consciencielles irréductiblement séparées. Or, en ce qu'elle s'accomplit encore sous la loi de la dialectique, l'approche sartrienne referme, sitôt entrouverte, la voie d'une refondation matérialiste de la praxis et reste ainsi en-deçà de la voie tracée par la méthode compositionniste : c'est en précisant les points d'achoppements de la tentative sartrienne que la portée mais aussi les propres limites de l'histoire (post)-opéraïste du capital pourront être clairement explicitées.

En cessant de penser le renversement dialectique de l'être sériel de classe comme l'expression d'un procès purement logique, la praxis révolutionnaire n'est donc plus renvoyée à la venue à soi d'un Sujet. Puissance collective, quasi unifiée de dissolution des structures pratico-inertes, elle désigne, à l'image du collectif, une modalité irréductible de totalisation détotaillée des rapports de négations internes entre consciences² et non pas la négation dialectique d'une totalité déchirée en voie de réconciliation³. Le concept de groupe en fusion désigne ainsi l'altération qualitative et pratique des rapports internes reliant les synthèses consciencielles consécutive au processus *contingent* par lequel un collectif (menacé par exemple d'extermination) se trouve conduit à détruire les rapports de quasi-extériorité qui le

fatalité, c'est-à-dire comme un avenir qui se réalisera nécessairement par nous à travers les actions par ailleurs quelconques que nous choisirons. »

¹ A travers l'être-de-classe s'expérimente « la nécessité » au sens où la définit Sartre, c'est-à-dire « celle d'une puissance rétroactive qui ronge ma liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle, et qui pourtant naît d'elle » (*ibid.*, p. 335) : « c'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté », « c'est l'expérience de l'Autre non pas en tant qu'adversaire mais en tant que sa *praxis* dispersée me revient totalisée par la matière pour me transformer » (*ibid.*, p. 355) c'est-à-dire l'expérience de la matière « comme *praxis* sans auteur ou de la *praxis* comme inertie signifiante dont je suis le signifié » (*ibid.*, p. 336).

² *Ibid.*, p. 475 : « Ainsi (...) je ne suis ni intégré totalement au groupe découvert et actualisé par la *praxis* ni totalement transcendant. Je ne suis pas une partie d'une totalité-objet et il n'y a pas, pour moi, de totalité-objet transcendante : en fait le groupe n'est pas *mon* objet ; il est la structure communautaire de mon acte. » ; *ibid.*, p. 496 : « Mais dans la *praxis* spontanée du groupe en fusion, la libre activité se réalise par chacun comme unique (*sienne*), multiple (multiplicité intériorisée et force réalisée, *dans le résultat individuel* comme résultat multiple) et totale (comme objectivation totale en cours). »

³ *Ibid.*, p. 639 : « Mais au moment où le groupe se dépasse vers l'organisme à travers ses individus, nous avons vu qu'il reste en panne. Il n'ira jamais plus loin : l'être-en-commun peut produire en chacun des relations nouvelles avec autrui (donc avec soi) mais non pas un organisme intégral et intégrant : la totalisation ne peut se faire totalité. »

constituent¹. Alors que, dans le collectif, chaque praxis se retourne contre les autres en agissant comme autre que soi, dans le groupe en fusion, chacun, spontanément, se met à agir comme soi en tant que tous les autres agissent comme lui si bien que les praxis ne se distinguent plus que pour réaliser un rapport de quasi-réciprocité² : le groupe en fusion abolit la multiplicité et le nombre (d'où sa dimension « apocalyptique »)³, chacun voyant son action venir à soi à travers celle des autres et, démultipliée par celles-ci, chacun affirme intransitivement, en effectuant sa propre puissance, celle de tous (d'où la particularité du mot d'ordre qui, dans le groupe en fusion, n'a rien d'un commandement imposé aux autres mais affirme spontanément une action commune ayant presque dissout toute forme d'altérité). Pourtant cette intégration quasi-fusionnelle n'a rien d'une métasynthèse car, si le collectif extériorise les praxis sans dissoudre le caractère interne des rapports consciencieux, le groupe en fusion détruit, selon Sartre, la sérialité sans dissoudre les rapports réciproques de négation entre consciences⁴ : au même titre qu'elles reliaient en intériorité les praxis rongées par la sérialité, les rapports intersubjectifs de négation internes entre consciences affirment, réciproquement, la pluralité irréductible des consciences dans la praxis quasi ubiquitaire du groupe révolutionnaire⁵. Mais, en substituant à la « classe pour soi » des marxistes le concept de « groupe » pour conjurer l'emprise du schème de la totalité (schème qui, autrement, est indispensablement requis pour expliquer le passage de la classe en soi atomisée à la classe

¹ *Ibid.*, p. 453 : « L'origine du bouleversement qui déchire le collectif par l'éclair d'une *praxis* commune, c'est évidemment une transformation synthétique et par conséquent matérielle ayant lieu dans le cadre de la rareté et des structures existantes (...) l'évènement-moteur est le danger » : pour reprendre l'exemple historique longuement développé par Sartre, ce n'est qu'une fois constitués, *de l'extérieur*, en totalité d'encerclement par les armées royales (c'est-à-dire, plus précisément, comme totalité à massacrer) que les Parisiens se sont transformés en puissance révolutionnaire collective : *ibid.*, p. 457-458 : « en menaçant de détruire la sérialité par *l'ordre négatif du massacre*, les troupes comme unités pratiques donnent cette totalité subie comme négation en chacun - mais négation *possible* - de la sérialité. »

² *Ibid.*, p. 493 : « ... dans le moment où les manifestants se regroupent, chacun retrouve sa *praxis* chez l'Autre qui débouche de l'autre rue et qui rejoint le groupe en formation : seulement, dans la mesure où chacun est la libre origine de sa nouvelle conduite, il la retrouve en l'Autre non comme son *être-Autre* mais comme sa *propre liberté* (...). Mais dès à présent nous voyons que ce regroupement en formation, dont chacun s'approche et se voit s'approcher en la personne de son voisin, sert de médiation entre les tiers : c'est-à-dire qu'il est pour chacun un ensemble à totaliser et un groupe à accroître par sa propre présence. »

³ *Ibid.*, p. 501 : « Ainsi, en tant qu'il résorbe en lui le nombre, le groupe est multiplicité non quantifiable - ce qui ne veut pas dire que sa quantité soit supprimée comme matérialité inorganique mais qu'elle doit être saisie en lui comme instrumentalité. »

⁴ La description faite par Sartre du collectif ne recoupe nullement, en effet, les conceptions atomistiques du social : loin de désigner une multiplicité purement numérique (état de fait), il exprime l'unification en altérité des praxis issue de l'extériorisation des rapports *internes* entre consciences (sans lesquels la loi de l'Autre, synthèse immanente et raison *commune* à leur extériorisation, ne ferait plus sens) : c'est pourquoi, en sens inverse, la destruction révolutionnaire du pratico-inerte ne saurait être pensée comme venue à soi d'un Sujet hypostasié (réduction du multiple à l'Un) mais comme subjectivation collective, ubiquitaire et pratique s'affirmant (sans la réduire) de la ronde tournante des synthèses consciencieuses (quasi-intégration).

⁵ *Ibid.*, p. 495 : « Ici paraît le premier "nous", qui est pratique et non substantiel, comme libre ubiquité du moi en tant que multiplicité intériorisée. Ce n'est pas je suis moi en l'Autre : c'est que *dans la praxis*, il n'y a pas d'Autre, il y a des *moi-même*. »

pour soi unifiée) et penser l'historicité propre à la praxis révolutionnaire, la refonte existentialiste de la dialectique montre aussi que le groupe n'accède au contraire à la conscience de sa liberté que de manière *décalée*, qu'en réintroduisant des rapports d'inertie qui objectivent la liberté conquise par le groupe révolutionnaire (pour la faire survivre au-delà de la phase révolutionnaire, proprement contingente, d'où elle est issue) en émettant la praxis commune. En effet, si la liberté collective n'est jamais aussi grande que dans la totalisation apocalyptique du groupe en fusion¹, ce dernier n'agit nullement, pourtant, au nom d'une visée explicite de liberté mais sous l'effet de la menace qui, de l'extérieur, l'unifie en le désignant comme ensemble à exterminer² ; réciproquement, la praxis commune n'accède à la conscience effective de sa liberté qu'en s'objectivant sous des formes institutionnelles qui ne cessent de réintroduire la sérialité et de séparer chaque praxis d'elle-même et des autres³. La praxis du groupe en fusion exprime certes une subjectivation collective apparemment coextensive à l'affirmation de chaque praxis individuelle (comme l'illustre la circulation des mots d'ordre), ce qui le distingue notamment du « groupe amorphe » qui, participant tout à la fois du collectif sérialisé (en voie de dissolution) et du groupe en fusion (en voie de formation), ne réalise qu'au futur antérieur le caractère déjà révolutionnaire de son action⁴. Mais la subjectivation propre au groupe en fusion n'en demeure pas moins traversée par une contradiction de même nature en ce qu'elle ne peut réfléchir la liberté radicale qui est la

¹ *Ibid.* p. 477-478 : « C'est la surprise joyeuse que connaissent tous les manifestants *convoqués*, un jour de démonstration interdite par la police, en voyant déboucher de partout des individus et de petits groupes, *plus nombreux qu'on avait prévu*, et qui représentent pour chacun *l'espoir*. Ce nouveau venu s'agglomère *par moi* à un groupe de 100 hommes en tant que le groupe auquel je m'agglomère aura *par lui* 100 hommes. Sériellement (...) *nous nous* apportons comme deux unités au groupe. Par nous, il sera 100 plutôt que 98. Mais pour chacun (pour moi et pour l'autre tiers) nous sommes réciproquement l'un par l'autre (...) 99^{ème}. Ou, si l'on préfère, chacun est le 100^{ème} de l'Autre. »

² *Ibid.*, p. 485-486 : la praxis commune du groupe « n'est pas une totalité en acte, c'est une totalisation tournante et perpétuellement en cours. Mais ce groupe ne s'est pas constitué *pour lui-même* ; quelles qu'aient pu être les effusions et les joies des petits-bourgeois qui parcouraient Paris, se parlaient sans se connaître et s'exhortaient mutuellement, la Terreur était la motivation profonde. (...) le groupe ne peut être que totalisation en cours et sa totalité est hors de lui dans son objet, c'est-à-dire dans la totalité matérielle qui le désigne et qu'il tente de s'approprier et de retourner en instrumentalité. »

³ *Ibid.*, p. 517 : « Dans le premier moment, le groupe se posant pour soi à travers le tiers et par la *réflexion* de l'unité transcendante comme inertie sur la totalisation en intériorité comme *praxis* en voie de dispersion, requiert un statut contradictoire, puisqu'il veut la permanence telle qu'elle lui vient de l'inerte et la libre *praxis* totalisante ou, si l'on préfère, puisqu'il veut que la totalisation dans sa liberté même jouisse du statut ontologique de la synthèse inerte. »

⁴ Comme l'illustrent les pillages des armuriers parisiens face à l'avancée des troupes du roi : voir *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 458-459 : « On pille les armuriers. Cette réponse révolutionnaire à une situation qui s'aggravait à chaque minute a, bien entendu, l'importance historique d'un acte commun et organisé. Mais justement, elle n'en est pas un. C'est une conduite collective : chacun est déterminé à s'armer par l'effort des Autres pour trouver des armes et chacun tâche d'arriver avant les Autres puisque l'effort de chacun pour prendre un fusil devient danger pour l'Autre de rester désarmé (...). Mais l'autre facteur qui créera bientôt la *praxis* révolutionnaire du groupe, c'est que l'acte individuel de *s'armer* (...) se retourne *de lui-même* et dans son résultat en une double signification de liberté. En tant que chacun veut défendre sa vie contre les dragons, le résultat dans le champ de la praxis (...) c'est que *le peuple de Paris s'est armé contre le roi*. »

sienne que de manière oblique, non comme une fin en soi mais comme un moyen au service d'une toute autre finalité (survivre au péril de mort menaçant le groupe) : c'est pourquoi le groupe, selon Sartre, ne peut réellement s'autodéterminer qu'en s'affectant d'inertie, qu'en brisant l'intransitivité qui, seule pourtant réalise la liberté effective de la praxis commune¹ (renversement à l'œuvre dès le groupe assermenté qui, en érigeant la liberté en principe de l'être commun, dépasse l'immédiateté des rapports de quasi-intégration qui l'accomplissait pour assurer la permanence du groupe). En faisant ressortir la logique implacable de différenciation inertielle, le procès d'institutionnalisation retracé par Sartre réaffirme ainsi, à chaque étape, l'impossibilité pour la praxis commune de coïncider avec la liberté qui lui est propre : chaque « progrès » dans la réflexivité s'accompagne d'une régression dans l'effectivité, si bien que la liberté créée par le groupe en fusion ne peut *in fine* se maintenir dans l'Être que par la médiation des structures transcendantes du pouvoir souverain, sous la forme d'un devoir-être séparé des praxis sérialisées qu'elle unifie du dehors en tant qu'elle procède pourtant de leur être-commun². Incapable de réfléchir adéquatement la liberté radicale s'affirmant spontanément de son action, le groupe en fusion se condamne à ne pouvoir s'autodéterminer comme groupe libre qu'en cessant de l'être.

C'est donc parce que la praxis ne désigne plus, chez Sartre, l'identité à soi d'une essence amenée à se réconcilier dans la conscience plénière de son être que le groupe n'est plus que par le décalage qui le condamne à n'accéder à la conscience de sa liberté qu'en réglant sa propre annulation. La dialectique à l'œuvre dans le groupe en fusion ne conduit pas seulement à réfuter la conception hégélienne selon laquelle, en élevant l'universel à la conscience de soi, l'Etat accomplit le « règne éthique de la liberté » (non le terme ultime du procès d'émiettement de la praxis commune mais le moment culminant de l'Esprit objectif, la condition logique, historique et ontologique de la liberté³) ; elle ne conteste pas uniquement

¹ Tel est le sens du serment que d'être la synthèse dialectique permettant de surmonter la contradiction face à laquelle se trouve le groupe révolutionnaire qui, sitôt vaincu l'ennemi, doit s'affecter d'inertie pour assurer la permanence de la liberté commune : voir *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 518 : « Lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le *serment*. »

² Dès le stade du serment, la violence réapparaît sous la forme de la Fraternité-Terreur qui n'est que la forme caractéristique de l'action que le groupe exerce sur lui-même une fois sa liberté érigée en fin de son existence : voir *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 530 : « La liberté de chacun réclame la violence de tous contre elle et contre celle de n'importe quel tiers comme sa défense contre elle-même (en tant que libre pouvoir de sécession et d'aliénation). Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession (...). Le premier moment : "jurons", correspond à la transformation pratique du statut commun : la liberté commune se constitue comme Terreur. »

³ Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 260, p. 344 : « L'Etat est l'effectivité de la liberté concrète ; »

les conceptions faisant du prolétariat le devenir conscient d'une contradiction déterminée¹ que la praxis révolutionnaire supprimerait définitivement: en restituant l'intelligibilité de l'histoire *réelle* comme unification détotalisée, elle fait au contraire de la praxis commune l'expression d'une subjectivation intérieurement décalée qui rend inconcevable toute réconciliation entre la *puissance* constituante, révolutionnaire, de la praxis commune (groupe) et le *pouvoir* reconnu à celle-ci (irrésistiblement incarné dans la figure transcendante d'un tiers non réglé, Souverain ou Parti)².

La réhabilitation sartrienne de la dialectique disqualifie ainsi, *a priori*, tout projet d'autonomie: c'est parce que l'unification dialectique des praxis ne peut plus être pensée sous le signe de la totalité qu'elle est condamnée à ne jamais coïncider avec elle-même et à ne jamais pouvoir, y compris sous ses formes les plus révolutionnaires, donner jour à une démocratie effective, libérée de toute forme de représentation transcendante. A l'identité entre Histoire et Totalité, Sartre substitue donc l'impossible identité à soi de la praxis qui, *pensée comme contradiction logique sans cesse redéployée entre l'immanence et la transcendance* (déjà présente au niveau le plus révolutionnaire), finit inéluctablement par rétablir l'horizon indépassable de la forme-Etat et de l'extéro-conditionnement³. La théorie sartrienne des ensembles pratiques inscrit certes la praxis dans une historicité que même les autres philosophies de la praxis, trop soucieuses de faire valoir la portée scientifique de la critique marxiste du capital, n'ont su approcher⁴. Or, en associant l'historicité de la praxis (dualisme) à

¹ Voir G. Lukács, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 62 : « La conscience de classe du prolétariat, qui est vérité du processus comme "sujet", n'est pourtant nullement stable, toujours semblable à elle-même ou en mouvement selon des "lois" mécaniques. Elle est la conscience du processus dialectique même ; elle est également un concept dialectique. Car l'aspect pratique, actif, de la conscience de classe, son essence vraie, ne peut devenir visible dans sa forme authentique que lorsque le processus historique exige impérieusement son entrée en vigueur, lorsqu'une crise aiguë de l'économie la porte à l'action. »

² Voir J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique, op.cit.*, p. 639-640 : « Et l'on constate la nécessité, pour maintenir le groupe comme puissance efficace de produire tel ou tel résultat, de multiplier en lui les réglages et les médiations, c'est-à-dire qu'il devient à l'intérieur de lui-même une multiplicité pratique de points de vue qui le saisissent sous toutes ses formes comme inertie à dépasser. Cette démarche n'est que le résultat de l'échec de la première : puisque l'intégration va jusqu'à transformer la multiplicité en ubiquité dans le meilleur des cas mais qu'elle ne parvient pas à la supprimer au profit d'une unité nouvelle, on ne peut éviter que cette multiplicité sans parties ne se reproduise comme multiplicité quantitative et discrète, à l'intérieur du groupe lui-même, sous d'autres rapports et par la médiation du pratico-inerte. »

³ L'avènement du groupe institutionnalisé puis du Souverain résolvent la contradiction logique que la naissance du groupe assermenté, puis son organisation fonctionnelle n'ont cessé de creuser en affirmant d'un côté l'inessentialité de l'individu organique par rapport à l'individu commun et, d'autre part, la réaffirmation contre le groupe de l'essentialité de ce dernier lorsqu'il réalise la médiation entre l'individu commun (qui n'a d'existence réelle que par la vie organique de l'agent) et l'objet : contre ce nouveau type de danger, le groupe réagit en se produisant sous la forme d'un groupe institutionnalisé et en institutionnalisant le souverain pour combattre une sérialité renaissante en renforçant l'inertie et en utilisant la récurrence pour consolider la passivité jurée.

⁴ *Ibid.*, p. 97-98 : « On considèrera en un mot qu'il y a *résistance* de » l'Histoire déjà vécue au schématisme *a priori* ; on comprendra que même cette Histoire faite et anecdotiquement connue doit être pour nous l'objet d'une expérience complète ; on reprochera au marxisme contemporain de la considérer comme l'objet mort et

la nécessité pleinement rationnelle de l'histoire (monisme), la méthode sartrienne débouche sur des apories (voir la première partie de notre étude) qui ne peuvent conduire qu'à réfuter ses implications, notamment l'idée d'une intelligibilité plénière de la praxis révolutionnaire. Paradoxalement, en effet, Sartre entend récuser l'identité entre Etre et Savoir¹, penser la nouveauté absolue de la praxis: mais en assumant pleinement la rationalité totalisante de la Raison dialectique, il réduit la tension créatrice de la praxis à n'être qu'une contradiction logique en mouvement où la Différence, réduite au Même², ne peut que rendre inconcevable l'apparition de la nouveauté historique en tant que telle. Sartre réinstaura ainsi, dans le mouvement même qui, distinguant Etre et Savoir, tend à faire ressortir l'historicité absolue de la praxis (tel est l'apport de la philosophie existentialiste à la compréhension de la pensée de Marx), la prééminence de la *Theoria* et de l'ontologie unitaire (l'identité substantielle entre l'Être et le Savoir), telle qu'elle s'est imposée depuis Platon, tantôt sous une forme relative (reconnaissant l'indétermination fondamentale de la matière), tantôt sous une forme absolue (telles que l'ont soutenue, outre Spinoza, la philosophie hégélienne de l'histoire). Les aspects les plus originaux de sa pensée, notamment la thèse d'un décalage constitutif de la praxis, se trouvent ainsi réinscrits dans une perspective qui ne peut que réintroduire, cette fois ci contradictoirement, le présupposé fondamental des conceptions héritées du social et de l'histoire, l'idée, en l'occurrence, que l'être est intégralement déterminé (*bestimmtheit*), que les manifestations multiples d'une même catégorie de phénomènes doivent être idéalement réduits à l'Un³ et qu'ainsi le décalage interne à la praxis, loin d'opérer « au bord de l'être », n'est que le signe de l'aveuglement des hommes agissant « dans » une histoire dont le sens leur échappe nécessairement⁴, mais que la conscience souveraine du philosophe peut rendre

transparent d'un Savoir immuable (...). Il s'agit de retrouver une dialectique souple et patiente qui épouse les mouvements dans leur vérité et qui refuse de considérer *apriori* que tous les conflits vécus opposent des contradictoires ou même des contraires. » ; *Ibid.* p. 142 : « L'originalité de Marx, c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire est *en cours*, que *l'Etre reste irréductible au Savoir* et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans l'Etre et dans le Savoir*. »

¹ *Ibid.*, p. 142 : « ... l'avenir marxiste est un avenir véritable, c'est-à-dire *en tout cas* neuf, irréductible au présent... » ; *ibid.*, p. 143 : « Nous avons vu que l'apodicticité de la connaissance dialectique impliquait chez Hegel l'identité de *l'Etre*, du *Faire* et du *Savoir*. Or Marx commence par poser que l'existence matérielle est irréductible à la connaissance, que la *praxis* déborde le Savoir de toute son efficacité réelle. Il va de soi que cette position est la nôtre (...). En particulier, la pensée est à la fois de *l'Etre* et connaissance de *l'Etre*. »

² La praxis devient alors « praxis-processus ».

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 253 : « Société et histoire ne peuvent être objets de réflexion si elles ne le sont pas. Mais que sont-elles, comment sont-elles, en quel sens sont-elles ? La règle classique porte : il ne faut pas multiplier les étants sans nécessité. A une couche plus profonde gît une autre règle : il ne faut pas multiplier le sens de : être, il faut que être ait un sens un (...). La pensée héritée a été nécessairement amenée à réduire le social-historique aux types primitifs d'êtres qu'elle connaissait ou croyait connaître - les ayant construits donc déterminés - par ailleurs, à en faire une variante, une synthèse ou une combinaison des étants correspondants : chose, sujet, idée ou concept. »

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 156-157 : « L'individu découvre la dialectique comme transparence rationnelle en tant qu'il la fait et comme nécessité absolue en tant qu'elle lui échappe, c'est-

pleinement intelligible en la reconduisant aux contradictions logiques à partir desquelles peut être justifié, in fine, le caractère historiquement indépassable d'une certaine structure, transcendante, du pouvoir¹. En se réappropriant le présupposé ontologique de la pensée héritée, la philosophie sartrienne de la praxis ne peut que retrouver, autrement dit, les mêmes implications politiques que celle-ci: la médiation du Souverain unifiant un groupe en voie d'atomisation, constitue le seul moyen d'objectiver durablement (en la dénaturant complètement) la praxis commune, pour l'opposer aussi bien au pratico-inerte (où la liberté se trouve rongée par une nécessité sans nom) qu'à la fusion révolutionnaire et à la sollicitude mortelle, fraternelle, de la « Terreur-intégration », seule autre alternative possible pour réaffirmer la praxis commune contre la pente, autrement fatale, de la dispersion². Dans la téléologie inversée de Sartre, l'Etat ne figure pas seulement le terme ultime de la dégradation de la praxis commune mais aussi la seule forme de dispersion réglée capable de faire survivre la praxis commune à elle-même en l'opposant au pratico-inerte³ : elle synthétise ainsi les pensées politiques de Spinoza et de Hegel, en partageant avec ce dernier l'idée que la nécessité logique qui sous-tend l'existence de l'Etat procède de la Raison dialectique (à la différence près, encore une fois, que l'Etat ne désigne plus une totalité réconciliée mais révèle, à travers la représentation mystificatrice de la praxis commune, la décomposition du groupe) et en faisant écho à la conception de Spinoza pour qui la formation de l'Etat s'affirme *sub specie aeternitatis* d'un double mouvement d'unification et de division interne (entre gouvernants et gouvernés), effet immanent de la dynamique sérielle qui traverse la socialisation immanente de la multitude. La conception « matérialiste » de la praxis soutenue par Sartre conduit donc, d'une part, à faire de l'Etat la forme achevée d'une *contradiction*

à-dire tout simplement en tant que d'autres la font ; pour finir, dans la mesure même où il se reconnaît dans le dépassement de ses besoins, il reconnaît la loi que lui imposent les autres en dépassant les leurs (...), il reconnaît sa propre autonomie (en tant qu'elle peut être utilisée par l'autre et qu'elle l'est chaque jour : feintes, manœuvres, etc.) comme puissance étrangère et l'autonomie des autres comme la loi inexorable qui permet de les contraindre. Mais par la réciprocité même des contraintes et des autonomies, la loi finit par échapper à tous et c'est dans le mouvement tournant de la totalisation qu'elle apparaît comme Raison Dialectique, c'est-à-dire extérieure à tous parce qu'intérieure à chacun et totalisation en cours, mais sans totalisateur, de toutes les totalisations totalisées et de toutes les totalisations détotalisées. »

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 273-274.

² Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 709 : « Produit par la Terreur, le souverain doit devenir l'agent responsable de la Terreur : chacun abandonne sa méfiance au profit du tiers indépassable, à la condition que celui-ci exerce sur chacun la méfiance de tous. »

³ *Ibid.*, p. 710 : « Par un renversement intelligible de la contradiction, ce pouvoir, institutionnellement défini comme réintériorisation permanente du groupe en extériorisation, représente déjà en lui-même et ontologiquement l'impossibilité de l'être-commun ; mais au nom même de sa fonction pratique, l'intégration, il s'efforce autoritairement (et par la violence au besoin) de réaliser comme être-commun du groupe cet être-organique qui marque justement l'impossibilité que la *praxis commune* s'appuie sur un être-commun. Dans les pratiques d'autorité, l'impossibilité de se donner un statut ontologique devient, dans le groupe, réduction violente et vaine des tiers par le tiers-régulateur à un autre statut ontologique, irréalisable par définition. »

logique sans cesse aggravée, mais aussi (à la suite de Spinoza), à faire de l'*Imperium* l'effet de l'autodifférenciation *sub specie aeternitatis*, absolument singulière et complètement nécessaire, du groupe sérialisé. La conception sartrienne circonscrit donc la praxis dans l'horizon mystérieusement indépassable de la rareté et de l'Etat¹ sans disposer de l'ontologie permettant d'articuler monisme (intelligibilité absolue de l'Être) et dualisme (philosophie non dogmatique de l'Histoire)² et alors même que la perspective existentialiste tend à récuser l'emprise absolue de la raison sur le réel.

L'importance de la méthode compositionniste ressort, par contraste, de cet examen des limites du projet sartrien. D'une part, en effet, elle ne rapporte plus l'existence de la rareté à une première négation dialectique des hommes par la matière mais au rapport social de production spécifiquement institué par le capital, à la forme dialectique, historiquement déterminée, des mécanismes d'exploitation de la force de travail³ ; d'autre part, elle fait ressortir l'historicité irréductible de la praxis en tant qu'elle exprime, non pas la réactualisation, sous des formes inessentiels et accessoires, de contradictions solubles dans l'articulation logique des catégories de pensée⁴, mais la créativité mutante des subjectivations collectives de la force-travail. S'il repense la praxis par-delà toute métaphysique du sujet, le rationalisme sartrien s'interdit d'accéder à la créativité et à l'ouverture radicale du champ social-historique vers laquelle celle-ci fait signe. Or, ce n'est qu'en renonçant à ramener les mutations de la praxis au phantasme du Même que les apories soulignées précédemment peuvent être dépassées: si la dialectique sartrienne condamne l'histoire à osciller entre la domination du pratico-inerte et la dégradation inexorable de la praxis commune du groupe, c'est parce qu'elle se tient, sans

¹ C'est pourquoi Sartre récuse explicitement l'idée que l'on puisse opposer dans les périodes révolutionnaires le centralisme autoritaire de l'organisation révolutionnaire et le spontanisme démocratique des organisations et des institutions créées spontanément par les masses (cette opposition ne peut valoir que du point de vue abstrait de la Raison Analytique, non du point de vue de la Raison Dialectique) : l'agitateur-populaire ou l'organisateur qui apparaît dès la formation du groupe en fusion, ne se distingue du chef que par le nombre de médiations qui le séparent du groupe et son existence rappelle qu'aussi horizontale que puisse être « l'auto-organisation » collective des masses, elle n'en repose pas moins, déjà, sur la Fraternité-terreur c'est-à-dire que sa base même est la violence (celle-là même exercée ensuite, d'en haut, par le chef de l'organisation révolutionnaire) : voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 612-p.615.

² *Ibid.*, p. 690.

³ La conception sartrienne de la dialectique et, plus spécifiquement encore, celle du rapport unissant matière ouvrée et rareté, s'expose autrement dit à la même critique que celle adressée par Marx aux économistes classiques dans l'*Einleitung*, condamnés à poser leur catégories comme immuables et éternelles dans la mesure où elles sont inadéquates à leur objet qu'elles ne peuvent réfléchir dans sa détermination historique propre.

⁴ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 432 : « La rationalité du pouvoir constituant est d'abord définie par son illimitation. » ; c'est sur ce point également que se fonde « l'anomalie sauvage » de la pensée de Spinoza : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 235 : la démarche inaugurée à partir du Livre III de l'*Ethique* est axiomatique : « autrement dit, et c'est un trait commun avec la dialectique, seule la totalité donne le sens ; mais - et voilà la différence avec la dialectique - il n'y a pas de détermination idéelle possible de l'être, il n'est pas manipulable par la méthode : il y a l'être, puissant, indestructible, versatile. »

jamais la franchir, à la limite de l'ontologie héritée (que la conception existentialiste de la liberté ainsi que la référence à la praxis tendent pourtant à dépasser). C'est donc en la déconstruisant, en montrant les limites intenable qui la constituent (qu'illustrent précisément, par son échec même et du fait de la tension extrême qui la traverse, la refondation sartrienne de la dialectique) qu'il sera possible de repenser l'histoire à partir de la praxis et, simultanément, de redéfinir la signification des concepts structurants de la pensée politique. Or, en plongeant dans l'historicité mutante des luttes entre classes, la méthode compositionniste ouvre une brèche décisive et entrouvre un tout autre horizon que celui de la philosophie sartrienne de la praxis. Ainsi, saisie dans la perspective de Negri, les implications de la « grande transformation » des années soixante-dix (capitalisme immatériel, production biopolitique, etc.) court-circuitent le cadre sartrien qui, notamment, ne permet plus d'assigner une place définie à l'autonomisation d'une puissance de travail *immédiatement* socialisée et qui, nourrie de l'affirmation différentielle des singularités, excède d'emblée le procès d'unification passive auquel Sartre condamne irrémédiablement le groupe au travail¹. Plus fondamentalement, l'approche compositionniste contourne les deux écueils sur lesquels achoppe la conception sartrienne de la praxis. En effet, elle dépasse l'explication aporétique de la rareté qu'elle repense non plus à partir d'une malédiction énigmatique mais à partir de la seule forme historiquement déterminée d'exploitation à avoir impitoyablement exploité la force-travail en l'unissant dialectiquement aux moyens de production : si la dialectique sartrienne se heurte à cette « vérité de fait » qu'est la rareté, c'est parce qu'elle vaut non pas génériquement mais, comme résultat factuel, dans le cadre historiquement circonscrit d'un pur rapport *social* de domination que les assauts successifs de la classe ouvrière ont progressivement renversé. Elle ne fait sens qu'une fois réinscrite dans une historicité où la forme effectivement dialectique de l'exploitation, que les compositions de classes de la force-travail, malgré elles, ont d'abord consolidée (« société-usine »), a finalement été détruite par l'ouvrier-masse, libérant la puissance productive du commun hors de ces médiations² : ce n'est donc plus la praxis (qui, retotalisée par la matière ouvrée engendre, chez Sartre, le collectif unifié sous la contrainte de la rareté) que la dialectique rend intelligible *sub specie*

¹ Voir A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », <http://multitudes.samizdat.net>, 2002, p. 3/7 : « Il convient d'insister ici sur la puissance globale du processus : il se déploie entre globalité et singularités, selon un rythme à la fois synchronique fait de connexions plus ou moins intenses (rhizomatiques, a-t-on pu les appeler) et diachronique, fait de systoles et diastoles, d'évolution et de crises, de concentration et de dissipation du flux. Pour le dire en un mot, la production de subjectivité, la production que le sujet fait de lui-même, est en même temps production de consistance de la multitude, car la multitude est un ensemble de singularités. »

² Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art. cit.* p. 3 et p. 4 et A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité », *art. cit.* p. 5.

aeternitatis mais, au contraire, l'historicité de certaines formes (provisoirement dialectiques) des rapports sociaux d'exploitation qui se trouvent renvoyées à la praxis *ontologiquement* créatrice de la force-travail. Le capitalisme cognitif a certes institué une organisation sans précédent de la rareté¹, mais, si la force-travail se trouve encore, de fait, unifiée en collectif, il n'en est plus qu'une expression dérivée et secondaire (le résultat de l'action parasitaire et réactive du capital) qui recouvre la puissance constituante, irréductiblement autonome, du cognitariat dont le mode d'être ne relève plus du collectif. A la dualité sartrienne entre collectif et groupe (sur le point de devenir inconsistante), les thèses de Negri sur le capitalisme immatériel (dans la continuité des articles de la période opératoire) substituent la dualité absolue entre la sérialité artificiellement entretenue, du dehors, par le capital et la force productive déterritorialisante du commun, forme achevée d'une socialisation autonome ancrée dans les singularités : de sorte que, loin de refermer le groupe au travail dans l'unité fuyante de l'Autre (qui abolit l'expression des singularités en tant que chacun agit comme autre que soi), la production biopolitique tend *d'elle-même* à libérer la force productive du pratico-inerte en affirmant intransitivement le commun des singularités (et vice-versa)². La socialisation biopolitique de la force-travail relève d'un mode d'être soustrait à toute sérialisation et à toute unification en altérité : reliant intransitivement, sur un plan d'immanence absolu, les ressources génériques à l'affirmation différentielle des singularités qui les actualisent³, la production immatérielle du commun ouvre donc, plus largement, un horizon où, par-delà la totalisation pétrifiée du collectif⁴ et celle, ubiquitaire, du groupe en fusion (où chaque

¹ Comme le montrent notamment Deleuze et Guattari à partir de leur définition du capitalisme comme décodage-axiomatisation des flux de production qui, en marquant le devenir quasi immanent d'un appareil d'anti-production immédiatement rabattu sur les flux productifs, les rend ainsi quasiment coextensifs à leur quantification abstraite : voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 302 : « L'esclavage généralisé de l'Etat despotique impliquait au moins des maîtres et, et un appareil d'anti-production distinct de la sphère de la production. Mais le champ d'immanence bourgeois, tel qu'il est défini par la conjonction des flux décodés, la négation de toute transcendance ou limite extérieure, l'effusion de l'anti-production dans la production même, instaure un esclavage incomparable, un assujettissement sans précédent : il n'y a même plus de maître, seuls maintenant des esclaves commandent les esclaves (...) esclave de la machine sociale, le bourgeois donne l'exemple, il absorbe la plus-value à des fins qui, dans leur ensemble, n'ont rien à voir avec sa jouissance. » : Hardt et Negri reprennent à leur compte cette définition du capitalisme comme axiomatisation des flux (voir *Empire*, *op. cit.*, p. 397) mais pour indiquer que « l'immédiateté » de la quantification post-moderne de l'activité productive se confond tendanciellement avec la financiarisation de la valeur, avec des mécanismes d'évaluation et de domination qui trahissent l'autonomisation absolue de la puissance productive.

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 261 : « Nous avons tenté de montrer conceptuellement que la singularité n'est en rien diminuée par le commun et, en termes plus pratiques, que le devenir-commun (le devenir-commun du travail par exemple) ne nie pas les différences réelles et locales. Notre concept de multitude s'efforce ainsi de rompre l'alternative numérique opposant le singulier au pluriel. »

³ Voir A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *art. cit.* p. 1/7 : « Multitude est le nom d'une immanence. La multitude est un ensemble de singularités. »

⁴ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 370 : « Dans le concept, en effet, chacun est le même que les Autres en tant qu'il est soi. Dans la série, au contraire, chacun devient soi (*comme Autre que soi*) en tant qu'il est autre que les Autres, c'est-à-dire, tout aussi bien, en tant que les Autres sont autres que lui. »

singularité tend à s'effacer en synthétisant chaque autre comme un autre soi¹), d'autres formes de subjectivations collectives peuvent être pensées, à partir des singularités constituant, en tant que singularités actives, « la » multitude². En montrant que la socialisation biopolitique de la force-travail s'émancipe du pratico-inerte, l'approche compositionniste révèle ainsi le caractère abstrait de la distinction entre collectif et groupe en fusion et, ainsi, le caractère non moins inadéquat des présupposés de la conception de la praxis qui en a résulté : sans relever du groupe en fusion effectivement révolutionnaire, le cognitariat n'en inscrit pas moins son mode d'être au-delà du collectif, indiquant ainsi un dépassement de l'organisation dialectique des rapports sociaux sur laquelle le capital a établi son hégémonie³.

C'est pourquoi (seconde caractéristique distinctive), l'histoire retracée par Negri montre aussi que la praxis révolutionnaire n'est nullement condamnée à déchoir en groupe institutionnalisé⁴ : tout aussi incapable de recueillir la signification des séquences historiques singulières dont elle prétend restituer la pleine intelligibilité qu'elle n'est en mesure de déterminer le caractère anhistorique d'autres phénomènes sociaux (rareté)⁵, la dialectique ne saurait déterminer le secret des mutations historiques de la praxis révolutionnaire. C'est la raison pour laquelle, en particulier, il n'est pas possible de rapprocher, comme le fait Sartre, la Révolution de 1789 et la Révolution d'Octobre qui, selon lui illustre tout autant la transformation dialectique du groupe en fusion (incarné par les soviets et l'auto-organisation spontanée des masses révolutionnaires) en groupe institutionnalisé « par le haut » (de la dictature du prolétariat à la bureaucratisation totalitaire)⁶. Comme le montre Negri, en effet, la

¹ *Ibid.*, p. 479 : « Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée. Je ne la saisis pas en lui comme Autre mais comme *mienne*. »

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 125 : « La multitude (...) n'est pas unifiée (...) La multitude se compose d'un ensemble de *singularités*- et par singularité, nous entendons ici un sujet social dont la différence ne peut être réduite à l'identité, c'est-à-dire une différence qui reste différente (...). Bien qu'elle reste multiple, la multitude n'est pas pour autant fragmentée, anarchique, ou incohérente. »

³ Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.* p. 8/9 : « Les vieilles luttes ouvrières contenaient toujours l'ambiguïté d'un rapport dialectique avec le capital et les règles de l'organisation capitaliste du travail : elles étaient luttées à *l'intérieur* et *contre* le mode de production. L'autonomie de classe se formait à partir d'une antinomie toujours irrésolue entre l'instance du pouvoir et la compréhension des nécessités du développement. *Aujourd'hui* cette dialectique a éclaté. La lutte se situe à *l'extérieur* du mode de production *et contre lui*. L'autonomie est un *présupposé* et non une fin. »

⁴ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 35 : « Le pouvoir constituant se présente comme dilatation révolutionnaire de la capacité humaine de faire l'histoire, comme acte fondamental d'innovation et donc comme procédure absolue. Le processus que la pouvoir constituant met en branle ne s'arrête plus. »

⁵ *Ibid.*, p. 33 : « C'est en cela que la puissance se forme comme pouvoir constituant, non pour chercher à s'instituer mais pour construire un surcroît d'être : être éthique, être social, communauté. »

⁶ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 391 : « Dans le second volume de la *Critique de la raison dialectique*, Sartre pose le problème de l'intelligibilité de l'histoire comme problème de la compréhension de l'échec de l'expérience léniniste. » ; *ibid.* p. 392 : « Dans la réalité historique, nous explique Sartre, les conditions du pouvoir constituant léniniste sont devenues nécessairement la proie du "pratico-inerte". Les "groupes en fusion", c'est-à-dire le pouvoir constituant au sens subjectif, ont été en fait absorbés dans les

dialectique sartrienne n'est pas plus capable de saisir la radicalité du pouvoir constituant exprimé par le prolétariat russe¹ que de définir celle-ci à *partir* de la crise qui lui a été coextensive² : la subjectivation « décalée » qu'est la praxis commune du groupe relève d'une création ontologique débordant toute logicisation exhaustive du champ social-historique et ne peut être pensée autrement que comme un point-limite où, en s'accumulant, la puissance collective ouvre et constitue un horizon collectif absolument nouveau. Pour Sartre, la Terreur de 1793, autant que la « dictature du Prolétariat », n'enveloppent qu'une seule et même logique, consistant à préserver la praxis commune contre la pente inéluctable qui est la sienne afin de réaffirmer, une fois retombée l'intensité apocalyptique du groupe en fusion (et sous la contrainte inexorable de la rareté), la puissance spontanément libérée par ce dernier: la Terreur-intégration apparaît ainsi comme le prolongement immanent de la Terreur-Fraternité (celle qui frappe n'importe quel groupe révolutionnaire, dès le niveau le plus immanent, sitôt la permanence de ce dernier assurée au moyen de la foi jurée) et, en réaffirmant vainement, dans l'unité glacée et pétrifiée du groupe, les rapports originaires de quasi-réciprocité entre praxis, ne confirme en réalité que l'impossibilité de ressusciter le groupe en fusion³. A la tension créatrice libérée par la pratique léniniste du pouvoir constituant, Sartre oppose donc l'idée que la nouveauté d'Octobre n'a fait que ressusciter la médiation irrésistible d'un pouvoir transcendant seul en mesure de contrarier la dissolution sérielle du groupe-sujet dans laquelle s'épuise, sous la contrainte de rareté, toute subjectivation révolutionnaire : le décalage interne à la praxis se trouve réintégré, une fois redéfini comme contradiction logique (et non plus comme crise), dans le mouvement hypostasié d'une Raison dialectique qui pourtant, est impuissante à rendre pleinement raison de son propre mouvement.

conditions de la "rareté" (en l'occurrence l'isolement et la solitude de l'expérience soviétique), et ils sont alors devenus la proie de l'objectivation institutionnelle. »

¹ *Ibid.*, p. 386-387 : « Lénine reprend, à propos de cette relation, l'enseignement de Marx, c'est-à-dire la définition d'un concept de production qui n'est pas seulement économique, mais social et politique en même temps. Il considère le pouvoir constituant non seulement comme capacité de réappropriation de la propriété, mais comme mise en forme de l'industrie. Il tente d'unifier spontanément démocratie et rationalité instrumentale (...). Un nouveau concept de pouvoir constituant, qui est en même temps la vérification du haut niveau atteint par la modernité, réside dans la radicalité de l'appréhension de l'unité créatrice du social, de l'économique et du politique. »

² *Ibid.*, p. 392 : « La crise du léninisme consiste dans le fait qu'il ne réussit pas à faire de son projet un projet ouvert, ou mieux n'assume pas la crise du projet comme sa fondation ininterrompue (...). Le problème naît du fait que le léninisme, d'abord théorie des ruptures, se transforme en pratique de la restauration dialectique. »

³ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 683-684 : la Terreur-intégration ne naît pas d'une tension créatrice (d'une crise que la raison ne saurait réinscrire dans quelque horizon téléologique que ce soit) mais d'une contradiction logique inéluctable : « A son origine, en effet, et dans sa manifestation, elle est la liberté liquidant par la violence la fuite indéfinie de l'Autre, c'est-à-dire l'impuissance. La Terreur, à la Convention, naît de la contradiction objective entre la nécessité d'une *praxis* commune, libre et indivisible, et les divisions, objectives mais insaisissables et d'ailleurs informulées, d'une Assemblée gouvernante qui demeure bouleversée et *altérée* par les violences subies. »

Pourtant, si la production biopolitique a conduit la force productive à un seuil-limite de déterritorialisation qui a eu pour conséquence de brouiller la distinction sartrienne entre collectif et groupe en fusion, elle aboutit aussi, réciproquement, à reformuler dans toute son acuité le problème du rapport entre composition objective et composition politique. En substituant à l'inertie du groupe au travail l'immanence absolue, ontologiquement productive, des réseaux biopolitiques, Negri dépasse certes l'identification sartrienne du groupe au travail et du collectif pratico-inerte ; mais les coopérations biopolitiques ne sauraient être assimilées, pour autant, au mode d'être proprement politique du groupe en fusion où la liberté, en liquidant les structures pratico-inertes, crée une praxis véritablement commune¹. La force productive déterritorialisante du cognitariat laisse donc indéterminée la forme spécifique d'autodétermination qui pourrait lui être associée, à la différence de la conception sartrienne qui, en distinguant le groupe du collectif, isole clairement un concept de subjectivation alternatif à l'unité fuyante, transcendante et sérielle de l'Autre. En brouillant les distinctions sartriennes, en montrant qu'une subjectivation révolutionnaire, dans le cadre de la production biopolitique, ne saurait être séparée du plan d'immanence absolu où se déploie la puissance réticulaire des singularités, l'approche compositionniste a le mérite d'amorcer une redéfinition de la praxis commune qui ne soit plus assimilable à la téléologie aporétique dans laquelle Sartre réinscrit la dynamique créatrice de l'histoire. Mais l'effacement de la distinction entre collectif et groupe auquel elle aboutit n'en reconduit pas moins au problème soulevé précédemment, celui de l'articulation entre déterritorialisation productive et subjectivation révolutionnaire ou, pour le dire autrement, celui du rapport entre ontologie (la puissance créatrice du social-historique) et politique (la praxis comme « gouvernement absolu de la multitude »)². Sartre oppose le « collectif » et le « groupe » comme deux modalités irréductibles de totalisation des praxis: il n'en va plus de même avec le concept de « cognitariat » qui s'inscrit au-delà du « collectif » (car constitué de singularités

¹ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 516-517.

² Cette difficulté est illustrée par l'incapacité de Negri à associer le concept de représentation à autre chose qu'aux concepts de peuple et de souveraineté c'est-à-dire à la mystification métaphysique consistant à établir la supériorité de l'Un transcendant sur le multiple: voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, op. cit., p. 174 ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, op. cit. p. 279 : « La représentation remplit deux fonctions contradictoires : elle relie la multitude au gouvernement et, au même moment, elle la sépare de lui. La représentation est une *synthèse disjonctive* dans la mesure où elle associe et dissocie, connecte et sépare dans un même mouvement (...). La représentation sert ainsi de vaccin contre les dangers de la démocratie absolue. ». Le caractère systématique de cette critique (et l'identification plénière du concept de représentations aux pensées de la souveraineté) illustre le blocage fondamental produit par la pensée de Negri (sur lequel nous reviendrons plus largement dans la troisième partie) à savoir l'articulation aporétique entre, d'une part, l'ontologie deleuzo-guattarienne basée sur la puissance révolutionnaire, machinique, inconsciente et différentielle des singularités (s'affirmant donc en dehors de toute représentation, de toute dimension molaire) et, d'autre part, la possibilité d'une unification politique qui, tout en étant coextensive à la production déterritorialisante du commun, renvoie également à d'autres présupposés, antinomiques et incompatibles avec le vitalisme deleuzo-guattarien.

intérieurement reliées dans un procès de création immatérielle) sans relever encore d'une praxis commune explicite. Alors que Sartre « résout » le décalage interne à la praxis à l'aide de la dialectique, l'approche compositionniste tend à présenter la production des singularités comme l'expression d'une praxis émancipatrice. D'où le problème. D'un côté, en effet, la réhabilitation sartrienne de la dialectique conduit à penser la tension constitutive de la praxis non comme l'expression d'une désutopie absolue créant le champ de ses propres possibilités, mais sous la forme d'une contradiction en cours qui, sans cesse redéployée, atteste l'impossibilité d'identifier autodétermination et autoreprésentation¹: la praxis révolutionnaire du groupe en fusion est incapable de s'élever à la conscience de sa propre liberté, ce qui est le cas du groupe institutionnalisé condamné cependant à ne conserver que le fantôme d'une praxis commune réellement décomposée². D'un autre côté, éclairés par sa relecture de Spinoza, les travaux de Negri sur la méthode compositionniste soulignent au contraire que la praxis s'affirme d'une créativité *absolue*: la liberté « apocalyptique » du groupe révolutionnaire est l'affirmation d'une puissance ontologiquement versatile débordant de part en part les schémas linéaires de dialectique. Mais ils tendent à confondre les deux significations possibles du concept de praxis, faute de distinguer rigoureusement l'ontologie (la puissance unifiante d'auto-constitution de la multitude) et la politique (la praxis commune devenue auto-détermination lucide): l'immanentisme absolu que Negri oppose notamment à la dialectique le conduit ainsi à assimiler le pouvoir démocratique de la multitude à la puissance déterritorialisante de la production biopolitique³. Ainsi, en réduisant le concept de totalité au rang de schème régulateur, Sartre a perçu de manière décisive que la tension entre immanence et transcendance est le mouvement intime, la respiration propre à la praxis; mais, en la résorbant dans la dialectique (alors même que l'existentialisme semblait pouvoir affranchir la conception matérialiste de l'histoire de l'ontologie héritée), il n'a pu que réinscrire sa réinterprétation de la pensée de Marx dans le droit fil des conceptions bourgeoises de l'Etat. Negri, en revanche, affranchit l'ontologie du social non seulement du

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 422 : « La désutopie est la seule possibilité d'expression de la puissance, et en elle sont incluses toutes les apories critiques du rapport de la puissance et de la multitude. »

² Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 700 : « Obéissant à l'Autre en tant qu'Autre, au nom de la *praxis* commune, chacun se fait Autre en tant qu'il est le Même. C'est la structure fondamentale de l'obéissance. »

³ Nombreux sont les passages où la puissance du commun est assimilée au pouvoir constituant, où l'exaltation des singularités dans la production des nouvelles formes de vie est ipso facto synonyme d'antagonisme et de contradiction: voir par exemple A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 436 : « Les conceptions métaphysiques traditionnelles du politique, qui le définissent comme commandement exercé sur la communauté, ou celles, irrationalistes, qui le définissent comme règne de la violence plus ou moins légitime, tout cela s'écroule devant ce que le *politique* est véritablement : *puissance ontologique d'une multitude de singularités agissant en coopération.* »

spectre de la *totalité* mais aussi, plus fondamentalement, du schème de la *déterminité* (tel est le sens des analyses décisives sur la « double fondation » de l'*Ethique*) ; mais, faute d'articuler, en les distinguant clairement, la puissance illimitée de constitution de la multitude et le pouvoir d'autodétermination attribuable à celle-ci, il laisse en suspens le sens de la distinction, pourtant déterminante, entre ontologie et politique au point, parfois, de dissoudre la seconde dans la première, comme si la déterritorialisation des forces productives à l'œuvre dans la production biopolitique pouvait à elle seule définir le pouvoir démocratiquement constituant de la multitude (au même titre que l'abondance engendrée par les forces productives industrielles devait, pour la vulgate marxiste, garantir à elle seule le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté)¹. D'où l'idée que l'on ne peut dépasser l'alternative entre collectif et groupe en opposant radicalement puissance et pouvoir (comme le fait Negri) mais en pensant ensemble l'immanence et la transcendance (comme le fait Sartre) pour en faire l'expression d'une tension ontologiquement ouverte (ce que fait Negri, à la différence de Sartre)². C'est ici que la définition castoriadienne de la praxis prend tout son relief car, tout en déconstruisant les présupposés de la pensée héritée (et en récusant ainsi que la praxis puisse être l'expression d'une contradiction dialectique qui donnerait au principe de souveraineté sa raison d'être), elle ne confond jamais l'ontologie du social avec ses implications politiques. Ainsi, de l'identité intérieurement différenciée (déhiscence) du pouvoir instituant (ontologiquement créateur) et du pouvoir institué (inéliminable) qui définit la société dans l'élément non réductible de l'imaginaire (concept autour duquel se joue la déconstruction de l'ontologie unitaire) se déduisent deux conséquences déterminantes. D'une

¹ Voir J. Rancière, « peuple ou multitude ? », entretien avec E. Alliez, dans *Multitudes*, 2002, www.multitudes.net: « (...) le concept de "multitudes" s'inscrit dans le grand travail d'élargissement de la notion de "force productive" qui a marqué la théorie et les mouvements marxistes de la seconde moitié du XX^e siècle. Le marxisme classique avait tendu à faire des forces productives la puissance du vrai capable de dissiper les ombres politiques. Le léninisme a été l'aveu de faillite de cette vision, la nécessité déclarée et pratiquée de l'archi-politique pour opérer le travail que les forces productives auraient dû opérer. La faillite de cette archi-politique a elle-même engendré ce troisième âge du marxisme qui a voulu non plus opposer la vérité économique à l'apparence politique, ou la décision révolutionnaire au fatalisme économique, mais intégrer dans le concept de force productive l'ensemble des procédures qui, d'une manière ou d'une autre, font du commun (...) La théorie révisionniste de la "science productive directe" et la révolution culturelle, la révolution étudiante et l'opéraïsme ont été des formes diverses de ce projet que le concept de multitude entend aujourd'hui radicaliser : verser toute forme d'activité transformatrice d'un état des choses au compte des forces productives, c'est-à-dire au compte de la logique d'un contenu qui ne peut pas ne pas faire exploser le contenant. En ce sens, l'énoncé méta-politique "tout est politique" est exactement identique à l'énoncé "tout est économique", identique finalement à l'énoncé archi-politique "toute pensée émet un coup de dés" que l'on peut traduire en "tout coup de dés est une force productive". »

² *Ibid.*, p. 32 : « Que la puissance, en s'institutionnalisant, ne puisse que se nier elle-même, nous semble être une première énonciation incontournable. Par cette déclaration nous n'entendons pas seulement nous opposer à l'institutionnalisme, et en particulier aux formes les plus raffinées sous lesquelles il s'est présenté ces dernières années. Rompant avec les ambiguïtés que Hannah Arendt avait héritées de Heidegger, l'institutionnalisme de nos apologistes contemporains de "l'invention du social" ou du "modèle de la polis" ne nous rapproche pas mais nous éloigne de la radicalité du concept. »

part, en effet, aucune de ces deux dimensions ne résorbe ni ne s'oppose complètement à l'autre: même révolutionnaire, la praxis n'est jamais purement « constituante » de même qu'elle ne peut se confondre, y compris sous ses formes les plus aliénées, avec l'institué et encore moins se résoudre dans le mouvement autonomisé d'une pensée qui parviendrait à résoudre l'être du social-historique dans le schème *institué* de la détermination. Plus encore, c'est à ce « niveau » qu'une forme d'autodétermination collective peut être pensée, du fait même que celle-ci ne peut être rabattue sur un plan d'immanence absolu et que le sujet de cette « dialectique », sans abolir la dimension de la pluralité et sans reconduire à un principe unitaire, ne se pose pas moins en excès sur toute définition du social fondée sur les individus qui la composent.

III-2 La dialectique dans l'histoire (« catharsis ») : la philosophie gramscienne de la praxis ou le « refoulé » de la méthode compositionniste ?

III-2-1 L'influence souterraine des *Quaderni del Carcere*

Si la confrontation avec la relecture sartrienne de Marx éclaire le problème fondamental soulevé par l'approche compositionniste, la référence à Gramsci s'impose (de nouveau) à ce stade de notre examen en ce que les *Cahiers de Prison* ont constitué non seulement (avec la *Logica* de della Volpe) l'autre source d'inspiration principale (et largement inavouée¹) de l'opéraïsme, mais aussi parce qu'ils identifient « l'historicisme absolu »² qui distingue la conception matérialiste en définissant la praxis comme une synthèse *dialectique*, irréductiblement *pratique*³ et non moins déterminée, entre objectivité (nécessité) et

¹ Outre la critique exposée dans l'article de jeunesse de Tronti sur les philosophies de la praxis (qui réinscrit les *Cahiers de prison* dans la continuité des pensées de Labriola, Croce et Gentile), la pensée de Gramsci et, plus particulièrement, la synthèse qu'elle tente d'accomplir entre le système des distincts de Croce et l'actualisme gentilien (dans son acception la plus révolutionnaire) est également critiquée pour avoir inspiré la ligne politique qui, autour de Togliatti, a vu le jour lors du « tournant de Salerne » en imposant au PCI un tournant réformiste renonçant à toute transformation profonde, par la lutte des classes, des rapports d'exploitation (en prenant explicitement forme après le XXème congrès du PCUS et les événements de Budapest de 1956, le refus de cette ligne politique par une minorité de jeunes intellectuels a constitué la première étape décisive dans la formation de la pensée opéraïste) : voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op. cit.*, p. 71 : « Le clan politique togliattien avançait à pas feutrés dans les contradictions du système soviétique, vulgarisant à l'occasion l'anti-Croce gramscien : un peu plus de dialectique des distincts, un peu moins de dialectique des contraires. Nous, nous étions jeunes et libres : nous voulions, tout aussi ingénument, le clair à la place de l'obscur, et on nous offrait un clair-obscur pourtant clairvoyant. Ce fut le premier – douloureux, mais décidé - "non" à la direction du parti. »

² Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison*, *cahier 11*, *op. cit.*, § 62 (« Historicité de la philosophie de la praxis »), pp. 282-285.

³ Comme le note J.P. Potier (*Lectures italiennes de Marx*, *op. cit.*, p. 212), avec l'interprétation gramscienne de Marx qui « forme d'une manière indissoluble une théorie et une pratique », « nous nous trouvons en présence, pour la première fois dans le débat italien, d'un marxisme que l'on peut qualifier de "militant". »

subjectivité (liberté) à partir de laquelle il devient possible, d'une part, de réarticuler plus rigoureusement que ne l'a fait Labriola les deux postulats fondamentaux de la pensée de Marx (l'intelligibilité de l'histoire comme procès dialectique et l'historicisation radicale de la pensée) sans revenir, comme le fait Sartre, à une philosophie purement contemplative et rationaliste, mais aussi, d'autre part (et en anticipant sur les problèmes soulevés par l'approche compositionniste) de déterminer rigoureusement le passage des compositions objectives aux compositions politiques de classe. La refondation gramscienne de la dialectique, qui est au cœur de la critique trontienne des philosophies de la praxis ne serait-elle pas dès lors, l'impensé de la « révolution copernicienne » et de l'approche compositionniste : ne permettrait-elle pas de résoudre la confrontation aporétique entre les thèses de Sartre et de Negri?

La référence à Gramsci, pourtant, est paradoxale si l'on se rappelle que, dans l'article de Tronti, ce dernier apparaît comme le continuateur des interprétations idéalistes de Marx, le retour aux thèses fondatrices de Labriola, rendu nécessaire pour dépasser les critiques crocéenne et gentilienne, visant à réarticuler bien plus étroitement la praxis à la dialectique pour en faire l'expression de la synthèse cathartique d'où s'élève (tantôt pour la reproduire, tantôt pour l'altérer radicalement) l'infrastructure dans la superstructure et la conscience des hommes¹. En réaffirmant l'horizon indépassable de l'Etat (sous sa forme fasciste-autoritaire ou sociale-libérale), Gentile et Croce ont occulté, d'après Gramsci, la portée révolutionnaire des *Essais* non parce que Labriola aurait commis l'erreur de conserver la dialectique mais au contraire parce qu'il n'aurait pas suffisamment saisi le rapport qui la relie intrinsèquement à la praxis: contrairement à l'interprétation de Tronti, Gramsci estime qu'il y a une véritable coupure (et non un rapport de continuation) entre, d'une part, les *Essais* de Labriola et, d'autre part, l'idéalisme pré-hégélien de Croce et Gentile (néo-kantien pour le premier, fichtéen pour le second)². Or, comme nous l'avons précédemment souligné, lors du premier

¹ Gramsci n'a opéré ce retour à Labriola qu'en dépassant « dialectiquement » les critiques de Croce et de Gentile (en jouant l'une contre l'autre) de sorte que la réhabilitation de la philosophie de la praxis comme historicisme absolu ne pouvait que conserver l'essentiel de leur contribution respective (*aufhebung*) : voir M. Tronti, « Tra materialismo dialettico e filosofia delle prassi », *art. cit.* p. 158 : « Gramsci se rend compte que le problème du marxisme, en Italie, est étroitement lié à celui de l'idéalisme. Il se rend compte que, de l'un à l'autre, il y a des liens profonds et que des problèmes importants ont été mélangés et confondus. Il se trouve ainsi dans la situation de devoir redécouvrir le marxisme à travers le prisme de la pensée idéaliste. »

² Ainsi, comme le montre Tosel, l'actualisme (qui a influencé de manière déterminante le jeune Gramsci) « recule de Marx et Hegel à Fichte » (*Marx en italiques, op. cit.*, p. 116), de sorte que « Gramsci se propose (...) de refaire le chemin Hegel-Marx, c'est-à-dire d'élargir la conception de la subjectivité intégrant les contradictions par une étude du caractère *déterminé* de ces dernières. » ; de la même manière, la pensée de Croce est critiquée pour ses présupposés métaphysiques qui la réduisent à n'être qu'« une science des catégories et de la synthèse apriori, incapable d'aller jusqu'au bout de l'identité entre histoire, philosophie et politique (*ibid.*,

développement consacré à Sartre, la thèse du jeune Tronti selon laquelle les thèses de Labriola auraient conditionné de manière décisive les lectures de Croce et de Gentile n'est pas sans soulever certaines objections. En effet, comme l'a souligné Tosel, ces tentatives de déconstructions n'ont pas tant découlé d'une réhabilitation de la dialectique (« satellisation ») que d'une articulation toujours plus lâche et indirecte entre celle-ci et la praxis : c'est pour cette raison que Croce a réduit le matérialisme historique au rang de « canon empirique d'interprétation », la « méthode génétique » ne pouvant être associée, en quelque manière que ce soit, à la dialectique (qui suppose l'identité absolue entre l'histoire et la pensée) et que Gentile a réinterprété la troisième thèse sur Feuerbach en faisant des « circonstances objectives » de la praxis l'expression d'un rapport interne entre le Sujet-total qu'est la société et sa propre objectivation en cours en tant que celle-ci n'est que le moment contingent d'un libre-dépassement indéterminé et sans fin (ce qui explique la dimension plus fichtéenne qu'hégélienne de la doctrine actualiste). D'où la conclusion de Gramsci, directement opposée à la thèse de Tronti, selon laquelle le matérialisme historique ne peut achever l'historicisation de la pensée et la transformer en autocritique du réel qu'à la condition de réhabiliter l'unité intrinsèque entre la praxis et la dialectique¹. Mais si l'objet du retour gramscien à Labriola est de s'attaquer à la réhabilitation de la forme-Etat, il n'en intègre pas moins, cependant, les aspects les plus originaux du « système des distincts » de Croce et de la doctrine actualiste de Gentile, afin de faire jouer chacune de ces deux pensées contre l'autre, chacune d'entre elles ayant assimilé à sa manière la critique fondamentale des conceptions monistes de l'histoire impliquée par la thèse centrale des *Essais* selon laquelle il n'est possible de restituer l'intelligibilité de l'histoire réelle qu'une fois réfléchie comme étant affectée d'une puissance de transformation que la pensée ne peut réduire². C'est ainsi que peut être retracée la genèse du concept de « catharsis », qui, en redéfinissant substantiellement le schéma de la préface à la *Contribution* de 1859, fait aboutir ce double mouvement : « l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes »³ désigne en effet le passage *irréductiblement* historique du « moment » économique, ancré dans la particularité des

p. 129) que la dialectique vivante et rigoureusement déterminée des contraires, dans le cadre du « bloc historique » permet de mettre en lumière.

¹ Voir sur ce point, A. Gramsci, *Cahiers de prison, cahier 10*, p.95 : « Il faut se demander si le mouvement qui va de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, une réforme réactionnaire. N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait ? N'en ont-ils pas détaché la partie la plus réaliste, la plus historiciste ? Et n'est-ce pas au contraire précisément de cet aspect que seule la philosophie de la praxis, dans certaines limites, est une réforme et un dépassement ? (...) Entre Croce-Gentile et Hegel, il s'est formé un lien du type Vico-Spaventa-Gioberti. Mais cela n'a-t-il pas signifié un pas en arrière par rapport à Hegel ? »

² Voir A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, op. cit., p. 13, p. 105, p. 130.

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison 10*, op. cit., p. 50 ; voir aussi *ibid.*, p. 53-54.

besoins et des revendications corporatives, en moment « éthico-politique » consacrant l'« hégémonie », la direction intellectuelle, idéologique et politique de la classe dominante c'est-à-dire de la classe capable, en métamorphosant ses intérêts propres en représentations communes, de donner forme au consensus d'où provient, à partir de la soumission volontaire des classes subalternes, la reproduction des structures d'exploitation et des superstructures juridico-politiques¹. Alors que la superstructure idéologique est le plus souvent présentée comme dérivée du rapport de production², le concept de « société civile », dans la théorie gramscienne du « bloc historique », fait ressortir au contraire, en lieu et place du rapport de détermination mécanique que donne à penser la « topique » exposée dans la *Préface* de 1859, le procès dialectique de transvaluation idéologique des intérêts de la classe dominante en volonté éthico-politique ou, pour reprendre les termes de Tosel, la métamorphose concrète des forces formées en forces informantes³ sur laquelle reposent aussi bien la légitimité du pouvoir d'Etat que la reproduction matérielle des rapports de production. Le concept de « bloc historique » défétichise donc radicalement une infrastructure économique d'où ne saurait être déduite quelque rapport de domination que ce soit (c'est le consensus créé par la direction hégémonique de la classe dominante qui rend possible l'exploitation économique)⁴. Mais il relativise aussi, d'autre part, le pouvoir de la superstructure étatique (la « société politique » dans la terminologie de Gramsci⁵), réduite à n'exercer qu'une fonction coercitive et à assurer, jusqu'à un certain point, l'adaptation de la « société civile » à la structure économique : si importante soit-elle, cette fonction n'en demeure pas moins, en effet, conditionnée, là aussi, à la capacité pour la classe dominante d'assurer plus fondamentalement la dominance hégémonique de sa conception du monde de sorte que si l'Etat définit, *lato sensu*, comme « l'hégémonie cuirassée de coercition » assure selon Gramsci, l'unité entre la société civile et

¹ Voir A. Tosel, *L'Esprit de scission- Etudes sur Marx, Gramsci, Lukács*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, 1991, p. 189-190 : « Le moment le plus haut du développement historique d'une classe (qui s'enracine dans les rapports économiques) est par conséquent éthico-politique. Le pouvoir d'Etat ne peut être conquis qu'après l'établissement d'une certaine hégémonie dans la société, qu'après qu'ait été dépassé le niveau des rapports de force économique-corporatifs (...) dans la construction du niveau des rapports de force éthico-politique, défini lui-même par la capacité de la classe à établir son hégémonie dans la société comme un tout. »

² Ce qui aboutit notamment à l'idée que, même en tant qu'instance dominante (comme dans le mode de production féodal où les moyens de production ne sont pas encore séparés du travailleur), elle ne peut qu'être subordonnée à la base économique (ainsi érigée en instance systématiquement déterminante).

³ Voir A. Tosel, *L'esprit de scission, op. cit.*, p. 213.

⁴ La politique, réciproquement, cesse d'être réductible aux seuls intérêts immédiats économique-corporatifs d'une classe : rien ne garantit à une classe, bourgeoise ou prolétarienne, qu'elle réussisse à développer l'hégémonie à son plus haut niveau éthico-politique.

⁵ La « société politique » ou Etat au sens strict exerce la fonction de domination et renvoie à l'appareil d'Etat proprement dit ainsi qu'au droit (« gouvernement juridique ») tandis que l'Etat au sens large, pour Gramsci, enveloppe également la fonction de direction par laquelle se réalise au moyen des « idéologies » (ou conceptions du monde) et des « structures idéologiques » l'hégémonie de la classe dominante sans laquelle les structures matérielles-économiques d'exploitation ne pourraient se reproduire dans le temps.

la société politique¹, c'est la société civile, où s'opère la catharsis, qui s'impose comme la force unificatrice du social², comme la condition de possibilité de la reproduction des rapports d'exploitation et du pouvoir d'Etat (détenteur du monopole de la violence légitime). En déterminant l'unité interne entre « méthode génétique » et « méthode dialectique » qui faisait encore défaut chez Labriola, la conception gramscienne conduit ainsi à repenser la praxis sous la forme dialectique d'un processus de totalisation qui se distingue aussi bien des conceptions idéalistes et monistes de la praxis (celle du Lukács d'*Histoire et conscience de classe* ou de Sartre) que des critiques de Marx développées par Croce et Gentile qui, en effet, ne contestent les philosophies monistes de l'histoire que pour identifier le concept d'hégémonie et celui d'Etat³. C'est pourquoi la thèse de Tronti soutenant que la pensée de Gramsci n'a été que le dernier maillon d'une chaîne reliant Labriola, Croce et Gentile, pose problème et qu'il convient de préciser la portée des concepts structurants des *Cahiers de prison* notamment pour établir si, à partir des connexions souterraines reliant les idées directrices de Gramsci à la méthode compositionniste, l'une des deux approches peut révéler les limites de l'autre. La critique sans concession de la dialectique sur laquelle reposent les thèses opéraïstes (et que la relecture marxiste de Spinoza, par Negri, n'a fait que prolonger) ne serait-elle pas la cause de l'articulation problématique entre composition objective et composition politique, entre l'ontologie de la puissance et la conception radicalement démocratique du pouvoir constituant que Negri entend promouvoir⁴ ? Les thèses gramsciennes présentent-elles une alternative à

¹ Voir A. Gramsci, *Cahiers de Prison 13*, *op. cit.*, p. 434 : « "L'exercice normal" de l'hégémonie sur le terrain devenu classique du régime parlementaire, est caractérisé par la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement (...) »

² Voir A. Tosel, *L'esprit de scission*, *op. cit.*, p. 219 : « La catharsis vise, et c'est peut-être ce qu'il y a encore de mal apprécié dans la pensée de Gramsci, la centralité de la société civile dans le métabolisme social : l'économique est tout ce qui se présente aux hommes diversement associés comme réalité dotée de sa propre consistance vérifiable, certifiable, mais qui se découvre simultanément comme "circonstance", condition. La condition n'est jamais susceptible d'une "théoria", d'une vue pure, isolée du rapport pratique à une volonté collective : elle est facticité qui fait face à un conflit de volontés, tout en étant ce en quoi, le milieu même, dans lequel ses volontés se posent (...). La condition ne saurait être en tout cas réalité transcendante qui se révèle de l'extérieur, fondement de ce qui pourrait dériver des tâches séparées de l'interprétation de ces tâches mêmes par leurs acteurs, sans catharsis de ces acteurs. »

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 10*, *op.cit.*, p.50 : « La philosophie de la *praxis* "absorbe" la conception subjective de la réalité (l'idéalisme) dans la théorie des superstructures ; elle l'absorbe et elle l'explique historiquement, c'est-à-dire la dépasse et la réduit à l'un de ses "moments". La théorie des superstructures est la traduction de la conception subjective de la réalité en terme d'historicisme réaliste. »

⁴ La dialectique à l'œuvre dans le passage du moment économique au moment éthico-politique est en effet le savoir de la volonté elle-même en tant qu'elle se pose comme antithèse : comme le note Tosel (*L'esprit de scission*, *op. cit.*, p. 214), « ce lien intrinsèque entre le moment éthico-politique, antithèse dialectique et connaissance, excède tout idéalisme qui s'en tient à l'exaltation de la vitalité amorphe, indéterminée, opportuniste de la praxis », de sorte que, « sans cette forte demande "dialectique" le moment éthico-politique devient volontarisme vide : détachée de la (re)connaissance des circonstances dans lesquelles elle doit se former et agir, la volonté devient volonté abstraite, pure. ». Si ce reproche s'adresse aux « jacobins purs », incapables de

l'approche compositionniste à moins, au contraire, que cette dernière ne mette en lumière l'aspect fondamental de la crise contemporaine du capitalisme caractérisée, précisément, par l'incapacité toujours plus grande du capital à *diriger* au sens gramscien du terme le processus d'accumulation (domination sans hégémonie) en raison notamment du contraste sans précédent entre l'autonomisation de la force-travail et le caractère toujours plus parasitaire des structures de commandement du capital? C'est ce contraste, en effet, que les thèses de Negri n'ont eu de cesse de souligner depuis le déclin de la « société-usine » et de l'Etat-plan et qui, en faisant ressortir la puissance déterritorialisante du cognitariat, montrent que les catégories gramsciennes ne peuvent plus servir¹: la dualité *absolue* entre puissance et pouvoir ne souligne-t-elle pas la nécessité de déterminer les tendances émancipatrices contemporaines non sous la forme d'une *aufhebung* cathartique mais, à la lumière de l'autonomie radicale affirmée, « *en soi* », par la force productive du commun, celle-ci s'inscrivant à son tour dans une histoire d'où ressort toujours plus nettement l'irréductibilité de la force-travail aux formes objectives de la domination capitaliste (au point parfois de faire de ces dernières la « praxis renversée » de la force-travail) ? La catharsis gramscienne ne serait-elle pas liée, tout au plus, à une phase déterminée de l'histoire du capital, lorsque l'hégémonie de la bourgeoisie pouvait encore faire sens, où, en organisant la force de travail dans l'usine (rationalisation) et en planifiant le procès d'accumulation en chacun de ses moments, celle-ci parvenait encore à faire apparaître l'essor des forces productives comme porteur d'une « mission civilisatrice » que le cycle insurrectionnel de l'ouvrier-masse a reconduit à sa signification intrinsèque (celle d'une visée de réification et de domination totales de la force de travail) ? Il convient donc de préciser la portée de la pensée de Gramsci et, en mettant en lumière l'influence que celle-ci a réellement exercée sur l'opéraïsme, de voir si la lecture des *Cahiers de prison* permet de résoudre l'alternative aporétique soulevée précédemment: la place importante et inavouée qu'ont occupée les *Cahiers de prison* dans la genèse de la pensée opéraïste ne conduit-elle pas à faire du concept de catharsis l'impensé des thèses trontiennes sur la valeur et à proposer une alternative à la double impasse figurée par le rationalisme sartrien et par l'approche

concevoir les limites de leur action, il pourrait également retrouver une nouvelle actualité à la lumière des limites relatives à l'approche compositionniste.

¹ Cette idée se retrouve notamment dans la thèse, souvent mise en avant par Negri (notamment lors de la controverse soulevée, au moment du cycle de l'ouvrier-masse, par le problème de l'organisation révolutionnaire) selon laquelle le PCI (dont Gramsci fut l'un des fondateurs) ainsi que la stratégie révolutionnaire qui lui a été sous-jacente ne sauraient dégager les contours d'une ontologie du social, ni même accéder à l'historicité des luttes de classes et des mutations successives de la praxis dans la mesure où ils ne renvoient qu'à une phase historiquement déterminée de l'histoire de la classe ouvrière, celle de l'ouvrier-professionnel (et du léninisme) au-delà de laquelle leur validité ne fait plus sens : voir notamment A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, op. cit., p. 23-24.

compositionniste où la distinction entre politique et ontologie tend à s'effacer, laissant ainsi sans réponse le problème du passage de la puissance ontologiquement constituante au pouvoir démocratiquement constituant ?

Si Gramsci, bien plus que Gentile ou Croce, a renoué avec la dialectique, la conception radicalement matérialiste de la praxis à laquelle il a donné jour ne renverse pas seulement les interprétations objectivistes de Marx (qui oublie notamment que « les hommes ne prennent conscience des conflits qui se produisent dans le monde économique que sur le sol des idéologies »¹) : la redéfinition du concept de société civile proposée dans les *Quaderni* permet aussi de briser le noyau de la philosophie hégélienne de l'Etat que les conceptions de Croce et de Gentile, en reprenant les aspects les plus novateurs des *Essais* de Labriola, se sont réappropriées et que la philosophie sartrienne de la praxis n'a fait que réactualiser (en se contentant de la désacraliser). La théorie du bloc historique dépasse en effet le concept hégélien de société civile que les *Principes de la philosophie du droit* présentent, à partir du « système des besoins » qui en constitue la structure fondamentale², comme une synthèse immédiate et contradictoire que l'Etat surmonterait en l'élevant à la conscience de soi et en accomplissant ainsi le « règne éthique de la liberté »³. Il est certes exact que l'une des forces de la construction hégélienne tient à la réhabilitation des corporations qui, accomplissant une première généralisation des intérêts particuliers par-delà les interactions atomistiques du marché (mais en deçà de la volonté proprement universelle de l'Etat)⁴, et en reposant sur le principe moderne de la liberté personnelle, font apparaître la médiation de la société civile par

¹ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 13, op. cit.*, p. 389 : « Il faut rappeler en même temps l'affirmation d'Engels (...) selon laquelle l'économie n'est qu'"en dernière analyse" le ressort de l'histoire, affirmation qu'il faut relier directement au passage à la *Critique de l'économie politique*, qui dit que les hommes prennent conscience des conflits qui se produisent dans le monde économique sur le terrain des idéologies. »

² La société civile, chez Hegel, se décompose en trois moments (Voir *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 188, p. 284) mais c'est bien la prise en compte du « système des besoins » (plus qu'à travers les développements consacrés à « l'administration du droit », à la « police » ou même aux « corporations ») et notamment de la médiation réciproque du singulier et de l'universel à travers les mécanismes impersonnels du marché que se distingue sa conception de la société civile : voir sur ce point l'introduction de J.F Kervégan, *op. cit.*, p. 59-60.

³ Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 261, p. 345 : « Face aux sphères du droit privé et du bien-être privé, de la famille et de la société civile, l'Etat est d'une part une nécessité *extérieure* et la puissance qui leur est supérieure, à la nature de laquelle leurs lois, tout comme leurs intérêts sont subordonnés, et dont ils sont dépendants ; mais, d'autre part, il est leur fin *immanente* et possède sa vigueur dans l'unité de sa fin ultime universelle et de l'intérêt particulier des individus, dans le fait qu'ils ont des *obligations* envers lui pour autant qu'ils ont en même temps des droits. »

⁴ Les corporations constituent, avec la famille, la « seconde racine éthique de l'Etat » (*Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 255, p. 331), celle qui est fondée dans la société civile : elles réunissent en effet de manière intérieure « ces moments qui, dans la société civile, sont tout d'abord scindés entre la particularité *réfléchie au-dedans de soi* du besoin et de la jouissance et l'universalité juridique *abstraite*, de sorte que, dans cette réunion, le bien-être particulier est (présent) en tant que droit et effectué. »

l'Etat comme un mouvement immanent d'autodépassement¹ : mais, confondu avec le mouvement logique-abstrait d'auto-engendrement des catégories (hypostase²), celui-ci n'en demeure pas moins l'expression d'un renversement où la société civile, en devenant le prédicat de l'Etat³, ne peut plus être pensée comme cette synthèse ontologiquement ouverte où se produit le véritable contenu éthique (inversion qui conduit à la conséquence absurde et pourtant absolument cohérente du point de vue du système selon laquelle la rationalité absolue enveloppée par chacun de ses moments referme définitivement l'histoire en faisant de la constitution de l'Etat prussien de 1830 l'identité achevée de l'effectif et du rationnel⁴). Si Hegel a accédé à l'unité intérieurement différenciée entre société civile et Etat, elle ne figure encore que l'inclusion de celle-là en celui-ci, là où, chez Gramsci, la « catharsis » inscrit *dans* la « société civile » le processus *ouvert* de conversion des intérêts économique-corporatifs en conscience éthico-politique. Au lieu d'articuler société civile et Etat en un processus hypostasié, universellement abstrait, d'autodépassement dialectique, la catharsis gramscienne affirme ainsi la centralité de la société civile en laquelle s'accomplit la transvaluation dialectique de la nécessité en liberté : la « catharsis » ne referme plus la dialectique entre nécessité et liberté en une forme définitivement rationnelle mais substitue à la réconciliation verticale de l'objectif et du subjectif une synthèse horizontale et réellement historique, celle de la « société civile » en tant que véritable force productive, constituante et unificatrice (éthico-politique) du social⁵.

¹ *Ibid.*, § 256, p. 332 : « La fin de la corporation, en tant que fin bornée et finie, a sa vérité- tout comme la séparation présente - là dans la réglementation extérieure par la police et son identité relative - dans la *fin universelle* en soi et pour soi et dans l'effectivité absolue de celle-ci ; la sphère de la société civile passe par conséquent à l'Etat. »

² Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p. 51 : « Le contenu concret, la détermination réelle, apparaissent comme formels. La détermination tout abstraite de la forme apparaît comme le contenu concret. L'essence des déterminations concernant l'Etat n'est pas qu'elles sont des déterminations concernant l'Etat mais qu'elles puissent être considérées dans leur figure la plus abstraite comme des déterminations logico-métaphysiques. Ce n'est pas la Philosophie du Droit mais c'est la Logique qui est le vrai intérêt. »

³ Voir G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 257, p. 334 : « Or celui-ci (l'Etat) a un tout autre rapport avec l'individu ; attendu qu'il est esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité et d'éthicité que s'il en est membre. La *réunion* en tant que telle est elle-même le contenu et la fin véritables, et la destination des individus est de mener une vie universelle ; leur satisfaction particulière ultérieure, leur activité, leur mode de comportement ont pour point de départ et résultat cet élément-substantiel doté d'une validité universelle. »

⁴ En paraphrasant le § 260 des *Principes de la philosophie du droit*, l'Etat prussien est la plus haute expression du principe des Etats modernes dont la vigueur et la profondeur prodigieuses tient à ce « qu'il laisse le principe de la subjectivité se parachever jusqu'à (être) l'extrême *subsistant par soi* de la particularité personnelle, et le reconduit en même temps dans l'unité substantielle, et maintient ainsi celle-ci en cet extrême lui-même. »

⁵ Voir A. Tosel, *L'esprit de scission*, *op. cit.*, p. 216 : la catharsis ne peut être saisie qu'à la condition de dédoubler le moment éthico-politique, avec la distinction interne entre société civile (consensus, sphère des activités et organisations privées, activité éthico-politique culturelle) et société politique (coercition, Etat au sens strict, domination politique directe) : « seulement cette fois le moment de l'opposition nécessité-liberté se

La reconstruction gramscienne de la dialectique se différencie tout aussi nettement de celle de Sartre qui, en conservant la prétention de restituer en intégralité l'intelligibilité de l'histoire, rend antinomique le rapport entre méthode génétique et méthode dialectique¹, et justifie ainsi le fil conducteur de la critique trontienne des philosophies idéalistes de la praxis. C'est pourquoi le premier examen de la refonte sartrienne de la dialectique avait permis, en dépit de ses approximations, de confirmer en dernière analyse la thèse principale de la critique des philosophies de la praxis exposée dans l'article de 1959 : si Labriola n'a su résoudre le problème posé par les deux méthodes, les apories de la *Critique de la raison dialectique* mettent en lumière, plus nettement encore, l'antinomie à laquelle semble condamnée toute « satellisation » de la pensée de Marx autour de celle de Hegel. D'où l'importance cruciale des *Cahiers de prison* qui montrent que, si la praxis ne peut être pensée sans la dialectique (car, autrement, c'est à une compréhension métaphysique, actualiste de l'histoire ou bien à une philosophie aussi abstraite que celle des Genres suprêmes de Croce qu'est reconduite la pensée), celle-ci n'en demeure pas moins l'expression d'une synthèse irréductiblement historique, non seulement au sens sartrien (comme totalisation détotaillée) mais, plus encore, comme synthèse créatrice et déterminée (« métabolisme concret »). La synthèse cathartique est ce « passage incessant, toujours en acte, jamais actualisé complètement, jamais complètement absent, de la nécessité à la liberté, de la structure à la superstructure »² : elle désigne le centre même de la production de la société en tant que « procès de transformation non prédéterminé » excluant toute référence à un but ou à un terme ultime pré-imposé (qu'il s'agisse de la liberté prétendument inscrite dans le développement mécanique des forces productives ou bien encore, comme chez Sartre, de la résolution univoque et purement logique de la tension entre immanence et transcendance). La « catharsis » n'explicite donc pas seulement, plus concrètement que ne le fera l'ontologie sartrienne des ensembles pratiques, le processus dialectique de totalisation des praxis ; elle accède surtout à une historicité radicale jusqu'alors occultée, l'*aufhebung* des forces éthico-corporatives n'enveloppant plus la nécessité *sub specie aeternitatis* du pratico-inerte ou de l'extéro-conditionnement, sans être non plus (comme c'est le cas chez Gentile) un processus complètement indéterminé : si la « catharsis », pour Gramsci, est toujours en « acte », si elle n'est jamais prédéterminée en ce

réplique, redouble, mais de manière inverse, puisque la société civile correspond au moment de la liberté et la société politique (Etat pur, non élargi ni réglé) correspond au moment de la nécessité. »

¹ Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 144 : « On s'étonnera que je nomme le monisme marxiste un dualisme. En fait, il est moniste et dualiste à la fois. *Il est dualiste parce que moniste*. Marx a défini son monisme ontologique en affirmant l'irréductibilité de l'Être à la pensée et en réintégrant au contraire les pensées dans le réel comme un certain type d'activité humaine. »

² Voir A. Tosel, *L'esprit de scission*, *op. cit.*, p. 218.

qu'elle enveloppe une plasticité, une puissance de transformation capable d'altérer les structures existantes, elle ne saurait pour autant se confondre avec la puissance irrésistible que lui attribue Gentile en déliant la praxis de tout rapport dialectique avec les structures objectives au sein desquelles elle s'actualise (ces dernières ne figurant, pour ce dernier, que les manifestations sédimentées d'une praxis capable, en ressurgissant, de les transformer et de les altérer sans limites assignables)¹. A rebours du rationalisme sartrien mais aussi du volontarisme irrationaliste sur lequel débouche la doctrine actualiste, Gramsci pose ainsi les bases d'une véritable *ontologie pratique* qui réinscrit la praxis dans un horizon non plus contemplatif mais radicalement historique et pleinement intelligible.

Le concept de « catharsis » opère donc un renversement du rapport spéculatif-abstrait entre société civile et Etat (et plus largement entre la pensée et le réel) absolument distinct de celui qui ressort des relectures dellavolpienne et opéraïste de Marx. C'est pourquoi la perspective ouverte par Gramsci ne peut qu'interroger le présupposé fondamental de l'opéraïsme selon lequel la critique de la dialectique, en mettant en lumière l'irréductibilité du rapport antagonique de classe, fonde une conception véritablement matérialiste de la praxis², la totalisation révolutionnaire des luttes s'accomplissant au travers d'une toute autre « dialectique » que la catharsis, celle de la généralisation forcée du capital (société-usine) sous l'impulsion des luttes de la force-travail (renversement copernicien). Or, les problèmes posés par l'articulation entre composition objective et composition politique, notamment dans la réflexion post-opéraïste de Negri, ne découlent-ils pas d'un déséquilibre subjectiviste que la pensée de Gramsci, précisément, permet de corriger : ne sont-ils pas la conséquence directe d'une critique trop radicale de la dialectique qui condamne à rendre la praxis indéterminée, à en faire l'expression d'une puissance politiquement informe qui, intrinsèquement soustraite aux structures objectives, parasitaires, du capital, ne peut que conduire, paradoxalement, à une forme d'actualisme marxien³ ? En repensant la praxis comme élévation « cathartique » de l'infrastructure (composition objective) dans la superstructure (composition politique), la

¹ Voir A. Tosei, *Marx en italiques*, op. cit., p. 119 : « La pensée gramscienne se formule donc dans les *Cahiers* comme un historicisme absolu. Mais il est clair que l'identité entre histoire et philosophie n'a pas ici le même sens que chez Gentile. Gramsci en effet ne définit plus l'histoire comme une praxis fluidifiante et informe, mais bien comme une praxis articulée dont rendent compte la théorie du bloc historique et celle du passage du moment économique-corporatif au moment éthico-politique. Unité du bloc structure/superstructure, la praxis retrouve une détermination, et si elle est une philosophie de l'acte, cet acte ne se volatilise plus dans la synthèse spéculative du concept pur. »

² La *trennung* n'est le « concret de pensée » de la critique scientifique des économistes classiques qu'en tant qu'elle est aussi l'abstraction déterminée constitutive de la critique politique de la valeur.

³ Ce que laisse entendre l'idée constitutive de la méthode compositionniste selon laquelle les principales transformations historiques du capital n'ont été que la praxis renversée des luttes déclenchées par la classe ouvrière.

conception gramscienne ne propose-t-elle pas une approche de la subjectivation révolutionnaire qui échappe aussi bien aux philosophies idéalistes et/ou téléologiques de la praxis (trop abstraites et contemplatives lorsqu'elles ne sont pas hypostasiées) qu'à l'articulation non moins problématique entre la puissance ontologiquement constituante et le pouvoir démocratiquement constituant de la multitude : n'est-ce pas la redéfinition gramscienne du concept de société civile, à partir du concept de « catharsis », qui offre la solution de la critique de la dialectique hégélienne et du renversement sujet/prédicat sur laquelle s'est élevée la pensée de Marx ? Chez Gramsci, en effet, la créativité à l'œuvre dans le devenir-révolutionnaire n'est ni indéterminée ni confondue avec la socialisation autonome de la force-travail (extranéité, autonomie) : toute praxis révolutionnaire relève d'une synthèse intelligible, d'un « acte impur » qui n'altère les structures en vigueur qu'en prolongeant certaines tendances déterminées inscrites dans leur fonctionnement. Dès lors, en raison des nombreuses connexions qui relient effectivement, comme on le verra, les *Cahiers de Prison* à la relecture opératoire de Marx, ne serait-il pas possible de soutenir l'idée que les thèses de Gramsci, en concevant, pour la première fois, la « philosophie de la praxis » non plus comme une construction spéculative mais comme l'expression d'une nouvelle « catharsis »¹ (celle de l'hégémonie nouvelle revendiquée, en 1917, par le prolétariat, anticipant ainsi la seconde hypothèse de Tronti et l'idée d'une critique ouvriériste du capital développée par Marx après 1848), sont révélatrices des limites auxquelles la « révolution copernicienne » de la pensée de Marx (prolongée par les thèses de Negri sur le pouvoir constituant de la multitude) s'est trouvée confrontée ?

En effet, le rapport entre Gramsci et l'opéraïsme doit être plus rigoureusement précisé car, en dépit des nombreuses critiques adressées par Tronti ou Negri, les *Quaderni* peuvent à bon droit être considérés comme l'une des sources majeures d'inspiration du projet opératoire. Une fois soulignés les points de rapprochements importants qui relient les thèses constitutives de l'opéraïsme aux *Cahiers de Prison*, il apparaîtra plus clairement que la critique opératoire de la

¹ Cette identification de la « philosophie de la praxis » à la catharsis prolétarienne d'Octobre 1917 s'exprime à travers les références nombreuses à Lénine, présenté comme le « saint Paul » de la pensée marxiste : voir A. Gramsci, *Cahiers de prison. Cahier 7*, §33 (texte cité dans *Antonio Gramsci. Textes choisis, op.cit.*, p.208) : Lénine est celui qui a compris pour la première fois que la science léguée par Marx ne pouvait faire sens qu'une fois traduite dans le langage de l'action, réfléchi comme « science-action ». Voir aussi A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 10, op. cit.* p. 55 : « Le principe théorico-pratique de l'hégémonie, a aussi une portée gnoséologique, et c'est en ce domaine qu'il faut chercher l'apport théorique fondamental de Illic (Lénine) à la philosophie de la praxis (...). La réalisation d'un appareil, pour autant qu'elle crée un nouveau terrain idéologique, détermine une réforme des consciences et des méthodes de connaissance, elle un fait de connaissance, un événement philosophique. ».

dialectique ne pouvait, en définitive, que ressusciter une approche idéaliste de la praxis (illustrée au plus haut point par la seconde thèse de Tronti sur la valeur) que Negri a cherché à dépasser en réinscrivant la méthode compositionniste dans l'ontologie spinoziste de la *constitutio* et en substituant à l'approche opéraïste mais aussi à la catharsis gramscienne l'idée d'une dualité absolue entre puissance et pouvoir que le capitalisme immatériel rendrait actuelle. La redéfinition gramscienne de la « philosophie de la praxis » illustre à elle seule cette influence. En effet, les *Quaderni* redéfinissent substantiellement l'approche de Labriola pour qui le matérialisme historique, s'il subvertit la prétention des « philosophies de l'histoire » à concevoir la pensée hors de tout ancrage social-historique, apparaît encore comme le résultat d'une découverte spéculative, la praxis désignant d'abord, au sens le plus générique du terme, la pratique organisée donnant forme à ce milieu artificiel qu'est la société (et dans laquelle cette pratique déterminée qu'est la pensée théorique se trouve incluse)¹. Labriola confère donc encore à la philosophie de la praxis une portée théorétique que contestent les *Quaderni* qui soulignent que celle-ci a d'abord été le fruit, lors de la Révolution d'Octobre, de l'autoconstitution de la classe ouvrière en puissance hégémonique². Alors que la découverte de l'historicité des catégories de pensée renvoie encore, chez Labriola, à un acte autoréflexif, elle ramène, pour Gramsci à la possibilité devenue réelle de révolutionner les structures d'exploitation et de faire advenir un « bloc historique » porteur d'une signification éthico-politique nouvelle visant à édifier une société civile suffisamment développée pour que la libre initiative et les réseaux de coopérations entre producteurs-citoyens puissent également entraîner le dépérissement de l'Etat comme structure de pouvoir séparée. Si « la philosophie de la praxis figure l'historicisme absolu, la mondanisation et la terrestreté absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire »³, et si la grande conquête que représente la philosophie de la praxis pour la pensée moderne consiste dans l'identification concrète de la philosophie avec l'histoire⁴, c'est donc parce qu'elle est inséparable de l'avènement historique d'une nouvelle force hégémonique à partir de laquelle seulement peut se

¹ Voir *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *op. cit.*, p. 129 : « La science historique a donc comme premier et principal objet la détermination et la recherche du terrain artificiel, de son origine, de sa composition, de ses altérations et de ses transformations. »

² Voir A. Tosel, *Marx en italiennes*, *op. cit.*, p. 110 : « Gramsci ira fort loin sur cette voie : ne déclare-t-il pas que le matérialisme historique n'a pas à être considéré comme la base philosophique de la nouvelle conception de l'histoire et que, dans la formule "matérialisme historique", l'adjectif transvalue le substantif ? Ne dit-il pas que cette transvaluation exige pour être pensée que soit admise "la conception subjective de la réalité", la seule vraiment moderne, et que le matérialisme est une philosophie inadéquate pour accueillir la découverte théorique de Marx et sa mise en pratique par Lénine ? (...) Certes Labriola est invoqué, mais la conception gramscienne de la praxis ne s'identifie pas au seul "travail", puisque les résultats de ce dernier sont constamment réélaborés dans le procès cathartique qu'est l'acte historique de formation d'une volonté collective. »

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison*, *op. cit.*, *Cahier 11*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, *Cahier 11*, p. 224 ; voir aussi *Cahier 7*, p. 202.

comprendre la découverte théorique de l'historicité des rapports sociaux capitalistes et du caractère « idéologique » d'où procèdent les faux airs d'éternité qu'attribuent les économistes classiques à la réalité fétichisée instituée par ces derniers. En mettant en évidence le caractère fondamentalement politique de la critique matérialiste de la valeur, en ramenant la philosophie de la praxis à la transformation pratique-révolutionnaire de la pensée héritée, Gramsci a donc clairement anticipé la relecture opératoire de Marx qui, en quelque sorte, a transféré et implanté la perspective militante des *Quaderni* au cœur de la critique scientifique de l'économie politique exposée dans les *Grundrisse* et dans *Le Capital*. En effet, pas plus qu'ils ne s'apparentent aux philosophies contemplatives de l'histoire, les concepts structurants de la pensée de Gramsci ne se réduisent à une simple approche historiographique: ils posent les fondations d'une critique politique du capital qui assimile la conception matérialiste de l'histoire à une compréhension projective, pratico-théorique, de l'histoire et des tendances concrètes et contradictoires qui ne cessent de la travailler. Si la Révolution d'Octobre a donné à la pensée de Marx la signification fondamentale qui jusqu'alors lui avait fait défaut, la philosophie de la praxis enveloppe donc une portée bien plus grande. Mais il n'en reste pas moins que c'est à Lénine qu'il faut revenir pour comprendre le sens véritable de la philosophie de la praxis philosophie de la praxis en tant qu'il est le premier à avoir compris que les catégories léguées par Marx ne font sens qu'une fois mises en mouvement, déterminées et rapportées à l'action historique et effectivement révolutionnaire du prolétariat, qu'elles ne peuvent donc se réduire à une approche théorique des structures du procès historique ou de ses contradictions objectives présumées mais qu'elles impliquent d'abord la possibilité que ces structures puissent être concrètement révolutionnées. Comme le note Tosel, soucieux de relativiser l'importance, sur la pensée de Gramsci, des critiques « philosophiques » de Marx, ce renversement qui fait de Lénine « le Saint Paul de Marx »¹ (aspect complètement occulté par Tronti dans sa critique des *Quaderni* mais qui n'en réapparaît pas moins au cœur du renversement copernicien), montre que c'est l'action des bolchéviques qui a permis de montrer l'autonomie théorique et pratique de la philosophie de la praxis (prolongeant ainsi, dans une toute autre direction, les réflexions de jeunesse du militant révolutionnaire d'*Ordine nuovo*, encore influencé par Gentile, qu'était alors Gramsci

¹ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, op. cit., p. 120 : « L'essentiel de Lénine et de sa philosophie ne réside pas dans le matérialisme affirmé au cours de la querelle avec l'empirio-criticisme : son terrain n'est pas celui de la théorie traditionnelle de la connaissance mais celui de la politique. Car la politique contient ici une leçon décisive pour la théorie de la connaissance elle-même. Elle tient en un mot : l'hégémonie. C'est là la découverte de Lénine, celle de la logique concrète d'une "subjectivation" de masse par et dans la reconnaissance des rapports de force. »

sur la Révolution russe accomplie contre *Le Capital*¹). La référence à Lénine éclaire donc aussi, par extension, le sens de la critique gramscienne des philosophies de Croce et Gentile: parce que la Révolution d'Octobre a mis en pleine lumière la signification fondamentale de la praxis c'est-à-dire la possibilité de transformer, sur la base de rapports de force déterminés et sous tous ses aspects, l'ensemble d'une réalité historico-sociale donnée (sans que ce bouleversement se confonde avec l'action séparée de l'Etat), il faut en déduire, comme le fait Tosel, que c'est « l'action des bolchéviks qui, seule, a réactivé l'autonomie théorique et pratique de la philosophie de Marx », et que c'est le léninisme (du moins jusqu'à la mort de Lénine lui-même) qui « a rendu visible le lien Hegel-Marx et remis à l'ordre du jour les propositions de Labriola »².

Or, le renversement gramscien du rapport Marx-Lénine confirme l'idée d'une influence directe des *Quaderni* sur la relecture opéraïste. En faisant du dirigeant bolchévique le véritable fondateur de la « philosophie de la praxis », Gramsci apparaît, en effet, comme le précurseur de l'une des thèses centrales de Tronti selon laquelle c'est à partir de Lénine que la pensée de Marx peut être comprise³ : à la suite de Gramsci, Lénine y est décrit comme le premier marxiste à avoir compris que les outils conceptuels légués par Marx ne peuvent faire sens qu'une fois rapportés à l'actualité de la révolution ou, du moins, aux tendances concrètes et actuelles permettant de dessiner les contours d'une praxis révolutionnaire possible, que ce n'est donc pas dans le cadre d'une critique objectiviste que la praxis peut être rendue intelligible mais, au contraire, à partir de celle-ci que peut faire sens une critique scientifique (et non idéologique) du système capitaliste⁴. Directement inspirée de Gramsci, la référence

¹ Voir notamment A. Gramsci, « La révolution contre le Capital » dans l'« Avanti » du 24 novembre 1917 in : *Antonio Gramsci. Textes choisis*, Edition Le Temps des Cerises, Paris, 2014, tr. J. Bramant et al., pp. 57-60.

² Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, op. cit., p. 119.

³ Voir M. Tronti, « Lénine en Angleterre », dans *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 105-112 ; voir aussi *ibid.*, p. 154-155 : « C'est là que réside tout le sectarisme de la science ouvrière. Marx en a fourni un modèle, que lui-même n'a pas toujours été capable de suivre dans ses analyses et dans ses conclusions. Seule exception décisive : Lénine et sa révolution (...). C'est le passage le plus important qu'il y ait eu - depuis Marx - dans l'histoire de la pensée ouvrière (...). Marx a puissamment découvert un *moment tactique* de la recherche : la capacité pratique de se servir de certains résultats obtenus par la science de l'époque, pour les renverser dans la dimension opposée d'une alternative stratégique. Lénine - le seul marxiste à avoir compris Marx sur ce point - a directement traduit cette méthode stratégique en *lois pour l'action*. La découverte léniniste de la tactique n'est que l'extension d'une découverte théorique de Marx au domaine de la pratique : à savoir le caractère unilatéral, conscient, réaliste, jamais idéologique, du point de vue ouvrier sur la société capitaliste. »; voir aussi *ibid.*, p. 44 : « Il s'agit peut-être - et je dis bien cela de façon délibérément provocatrice - de *re-faire* le saut de Marx. Partir de l'analyse du capitalisme actuel, pour parvenir à élaborer la *théorie de la révolution prolétarienne dans le capitalisme moderne*. »

⁴ La référence ouvriériste à Lénine s'accompagne cependant du renversement de la théorie du « maillon le plus faible », corollaire du concept d'« usine-société » selon lequel le développement du capital porte en lui-même l'élévation à un plus haut degré de généralité de la lutte entre classes antagonistes : voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 29 : « Nous tenons beaucoup à la thèse qui pose que la chaîne doit être brisée non pas là où le capital est le plus faible mais là où la classe ouvrière est la plus forte. »

opéraïste à Lénine éclaire ainsi le « renversement copernicien » consistant, précisément, à rapporter les transformations objectives du capital aux cycles historiques des luttes révolutionnaires¹. Par ailleurs, dans la continuité de cette référence commune, les hypothèses de relecture exposées dans *Ouvriers et Capital* prennent sens aussi à la lumière de certaines des thèses les plus novatrices des *Cahiers de Prison*. Ainsi, la seconde hypothèse sur la « coupure » de 1848 peut apparaître tout autant comme une critique de l'interprétation gramscienne (qui, en soulignant, comme le fait Tronti, l'influence déterminante de Hegel et Ricardo sur Marx, n'en restitue pas moins une tout autre signification, la référence à 1848 étant chez ce dernier complètement absente) que comme un approfondissement de la perspective ouverte par les *Cahiers de prison* qui, précisément, font de la praxis, entendue dans sa signification la plus politique, la matrice originelle du matérialisme historique. En montrant que les bouleversements politiques de juin 1848 ont jeté les fondations d'une critique « scientifique » de l'économie politique en accomplissant la synthèse ouvrière entre la théorie ricardienne de la valeur et le concept hégélien de travail (spirituel) abstrait, Tronti accorde l'idée selon laquelle les concepts scientifiquement les plus aboutis de Marx posent les bases d'une critique politique de la valeur que Lénine, dans la conjoncture révolutionnaire de 1905-1917, a mis en pleine lumière afin d'en exploiter toute la portée. Si donc Gramsci renvoie Marx à Lénine tout en soulignant que les références à Ricardo et à Hegel servent séparément à déterminer le sens de la découverte scientifique majeure de Marx (la tendance purement historique à la baisse du taux de profit dépassant en rigueur la théorie de l'état stationnaire²), Tronti, en situant l'origine de la critique politique de la valeur au cœur de la pensée de Marx, renvoie au contraire Lénine à Marx, la section historique du *Capital* et le concept de plus-value relative mettant en lumière non pas le caractère scientifique de la méthode critique (comme le soutient encore Gramsci, qui en articulant le concept de plus-value relative à la loi fondamentale de la baisse du taux de profit, montre l'unité interne du *Capital* et, du coup, confirme l'orientation intrinsèquement scientifique de la critique de l'économie politique léguée par Marx) mais, au contraire, son caractère intrinsèquement militant³. La confrontation entre la lecture trontienne et celle de Gramsci ne se réduit certes pas au problème de savoir si le rapport Ricardo-Hegel, dans la pensée de Marx, a été

¹ *Ibid.*, p. 105.

² Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 10, op. cit.*, p. 52 : « La découverte du principe de logique formelle de la "loi de la tendance" (...) n'a-t-elle pas été une découverte qui concerne aussi la gnoseologie ? N'implique-t-elle pas effectivement une nouvelle "immanence", une nouvelle conception de la "nécessité" et de la liberté, etc. ? ».

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 40-41 ; pour une autre critique de la conception gramscienne du rapport Ricardo-Hegel-Marx, voir L. Althusser, *Lire Le Capital, op. cit.*, p. 264-266.

surdéterminé ou pas par les luttes révolutionnaires de 1848, si la signification ouvriériste de la critique construite par Marx avait déjà été clairement perçue par ce dernier ou si elle a été découverte par Lénine. En effet, si la seconde hypothèse, en un sens, approfondit la lecture gramscienne du rapport entre Marx et Lénine (en opposant à ce dernier une interprétation fort différente du rapport Marx-Hegel-Ricardo), l'interprétation trontienne n'en contient pas moins aussi une première critique décisive puisqu'en réduisant l'influence de Hegel au concept de travail « spirituel-abstrait »¹ (la dialectique ayant été récusée dès la *Critique* de 1843), elle s'oppose à la thèse centrale de Gramsci soulignant l'importance déterminante de la méthode dialectique dans l'élaboration de la critique de l'économie politique classique, celle-ci ayant permis d'approfondir, selon Gramsci, le concept ricardien, trop abstrait encore, de tendance et, de dépasser ainsi la théorie de l'état stationnaire pour dégager bien plus rigoureusement les tendances contradictoires à l'œuvre dans le régime de plus value relative. En réintroduisant la perspective ouvriériste au cœur de la pensée « scientifique » de Marx (et non au niveau d'une « philosophie de la praxis » constituée, entre autres, d'un volet scientifique relativement autonome), en faisant de la classe ouvrière la seule contradiction possible du capital², Tronti a ainsi radicalisé (à partir de la critique dellavolpienne de la dialectique), au point de les contester, les thèses des *Quaderni*³. Il n'en reste pas moins que la redéfinition gramscienne de la « philosophie de la praxis » à partir de la référence décisive à Lénine et de l'horizon interprétatif nouveau, militant et ouvriériste ouvert par ce dernier, ont constitué une source d'inspiration directe pour la refonte opéràiste de la pensée de Marx.

La refonte gramscienne de la philosophie de la praxis semble ainsi corroborer la thèse selon laquelle l'auteur des *Cahiers de Prison* aurait été, en dépit de l'idée, héritée de della Volpe, d'une antinomie totale entre marxisme et dialectique (« le marxisme comme science et non comme idéologie »), une source d'inspiration fondamentale pour l'opéraïsme. La méthode compositionniste serait donc la conséquence d'un double dépassement (de della Volpe et de Gramsci) : à rebours des thèses de della Volpe, Tronti a réinstallé la praxis au cœur de la pensée de Marx tout en réaffirmant, contre Gramsci, le bien-fondé de la critique dellavolpienne de la dialectique, attribuant ainsi à la critique ouvriériste de la valeur une toute

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 164-165.

² *Ibid.*, p. 68 : « Car la seule contradiction *insoluble* propre au capitalisme c'est la classe ouvrière à l'intérieur du capitalisme : ou plutôt elle le devient à partir du moment où elle s'auto-organise en classe révolutionnaire. »

³ *Ibid.*, p. 312-313 : « Lénine a opéré, de la sorte, le renversement matériel du rapport de la classe ouvrière avec le capital qui n'était chez Marx que la découverte méthodologique et la fondation scientifique d'un point de vue ouvrier sur le capital (...). Gramsci avait tort de parler de "révolution contre *Le Capital*". Il plaçait de la sorte Marx entre les mains des réformistes de la Seconde Internationale. En Russie, *Le Capital* n'était pas le "livre des bourgeois". C'était le livre des bolchéviques. C'était le livre du jeune Lénine qui en était parti. »

autre signification que celle qui ressort des *Cahiers de prison*. D'où les interrogations que l'approche compositionniste fait surgir : en disloquant l'idée d'une synthèse cathartique, ne se condamnerait-elle pas d'avance à rendre inintelligible la praxis? En mettant en mouvement les catégories autrement figées de Marx, l'identification créatrice et pratique des contraires qui, chez Gramsci, est constitutive de la transvaluation propre à toute praxis, ne permet-elle pas, en lestant celle-ci du poids des déterminations objectives caractérisant l'organisation productive, d'en restituer l'intelligibilité et, ainsi, de ne pas la reconduire à une métaphysique du Sujet ?

II-2-2 Le dépassement opératoire du gramscisme

Ce sont les thèses sur l'américanisme et le fordisme contenues dans le vingt-deuxième Cahier qui, en manifestant au plus haut point la proximité avec les thèses opératoires sur la « société-usine », permettent de répondre plus clairement à ces interrogations. Les analyses de Gramsci sur la rationalisation de la production ainsi que les caractéristiques inédites de la nouvelle « catharsis » qu'il lui associe entrent particulièrement en résonance, en effet, avec certains aspects centraux de la relecture opératoire, la référence emblématique à Turin, expression idéal-typique, en Europe, de ce qu'était pour Gramsci « l'américanisation » de la production et, pour Tronti, de la crise à grande échelle de la « société-usine », traduisant de la manière la plus emblématique l'existence d'un horizon commun au cœur de leur réflexion respective. Mais les thèses contenues sur la fordisation n'en sont pas moins révélatrices, également, de ce qui distingue complètement les deux approches et permettent ainsi de préciser, là même où leur deux pensées semblent se recouper, pourquoi la relecture opératoire s'est inévitablement détournée du cadre légué par Gramsci : en effet, si la conception gramscienne de la praxis éclaire certaines limites fondamentales de l'approche compositionniste, les développements contenus dans les *Cahiers de prison* permettent aussi, en mettant en application les concepts les plus structurants de sa pensée et en les rapportant aux tendances dominantes d'alors (rationalisation fordiste, naissance de la société-usine) de saisir réciproquement la portée de la relecture opératoire de Marx.

Les réflexions de Gramsci sur l'américanisme et le fordisme mettent en relief, au sein même du procès d'accumulation capitaliste, les transformations matérielles (organisationnelles, techniques etc.) liées à la rationalisation de l'organisation productive (portée alors à son paroxysme aux Etats-Unis) et, corrélativement, leurs conséquences sur l'hégémonie de la classe dominante ainsi que les possibilités concrètes de renversement offertes à la classe

ouvrière. En soulignant les transformations en cours de la « composition objective » de la force-travail, elles dégagent ainsi, en filigrane, les contours d'une catharsis « méta-américaniste » en mesure, sur la base même du procès de rationalisation en vigueur, de dépasser la domination économico-corporative de la bourgeoisie. Elles illustrent aussi la portée intrinsèquement politique de la critique matérialiste en restituant l'intelligibilité de l'histoire sous la forme de tendances déterminées¹ qui, mêlant indissociablement objectivité et subjectivité, font apparaître, avec le déploiement même de la rationalisation, un tout autre rapport entre la force-travail et le procès de production². En montrant, enfin, que la validité du concept de bloc historique ne se referme nullement sur la Révolution d'Octobre (qui lui a donné jour), elles illustrent la dimension intrinsèquement projective de la conception matérialiste de l'histoire, celle-là même que les articles d'*Ouvriers et capital* tentent de mettre en pleine lumière (dans l'œuvre de Marx). C'est pourquoi, en première approximation (seulement), ces analyses semblent avoir préfiguré directement une approche du rapport entre force-travail et capital que la méthode compositionniste n'aurait fait que formaliser et généraliser.

L'« américanisme » désigne pour Gramsci la catharsis qui, issue de la rationalisation accélérée de l'appareil productif et du système de plus-value relative, tend à ériger celle-ci (ainsi que le procès d'accumulation, tendanciellement débarrassé des couches parasitaires et improductives) en finalité d'ensemble de la vie sociale, d'où le concept d'« économie programmatique » qui signifie l'avènement d'une organisation planifiée et fonctionnalisée de l'économie étendant au capital social et à l'ensemble de la société le processus de rationalisation à l'œuvre dans l'usine³. Mais cette transformation partielle du contenu de

¹ C'est dans le cadre des thèses contenues dans le *Cahier 22* que les prévisions de Marx concernant la baisse du taux de profit prennent véritablement sens (en ce que la « rationalisation » fordiste actualise au plus haut point les tendances inhérentes au régime de plus-value relative), qu'une fois réinscrites dans le cadre d'un renversement éthico-politique déterminé dont le sens et le contenu excèdent ainsi largement la perspective exclusivement économiste dans laquelle elle est le plus souvent étudiée et abordée.

² Comme le note A. Tosel (*Marx en italiques, op. cit.*, p. 154), « la science gramscienne de la politique et de l'histoire se veut libération des possibilités de la production industrielle la plus moderne (en son temps), la plus rationalisée. L'"américanisme" est la formule de cette modernisation-rationalisation, et donc le point de départ pour la construction du nouveau bloc historique : celui des producteurs "fordisés" et de leurs intellectuels organiques. »

³ La catharsis américaniste désigne ainsi le « passage du vieil individualisme économique à l'économie programmatique » (A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 22, op.cit.*, p.177) Les Etats-Unis représentaient certes alors l'expression chimiquement pure, idéal-typique, de cette nouvelle organisation, en raison de l'absence de « traditions historiques et culturelles » et, plus précisément, de la non-existence de classes parasitaires (non directement liées à l'industrie), ce qui n'était pas encore le cas en Europe, d'où le concept de « composante démographique rationnelle » (*Ibid.*, p.179) qui, chez Gramsci, désigne le fait que toutes les classes nombreuses répertoriées au sein d'une formation sociale donnée remplissent une fonction essentielle dans le mode de production : mais il va de soi que l'américanisme désigne plus fondamentalement une tendance à l'œuvre (la rationalisation généralisée de la vie sociale) appelée à se répandre à l'ensemble des économies capitalistes.

l'hégémonie bourgeoise s'accompagne surtout d'une mutation de sa *forme* en ce sens qu'avec la rationalisation extrême du procès productif issue de l'organisation scientifique du travail et, notamment, de la place nouvelle prise par le travail intellectuel dans l'usine, la « direction intellectuelle » tend à s'inscrire directement dans la sphère productive, court-circuitant ainsi les institutions de l'Appareil Idéologique d'Etat (Ecole, Armée, etc.) qui occupaient jusqu'alors une place centrale dans la fabrication idéologique du consensus. L'« américanisme » désigne ainsi, pour Gramsci, l'avènement d'une hégémonie qui, pour la première fois, prend naissance dans l'usine¹. La phase fordiste de l'hégémonie bourgeoise invalide donc un peu plus l'interprétation fonctionnaliste faisant de l'infrastructure le facteur déterminant « en dernière instance » de superstructures relativement séparées et autonomes : déjà réévaluée par le concept de catharsis (qui montre que la reproduction de l'infrastructure suppose fondamentalement l'emprise d'une idéologie déterminée sans laquelle l'exploitation et l'usage de la « violence légitime » perdent toute efficacité), la « superstructure » idéologique devient, avec le taylorisme et le fordisme, quasiment indiscernable de l'« infrastructure », comme si l'usine réunissait en elle le « pouvoir temporel » (subsomption réelle du travail vivant) et le « pouvoir spirituel ». Mais une telle identification n'achève pas seulement la critique de la topique exposée dans la *Préface*: elle conduit aussi à dépasser les explications « fonctionnalistes » réduisant la rationalisation à n'être que l'un des piliers fondamentaux de l'exploitation industrielle. En effet, selon Gramsci, la rationalisation n'est pas qu'un instrument de la domination capitaliste ni seulement une représentation idéologique dissimulant les rapports réels d'exploitation au nom d'une nécessité purement rationnelle (*zweckrational*) : elle exprime tout autant une dimension intrinsèquement « civilisatrice »² qui, une fois distinguée de la logique d'accaparement des fruits de la production par la classe dominante, jette progressivement les bases d'une catharsis susceptible d'actualiser pleinement la signification proprement émancipatrice, éthico-politique, qu'elle renfermerait³. En affranchissant la catharsis des formes séparées de médiation qui, jusqu'alors, l'ont actualisée

¹ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 22, op.cit.*, p. 183 : « L'hégémonie naît de l'usine et elle n'a besoin pour s'exercer que d'une quantité minimum d'intermédiaires professionnels de la culture et de l'idéologie. »

² *Ibid.*, p. 196 : la fordisation apparaît ainsi comme « le plus grand effort collectif jusqu'alors manifesté pour créer avec une rapidité inouïe, et avec une conscience de la fin jamais vue dans l'histoire, un nouveau type de travailleur et d'homme. » ; voir à ce propos A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 155 : « Gramsci (...) se révèle comme le plus grand continuateur de Marx et de Lénine, ces théoriciens de la "mission civilisatrice du capital". »

³ *Ibid.*, p. 195 : « L'industrialisme est une victoire continue de l'homme sur l'animalité, un procès ininterrompu et douloureux de soumission des intérêts à de nouvelles et rigides habitudes d'ordre, d'exactitude, de précision. » ; ce progrès atteint son point culminant avec la fordisation de la production : *ibid.*, p. 196, où le fordisme est présenté comme « le plus grand effort collectif jusqu'alors manifesté pour créer avec une rapidité inouïe, et avec une conscience de la fin jamais vue dans l'histoire, un nouveau type de travailleur et d'homme. »

et en la redéployant d'emblée dans l'usine, la phase américaniste de la rationalisation dessine en effet les contours d'une émancipation radicale de la société civile, d'une démocratie réelle de citoyens-producteurs susceptible de dépasser aussi bien l'exploitation capitaliste que les formes étatistes et/ou bureaucratiques qui jusqu'à présent, ont bloqué et dénaturé les aspirations révolutionnaires du mouvement ouvrier¹. Ainsi, en rendant le procès cathartique quasiment coextensif au procès productif (immanence radicale), la fordisation fait naître des perspectives d'émancipations radicales les formes transcendantes sous lesquelles s'est affirmée la principale tentative révolutionnaire de renversement des structures politiques et économiques de la domination bourgeoise (tentative qui, à la suite de la révolution bolchévique, n'a abouti qu'à une nouvelle forme statocratique et totalitaire d'industrialisme²) ; en libérant le contenu éthico-politique qu'elle recèle par-delà les formes purement coercitives de la domination bourgeoise, elle ouvre la possibilité concrète d'associer la transformation de l'organisation productive à une mutation anthropologique fondamentale. Une fois précisés, ces deux aspects décisifs permettront de souligner les limites de la pensée de Gramsci, celles là-même à partir desquelles s'est construite, sur d'autres bases, la relecture opératoire de la pensée de Marx.

La portée spécifiquement révolutionnaire de la catharsis « américaniste » tient d'abord à ce qu'elle consacre l'hégémonie de « l'intellectuel organique » (au détriment de l'intellectuel « traditionnel ») : consécutive à la nouvelle division entre travail intellectuel et travail manuel engendrée, au sein de l'usine, par la rationalisation taylorienne de la production, celle-ci est en effet l'une des causes fondamentales du processus par lequel l'infrastructure se trouve directement au contact des superstructures (et non plus médiatement, par le biais des Appareils Idéologiques d'Etat)³. Plus précisément, la distinction entre « l'intellectuel

¹Autrement dit, les vertus de l'industrialisme c'est-à-dire la perspective de dépassement de l'animalité instinctuelle et d'unification du genre humain à travers celle, culturelle, réalisée par la science moderne de la nature (appliquée, précisément, à la sphère productive), peuvent être dissociées des formes de domination extrêmes et réifiantes dans lesquelles elles ont été étouffées et dénaturées : la rationalisation (et plus encore dans sa variante fordiste, où la catharsis s'accomplit dans l'usine, au plus près de la force de travail) peut donc être dissociée complètement des formes de dominations avec lesquelles, factuellement, elle se confond : voir *Cahiers de prison, Cahier 22, op. cit.*, p. 196 : « l'on peut penser l'exigence technique séparée concrètement des intérêts de la classe dominante et, de plus, l'unir aux intérêts de la classe encore subalterne. »

² *Ibid.*, p. 216 : « Le principe de la coercition dans la morale du travail était juste, mais la forme qu'il avait prise était erronée ; le modèle militaire était devenu un préjugé funeste : les armées du travail échouèrent. »

³ Voir *Quaderni del Carcere*, Ed. Einaudi, Turin, 1975, p. 1530 (cité et traduit par A. Tosei dans *L'esprit de scission, op.cit.*, p.234) : à l'image de l'intellectuel organique directement aux prises avec le processus de production, la nouvelle classe fondamentale qu'est le prolétariat doit se former ses propres intellectuels à partir de la relation nouvelle qui le lie au mode de production et accomplir à la fois des fonctions idéologiques et organisationnelles fondées sur une intervention pratique pour changer le monde réel : comme le note Tosei (*L'esprit de scission, op. cit.*, p. 193), « le nouvel intellectuel est l'homme de l'activité pratique, le constructeur et l'organisateur. »

traditionnel » et « l'intellectuel organique » éclaire, selon Gramsci, le lien entre la rationalisation taylorienne-fordiste de la production (en voie de généralisation dans le monde occidental ainsi qu'en URSS) et le procès par lequel la « société civile », en descendant dans l'usine, ouvre des possibilités d'émancipation radicales en substituant aux formes classiques et « transcendantes » de catharsis, une forme insérée dans la sphère productive et, ainsi, réappropriable par une force-travail *pratiquement* unifiée, disciplinée, et homogénéisée dans et par le langage de la raison¹. Dans la perspective de Gramsci, la figure de « l'intellectuel traditionnel », en effet, renvoie aux blocs historiques caractérisés par la constitution essentiellement « étatiste » du consensus, sur la base d'idéologies transmises par la médiation d'institutions extérieures à la sphère productive², l'« intellectuel traditionnel » agissant en leur sein pour transmettre et diffuser les principes abstraits et universels sur lesquels se fonde toute hégémonie. Alors que la figure de l'« intellectuel d'Etat » est liée aux formations sociales situant la fabrication de l'idéologie dominante hors de la sphère productive, où la société civile, distincte de celle-ci, représente encore, dans la formation de l'hégémonie, le moment « subordonnant et actif », l'organisation scientifique du travail, la subsumption entière de la société sous le capital et l'apparition concomitante de ces « intellectuels d'usines » que sont les spécialistes de l'économie, les techniciens et les ingénieurs, tendent à annuler cette dichotomie en faisant de la rationalité instrumentale (ancrée d'abord dans l'organisation productive) le vecteur d'une réélaboration toujours plus immanente du procès cathartique : l'« intellectuel organique » figure ainsi la pièce maîtresse d'une hégémonie rendue coextensive à l'organisation productive qui, en poussant à leurs limites les capacités universalisantes de la force-travail industrialisée, peut d'autant plus être réappropriée collectivement par cette dernière, en dehors de toute organisation extérieure³. En étendant la

¹ Voir notamment sur ce point les réflexions développées dans « Quelques thèmes sur la question méridionale » (publié pour la première fois, en 1930, dans la revue théorique du Parti communiste italien en exil, *Lo Stato Operaio*) et la distinction, en Italie, entre les intellectuels du nord (qui, étroitement liés à l'usine et au procès de rationalisation accompli dans le cadre de la fordisation, ouvrent une possibilité d'alliance avec le prolétariat) et les intellectuels du sud (qui, issus de la bourgeoisie rurale, sont au contraire fortement liés aux grands propriétaires terriens, réintègrent les velléités contestataires des paysans dans les articulations ordinaires de l'appareil d'Etat et forment le maillon déterminant d'un bloc agraire conservateur et arriéré) : voir *Antonio Gramsci. Textes choisis, op.cit.*, pp. 99-107

² Il s'agit des modes de productions précapitalistes ou des formations sociales où le capital n'a subsumé que formellement la société : n'ayant pas encore « rationalisé » l'ensemble de la vie sociale en la reliant directement à l'impératif de la production, elles sont encore caractérisées, ainsi, par la survivance de classes parasites dont l'existence impose que le procès de formation du consensus s'accomplisse en dehors de l'usine et de la sphère productive.

³ C'est en ce sens que peut être invalidée la lecture proposée par Norberto Bobbio, encore prisonnière d'une conception topique du concept de bloc historique et du rapport entre infrastructure et superstructure (voir Norberto Bobbio, « Gramsci théoricien des superstructures. Sur le concept de société civile » dans le n°139 de *La Pensée*, 1968, pp.35-60). Selon lui en effet, le concept gramscien de « société civile » désigne l'ensemble des « relations idéologico-culturelles » *en tant que* distinct de « l'ensemble des relations matérielles ». La véritable

rationalisation à l'œuvre dans la sphère productive à l'ensemble de la société, en rendant toujours plus indistinctes la « rationalité instrumentale » et la « rationalité en valeur » (comme si la rationalisation capitaliste pouvait simultanément produire la justification axiologique de son essor indéfini), la fordisation accomplit l'absorption de la société civile dans l'usine (ou le devenir usine de la société), évolution que Gramsci pense sous le signe d'une perspective d'émancipation radicale : la différenciation cathartique du moment éthico-politique cessant d'être séparée de l'usine, la praxis révolutionnaire prend la forme d'un passage à la limite des puissances libératrices contenues dans une production qui, manipulant le langage universel de la raison et homogénéisant la force-travail, offre à celle-ci la possibilité d'une auto-institution radicalement démocratique confondue, pour la première fois, avec la réappropriation directe et collective des moyens de production¹. Si elle ne saurait suffire à abolir d'elle-même les rapports d'exploitation, la rationalisation n'entraîne pas moins, en effet, « la formation d'un homme capable de penser, d'étudier, de diriger, de contrôler qui dirige », d'une autodiscipline qui peut être synonyme de liberté individuelle, d'une rationalisation qui peut être transvaluée en une « contrainte démocratique prenant la forme d'une capacité d'initiative des masses sur le terrain de la société civile et politique »² : la catharsis méta-américaniste entrevue par Gramsci révèle, autrement dit, la possibilité concrète d'une synthèse « directe » entre

scène de l'histoire, où s'accomplit la conversion de la nécessité en liberté, aurait donc été transposée, a priori, de la structure à la superstructure idéologique : la société civile devient le moment « primaire », « subordonnant » et « actif » du bloc historique tandis que l'infrastructure n'est plus que le moment « secondaire », « subordonné » et « passif ». Au lieu de faire de l'infrastructure le facteur déterminant (en dernière instance) des superstructures, Gramsci n'aurait donc fait qu'« hégélianiser » la *préface* de 1859 en faisant de la liberté le moment éthico-politique qui, séparé de l'infrastructure qu'il médiatiserait du dehors, dominerait la nécessité en prenant conscience de celle-ci. En refusant l'interprétation positiviste et déterministe de la *préface* et en renversant complètement la théorie de l'idéologie-reflet de la vulgate pour réinscrire la « catharsis » dans les formes « jacobines », transcendantes d'institutions séparées de la base productive et de la force de travail, la conception gramscienne illustrerait l'incapacité de la pensée marxiste à se donner une pensée du politique réellement alternative à la pensée héritée. Cette lecture se trouve précisément renversée par les analyses sur l'américanisme qui montrent que le concept de « société civile », loin de signifier la médiation séparée de l'infrastructure, tend au contraire, avec la rationalisation, à se confondre avec la sphère productive et, ainsi, à reposer le problème de la catharsis et de la praxis en des termes radicalement nouveaux.

¹ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 156 : « Mais la philosophie de la praxis ne pense pas cette unité de la production et de l'action comme s'il s'agissait de réunir des paradigmes séparés : elle la pense comme le passage de la production dans l'action et comme l'insertion de l'action dans la production. »

² Voir A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, *op. cit.*, p. 863 (cité par A. Tosel dans *L'esprit de scission*, *op.cit.*, p.231) : « Le monde de la production, le travail, l'utilitarisme maximum doivent être à la base de toute analyse des institutions morales et intellectuelles à créer et des principes à diffuser : la vie individuelle doit être organisée pour le rendement maximum de l'appareil productif. Le développement des forces économiques sur la nouvelle base et l'instauration progressive de la nouvelle structure guériront les contradictions qui ne peuvent manquer d'apparaître ; et après avoir créé un nouveau conformisme à partir de la nouvelle base, elles permettront de nouvelles possibilités d'autodiscipline, c'est-à-dire aussi de liberté individuelle. »

spontanéité démocratique et rationalité instrumentale, entre créativité des masses, auto-organisation démocratique et réappropriation de la « règle d'entreprise »¹.

Les analyses de Gramsci sur la catharsis « américaniste » ont ainsi préfiguré, du moins en première approximation, les analyses opéraïstes sur la « société-usine » (et l'approche compositionniste qui fait notamment apparaître celle-ci comme la conséquence de la recomposition taylorienne et fordiste de la production): dès lors, en effet, que l'hégémonie procède immédiatement de la production, la société ne peut se penser et s'organiser que sur le modèle de l'usine. Pourtant ce rapprochement n'en fait pas moins ressortir tout aussi nettement les divergences fondamentales entre ces deux approches. Il est certes exact que Gramsci semble avoir posé les bases de la relecture élaborée par Tronti, non seulement parce que le concept de « catharsis » immerge les catégories de la pensée de Marx dans une historicité radicale mais aussi parce que, en faisant de l'usine le site central de la fabrication du consensus, les thèses sur l'américanisme achèvent d'invalider les interprétations hégélianisantes du « bloc historique » et valident ainsi le présupposé fondamental de l'approche compositionniste selon lequel l'histoire du capital se confond avec les compositions de classe et les idéologies successives du mouvement ouvrier, nées de l'antagonisme « direct » entre classes au sein de la sphère productive. En détruisant les racines matérielles des formes jacobines d'hégémonie, les analyses de Gramsci sur la rationalisation fordiste et taylorienne annoncent la politisation opéraïste du rapport de production (le « *nicht capital* » comme origine de la subjectivation ouvrière) ainsi que l'idée selon laquelle le devenir-générique du capital n'est que l'effet des transformations du rapport de force structurant une sphère productive condamnée, par les luttes, à s'hypertrophier et à déterminer toujours plus directement et totalement l'ensemble des autres structures. C'est pourquoi les thèses gramsciennes semblent avoir donné à la critique du renversement hégélien sujet/prédicat son expression la plus aboutie et la moins idéaliste, contrairement aux conceptions de la praxis ressuscitées par la pensée marxiste, que ce soit par Lukács (pour qui la réification produite par la rationalisation, atteignant son paroxysme avec l'organisation

¹ Si Lénine est le premier à avoir déplacé dans la pratique le concept de praxis dans l'usine et la production (« après Marx et Lénine, il n'est plus possible de parler de liberté politique sans parler de liberté économique, de libre production, et du travail vivant comme fondement politique », A. Negri, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 397), ces « organes de la dictature prolétarienne » qu'ont été les soviets n'ont pas moins été absorbés dans le parti qui seul a exercé la réalité du pouvoir en réduisant rapidement ces derniers au rang d'instrument démocratique d'« organisation du consensus » puis de simples « organes de l'administration de l'Etat », dans le but de pousser l'accumulation jusqu'au point de rendre matériellement possible l'existence d'une classe ouvrière unifiée, effectivement capable de gérer la production sociale. C'est précisément cette médiation jacobine du parti que la fordisation et l'américanisme, en dépit de la rationalisation extrême du procès d'exploitation, rendent tendanciellement impossible en produisant une autre forme, radicalement démocratique, de catharsis.

taylorienne du travail, ne peut qu'être niée dialectiquement par le prolétariat, ainsi transformé en Sujet de l'histoire¹) ou par le rationalisme sartrien occultant le caractère ontologiquement ouvert de la totalisation cathartique (que rien ne ramène, dès lors, à la décomposition de la praxis commune tel que l'incarne le groupe institutionnalisé)².

D'où le problème que posent ces nombreux rapprochements: la méthode compositionniste ne pourrait-elle pas être pensée comme la continuation des thèses de Gramsci ? Pourquoi la refonte opératoire du projet critique s'est-elle distinguée aussi vigoureusement de la redéfinition gramscienne de la philosophie de la praxis? Parce que, pour Gramsci, le matérialisme historique ne s'oppose aux conceptions idéalistes de l'histoire et de l'Etat que dans la mesure où le devenir-sujet de la force-travail peut être conçu comme un processus dialectique (cathartique), comme une synthèse déterminée entre volonté et objectivité, ce qui suppose que certaines caractéristiques inhérentes à la production capitaliste (au premier rang desquels figure, outre la rationalisation, la norme disciplinaire définie, dans sa dimension coercitive, comme formatrice d'une morale spécifique du travail) soient pensées comme autant de vecteurs *intrinsèques* d'émancipation³. Or, pour l'opéraïsme, la praxis fait sens comme un processus de subjectivation foncièrement irréductible à celles-ci, comme une transvaluation qui, si elle se comprend partiellement à partir des évolutions objectives (et forcées) du capital, s'affirme intrinsèquement *au-delà* de celles-ci et dépasse les restructurations du capital cherchant à annihiler les poussées révolutionnaires de la force-travail⁴. Si les aspects les plus novateurs et les plus modernes des *Quaderni* ont

¹ Voir G. Lukács, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 207-208 : « Ainsi le caractère réifié du mode d'apparition immédiat de la société capitaliste atteint pour le travailleur son paroxysme. Cela est juste : pour le capitaliste aussi existe ce dédoublement de la personnalité, cette dislocation de l'homme en un élément du mouvement des marchandises et en spectateur (objectivement impuissant) de ce mouvement. Mais pour la conscience elle prend nécessairement la forme d'une activité, à vrai dire objectivement de pure apparence, d'un produit du sujet. Cette apparence lui cache la véritable situation, tandis que pour le travailleur à qui est refusée cette marge intérieure d'une activité illusoire, la dislocation du sujet conserve la forme brutale d'un asservissement tendanciellement sans limite. Il est par suite contraint de supporter qu'on le réduise à l'état de marchandise, à une pure quantité, comme objet du processus. C'est justement ce qui le pousse à sortir de l'immédiété de cet état. »

² La *Critique de la raison dialectique* figure ainsi, en quelque sorte, l'ultime idéologie jacobine de la « catharsis ».

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 22, op. cit.*, p.206 : « (...) le type d'industrie et d'organisation du travail et de la production représenté par Ford est-il "rationnel" ? Peut-il et doit-il être généralisé ? (...) Il semble qu'on puisse répondre que la méthode de Ford est "rationnelle", c'est-à-dire qu'elle doit se généraliser, mais pour cela il faut un très long processus, au cours duquel se produirait un changement des conditions sociales, une transformation des mœurs et des habitudes individuelles (...) ».

⁴ C'est en ce sens qu'en dépit de leur caractère foncièrement a-téléologique et réaliste, les thèses du premier opéraïsme (contenues dans *Ouvriers et capital*) reposent encore sur un paradigme eschatologique définissant la dimension proprement révolutionnaire de la praxis par l'aptitude de la force-travail à « doubler » le capital, à le prendre de court dans son développement forcé au lieu d'apparaître rétrospectivement comme la simple force motrice ayant provoqué et impulsé celui-ci : voir notamment M. Tronti, *Nous, opéraïstes, op. cit.*, p. 18-19 : « Il

indiscutablement inspiré l'opéraïsme, les présupposés fondamentaux du renversement copernicien ne renvoient pas moins, en effet, à la critique de la dialectique issue de della Volpe (*Einleitung*) qui a conduit Tronti à réinscrire la praxis dans une historicité plus radicale encore que celle que la méthode gramscienne permet de réfléchir et qui, marquée par les mutations successives des compositions politiques de classe, entend mettre au jour une logique interne plus profondément historique, que les concepts de « bloc historique », d'hégémonie ou de consensus n'ont effleurée que partiellement. C'est en ce sens que le présupposé de la relecture opéraïste de Marx s'oppose symétriquement à celui de Gramsci : tandis que, pour ce dernier, la praxis ne peut être conçue sans la dialectique (seule en mesure de conjurer la pensée de Marx de la métaphysique actualiste, du néo-kantisme de Croce mais, aussi, des interprétations spontanéistes, « romantiques » et tout aussi idéalistes de la révolution), pour Tronti, la dialectique ne peut qu'empêcher, y compris sous la forme que lui a donnée Gramsci, d'accéder à l'historicité radicale des luttes et de la subjectivation de la force-travail dans son opposition au capital. A cet égard, la critique opéraïste de la rationalisation ainsi que la réinterprétation de la plus-value relative (première hypothèse de Tronti) mettent particulièrement en évidence les limites de la conception « cathartique » de la praxis et imposent de réinscrire la compréhension critique des mutations de l'organisation productive dans une historicité plus radicale (qui à son tour n'est pas sans soulever de véritables problèmes).

En effet, la dimension révolutionnaire que Gramsci associe à la rationalisation taylorienne-fordiste ne tient pas seulement à ce que la catharsis, toujours plus immanente à la sphère productive, tend à identifier celle-ci à la « société civile », à en faire le centre même de la production de toute la société en tant que procès ontologiquement ouvert de transformation. Elle est tout aussi liée aux potentialités émancipatrices attribuées par Gramsci au procès de rationalisation et, d'autre part, aux contradictions objectives constitutives d'après lui du régime de plus-value relative (accentuées par la fordisation). La rationalisation représente en effet, pour Gramsci, la véritable base de la transvaluation ouvrière de l'hégémonie bourgeoise. Alors que, dans l'approche compositionniste, la rationalisation taylorienne et fordiste de la production n'a été que la conséquence des restructurations politiques du capital pour détruire, par la déqualification et la massification de la force de travail, l'unité politique conquise par l'ouvrier-professionnel, elle illustre, pour l'auteur des *Quaderni*, la constitution en cours d'un

n'est pas vrai que nous donnions au conflit ouvrier une valeur salvatrice, comme quelqu'un, à tort, a voulu le voir (...). On voyait dans l'initiative "lutte + organisation" des ouvriers, la manière, le parcours, l'instrument le plus efficace pour battre l'adversaire, pour le contraindre à un développement au-delà de lui-même. »

« travailleur universel », dont l'activité, toujours plus imprégnée de science, doit conduire tendanciellement à la formation d'une communauté de producteurs libres : comme le note Tosel, « la philosophie de la praxis a en effet pour horizon l'unification du genre humain, laquelle s'exprime dans l'unification culturelle réalisée par la science moderne de la nature »¹. La catharsis « méta-américaniste » partage en effet l'idée que la raison, avant d'être l'instrument d'une domination de classe, est un facteur d'unité culturelle² et que, même étendue au-delà de la science pure, la rationalisation ne peut qu'élargir cette unité culturelle pour créer les bases pratiques (et non formelles) d'une intersubjectivité universelle, c'est-à-dire d'une communauté de producteurs auto-organisée capable d'agir et de communiquer toujours plus directement dans le langage de la raison. C'est pourquoi le processus anthropologiquement émancipateur enveloppé par la rationalisation conduit Gramsci à limiter drastiquement la portée des critiques adressées à la réification au point d'en renverser le sens et de souligner que l'industrialisme participe fondamentalement à la création d'un homme nouveau³ : bien que la rationalisation se soit imposée avec une brutalité inouïe « en jetant dans l'enfer des sous-classes les faibles et les réfractaires », elle n'en pose pas moins les bases d'une victoire continuelle sur l'animalité de l'homme et d'une unification supérieure du genre humain⁴. En effet, c'est en intensifiant la productivité et les contraintes liées à la rationalisation, que le temps de travail (règne de la nécessité) pourra être réduit et la démocratisation du corps social étendue et concrétisée. Si la rationalisation a jusqu'à présent servi les intérêts bornés de la classe hégémonique, Gramsci n'en distingue donc pas moins un axe de lecture original qui rejette l'approche objectiviste de la vulgate marxiste pour qui la rationalisation productiviste n'est que l'expression du renversement inéluctable du mode de production capitaliste : la rationalisation, pour Gramsci, n'est plus seulement (ni essentiellement) synonyme de contradiction économiquement quantifiable mais traduit

¹ Voir A. Tosel, *Marx en italiques*, op. cit., p. 151.

² Voir A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, op. cit., p. 1416 (cité par A. Tosel dans *Marx en italiques*, op. cit., p. 151) : « La science expérimentale a été jusqu'à présent le terrain où cette unité culturelle a atteint le maximum d'extension. Elle a été l'élément de connaissance qui a le plus contribué à « unifier » l'esprit, à le faire devenir plus universel ; elle est la subjectivité la plus objective et la plus universalisée concrètement. »

³ Voir *Quaderni del Carcere*, op. cit., p. 297 (cité par A. Tosel dans *L'esprit de scission*, op. cit., p. 230-231) : « Le martyrologue du producteur fordisé ne doit pas empêcher de reconnaître la conquête irréversible en facultés d'intelligence, de sérieux. L'américanisme est une victoire de la raison sur l'instinct, il représente la pointe avancée du procès de détachement d'avec la nature et de contrôle de ses énergies en nous et hors de nous. »

⁴ C'est en ce sens que « le monde de la production, le travail, l'utilitarisme maximum doit être à la base de toute analyse des institutions morales et intellectuelles à créer et des principes à diffuser : la vie individuelle et collective doit être organisée pour le rendement maximum de l'appareil productif » (A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, op. cit., p. 863, cité par A. Tosel dans *L'esprit de scission*, op. cit., p. 229).

d'abord une mutation anthropologique profonde¹ qui pose les bases concrètes d'un renversement éthico-politique de la classe dominante et dégage, en dehors de toute fétichisation, une tendance concrète que seule la praxis du prolétariat peut actualiser pleinement².

Or, la portée « éthico-politique » que Gramsci déchiffre dans la rationalisation capitaliste et qui constitue la première des déterminations « objectives » d'une catharsis révolutionnaire moderne, a été contestée frontalement par l'opéraïsme³ qui, dès les premières analyses de Panzieri et d'Alquati, a souligné la fonction essentiellement répressive de la technique et de la rationalisation capitalistes, appelées, à chaque phase de restructuration, à détruire les compositions politiques de la classe ouvrière : si l'introduction de la machine et le passage à la grande industrie ont été la conséquence de la réaction des capitalistes face aux premières luttes organisées de la classe ouvrière, la rationalisation taylorienne et fordiste de la production n'a consisté qu'à réduire, comme jamais auparavant, la force de travail au rang de pure force d'exécution dans le but d'annihiler la conscience révolutionnaire de l'ouvrier professionnel. Enfin, les luttes de « l'ouvrier-masse », en s'attaquant aux fondements même de l'organisation disciplinaire dans l'usine (sabotage, refus du travail d'usine, etc.) ont invalidé définitivement les espoirs placés par Gramsci dans la rationalisation, dans la valeur moralement émancipatrice du principe de coercition appliqué au travail et ont montré l'impossibilité de dissocier les luttes contre l'exploitation du rejet de la rationalisation, cette dernière n'ayant été que le vecteur privilégié de la subsumption réelle de la force de travail. Ce que les luttes de l'ouvrier-masse ont illustré rétrospectivement, c'est donc que la rationalisation « américaniste » de la production n'a eu d'autre fonction, dans une conjoncture historique déterminée, que de réaffirmer la domination exclusive du capital, d'approfondir la séparation hiérarchique entre travail intellectuel et travail manuel, de consacrer l'emprise du capital constant sur le procès productif (automation fordiste) et nullement de révéler une « mission civilisatrice » que le prolétariat, en renversant dialectiquement les rapports d'exploitation (*aufhebung*), aurait dû mener à son terme. L'approche opéraïste renvoie ainsi dos à dos les thèses de Lukács aussi bien que celles de Gramsci : si elle s'inscrit, en partie,

¹ Voir A. Tosei, *L'esprit de scission*, op. cit., p. 228 : « L'enracinement de la rationalisation dans le livre 3 du "Capital" n'ouvre pas sur une analyse des mécanismes de la crise économique, tant Gramsci est persuadé que nulle crise n'est résolutoire sur le seul terrain économique. Il ouvre sur la mutation culturelle que véhicule la restructuration du procès de travail et sur le défi hégémonique lancé aux producteurs. »

² *Ibid.*, p. 235 : « Davantage que Marx qui en avançant découvre que le prix de la mission civilisatrice du capital est de plus en plus lourd pour les forces productives humaines et pour la nature, Gramsci exalte une certaine métaphysique de la rationalisation de la production, liée à la subjectivité moderne. »

³ Voir notamment M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 54-57.

dans la continuité de la critique d'un Lukacs associant rationalisation et domination du travail vivant¹ (à cette différence près qu'elle conteste toute conception idéaliste du prolétariat), elle récuse également la portée émancipatrice que Gramsci prête à la fordisation en montrant que son essor n'a été que la conséquence des recompositions forcées du capital sous la pression et la menace de la praxis révolutionnaire de la classe ouvrière : la « rude race païenne » sans idéaux et sans valeurs, qu'est l'ouvrier-masse a rendu impérative la tâche de réinscrire la critique matérialiste de la valeur dans un horizon radicalement historique qui n'est ni celui, idéaliste, de Lukács, ni celui, utopique et contaminé par l'imaginaire capitaliste, de l'industrialisme gramscien, et de dégager ainsi la portée politique de la critique radicale de la dialectique comme « idéologie »² en lui opposant une science ouvrière du capital, seule en mesure de restituer, en raison de l'opposition insurmontable entre classes antagonistes (*Realopposition*), l'intelligibilité effective du mouvement totalisateur de l'histoire.

La critique de Gramsci s'achève dans la réinterprétation trontienne du concept de plus-value relative qui, en effet, conteste l'idée que la contradiction qui lui est prétendument inhérente puisse constituer l'autre détermination objective d'une catharsis « méta-américaniste » : comme le montre Tronti, la « société-usine » est directement liée au régime de plus-value relative dont l'avènement, analysé par Marx, autant que les transformations internes dont elle a été ultérieurement l'objet (notamment avec l'avènement de l'Etat-social keynésien), s'expliquent à partir des cycles de luttes³ et non à partir d'une tendance inexorable à une rationalisation émancipatrice et porteuse, pour le régime d'accumulation, de contradictions objectives. Clef de voûte de « l'économie programmatique » dont Gramsci a saisi l'importance croissante, l'Etat-plan (forme aboutie du régime de plus-value relative) doit être pensé, ainsi, non pas tant comme l'une des conséquences d'un procès de rationalisation saisi *in abstracto* que comme l'autre conséquence majeure de la révolution passive du capital

¹ Voir G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 115 : « Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus parcourt depuis l'artisanat (...) jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. D'autre part, par la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable (...) comme une quantité de travail objectivement calculable qui s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close. »

² Qu'elle prenne une forme conservatrice-hégélienne ou celle, d'inspiration gramscienne, d'un consensus national-populaire promu par le PCI togliattien de l'après-guerre.

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 55-56.

contraint, après la Révolution d'Octobre (et la crise de 1929 qui en a été l'effet différé) de contenir et de neutraliser la puissance révolutionnaire conquise par le prolétariat en faisant droit aux revendications économiques et sociales de la classe ouvrière pour consolider le régime d'accumulation (intégration de la valeur d'usage ouvrière dans le circuit de la valeur : production de masse, standardisation, etc.) et pour prévenir les déséquilibres considérables engendrés par la rationalisation taylorienne et fordiste (induite, précisément, par la réorganisation du rapport de production afin de détruire l'hégémonie de l'ouvrier professionnel)¹. Pas plus qu'il ne peut expliquer la genèse du taylorisme et du fordisme, Gramsci ne peut donc saisir le lien qui les relie, au niveau de la superstructure politique, à l'avènement d'une économie programmatique dont il ne décrit que les symptômes extérieurs, occultant ainsi, de nouveau, les mouvements historiques plus fondamentaux à partir desquels la cohérence de leur agencement pourrait être expliquée. Or, si les *Quaderni* ne parviennent à reconduire la rationalisation toujours plus poussée de la production et du capital social à la réorganisation *politique* du régime de plus-value relative, c'est parce que Gramsci considère que le concept de plus-value relative n'illustre pas tant l'acte inaugural d'une critique ouvriériste de la valeur qu'il n'exprime l'originalité des découvertes scientifiques de Marx, celles-ci ayant consisté à établir la détermination propre aux concepts abstraits des économistes classiques et, en les circonscrivant historiquement², à dégager, en lieu et place des lois erronées et faussement universelles que ces derniers pensaient (sur le modèle des sciences de la nature) avoir découvert, la tendance objective propre à un régime d'exploitation historiquement déterminé. C'est pourquoi, dans l'esprit de Gramsci, la tendance propre au régime de plus-value relative (la baisse du taux de profit) complète la détermination de la « catharsis » révolutionnaire dont il entend, à partir et au-delà de la fordisation, cerner les contours : si la rationalisation tend à libérer l'humanité de la tragédie du travail, l'intensification de la production, en accélérant la baisse du taux de profit, doit mettre en lumière, à défaut d'entraîner à elle seule l'effondrement du système capitaliste, le caractère étriqué des rapports d'exploitation et indiquer ainsi le moyen de renverser l'hégémonie

¹ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 » dans *La classe ouvrière contre l'Etat*, *op. cit.*, p. 26-31.

² Tel est le sens de la distinction entre les concepts de « marché » et de « marché déterminé », ce dernier rappelant que les « forces déterminées, décisives et permanentes » qui régissent le marché sont historiquement advenues et que ses règles de fonctionnement sont donc susceptibles d'être transformées : d'où la nécessité de fixer la détermination des concepts économiques non en s'éloignant de l'histoire (pour ne conserver que des déterminations abstraites) mais, au contraire, en immergeant la pensée en elle (opération qui, contrairement à ce prétend Gentile, ne consacre nullement l'irrationalité et l'indétermination absolues de l'histoire mais au contraire, comme l'a montré Marx en dégageant la loi tendancielle à la baisse du taux de profit, peut donner lieu à une compréhension scientifiquement aboutie de l'histoire – nullement assimilable, par ailleurs, à une quelconque forme de déterminisme (les contre tendances compliquent l'actualisation de la tendance).

bourgeoise en libérant le contenu émancipateur de la rationalisation (une fois celle-ci dissociée des intérêts économico-corporatistes de la classe jusqu'alors dominante)¹. Si, en associant la portée anthropologique de la rationalisation à la baisse tendancielle du taux de profit, Gramsci est parvenu à dépasser la conception crocéenne du marché (pensée comme pure répétition de lois invariantes médiatisées par le contrôle éthico-politique de l'Etat) ainsi que l'irrationalisme de Gentile (l'historicisation de la pensée ne signifie nullement l'indétermination de l'histoire), sans réhabiliter le déterminisme catastrophiste de la vulgate marxiste (la loi de la baisse du taux de profit ne peut faire sens que politiquement, en référence à une crise d'hégémonie qui se joue dans le rapport entre structure et superstructure²), il n'en a pas moins occulté, pour autant, une couche historique plus fondamentale (et non moins intelligible), celle-là même que Tronti, en relisant les chapitres décisifs de la troisième et de la quatrième section du *Capital* a réhabilitée pour montrer que la rationalisation capitaliste, à quelque niveau qu'on la situe (aussi bien dans la sphère productive que dans la planification étatique) ainsi que les prétendues contradictions du système de plus-value relative³, ne font sens qu'une fois réinscrites dans un horizon de luttes que la définition de la praxis comme *aufhebung* cathartique (qui nie en conservant la discipline et la rationalité capitalistes) finit par occulter : l'impossibilité d'interpréter les luttes de l'ouvrier-masse dans le cadre de l'industrialisme gramscien fait donc boucle avec cette autre idée des *Quaderni* selon laquelle la loi tendancielle de la baisse du taux de profit reliée au concept de plus-value relative, révèle le caractère scientifique de la démarche de Marx.

Ainsi, c'est pour être allée au-delà de la redéfinition gramscienne de la « philosophie de la praxis » que l'approche compositionniste issue d'*Ouvriers et Capital* s'est retournée contre la

¹ D'où la réhabilitation, à partir du concept de « marché déterminé » et malgré les critiques adressées à Labriola, de l'idée de « prévisibilité » (faible ou forte) rendue effectivement possible par la détermination des transformations morphologiques du capitalisme contemporain : voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 11, op.cit.*, p.275 : « Si les faits sociaux sont imprévisibles et si le concept même de prévision n'est qu'un mot, l'irrationnel ne peut pas ne pas dominer et toute organisation des hommes est alors de l'"anti-histoire", c'est un préjugé ; il ne reste donc qu'à réduire au coup par coup, selon des critères immédiats, les problèmes pratiques singuliers du développement historique. »

² Voir A. Tosel, *Marx en italiques, op. cit.*, p. 136 : « L'agir historique exige une reformulation de la causalité qui permette de penser ensemble automatismes constitués et initiatives constituantes. La connaissance est intrinsèquement liée à l'action, le savoir immanent à l'acte, et ne peut se représenter son objet en une extériorité fixe. On ne connaît que dans la mesure où l'on agit. » Il est donc tout à fait possible d'intégrer la critique crocéenne de la loi tendancielle à la baisse du taux de profit (critiquant l'idée de baisse tendancielle en raison du caractère non opératoire de la loi, la contradiction entre le progrès de l'innovation technologique et le maintien du taux de profit pouvant être déplacée à l'infini du fait de l'action des contre-tendances) avec l'idée de praxis (complètement occultée, rappelons-le, de la critique crocéenne de Marx) : la contradiction objective pointée par Marx ne prend sa signification définitive qu'une fois pensée comme l'un des facteurs possibles d'une crise d'hégémonie qui ne pourra s'actualiser que par la praxis révolutionnaire, l'initiative constituante de la force-travail.

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 67.

méthode des *Cahiers de Prison* et, en particulier, contre le credo industrialiste qui, dans les analyses sur la fordisation, en a été l'application directe. Si la pensée de Marx ne fait sens qu'une fois mise en mouvement, la praxis ne saurait pour autant être pensée comme une synthèse dialectique élevant une organisation déterminée de la production à la signification intrinsèque qu'elle renfermerait mais comme l'expression d'une autonomie intrinsèque de la force-travail, en *excès* sur toute détermination (« la classe ouvrière est la seule contradiction du capital »)¹ : la rationalisation, la plus-value relative et le devenir-usine de la société renvoient aux cycles de luttes impulsés par la classe ouvrière comme à leur cause principale, jusqu'à faire du capital l'expression objectivée (*prassi rovesciata*) d'une praxis dont Negri a progressivement dégagé la puissance constituante, inassimilable aux structures pratico-inertes. La relecture opéraïste ne réaffirme donc pas seulement, contre les conceptions idéalistes de l'histoire, l'historicité radicale de la praxis mais aussi, contre Gramsci, sa « désobjectivation » intrinsèque, rejoignant ainsi, en un certain sens (et paradoxalement), la conception sartrienne qui présente la praxis révolutionnaire comme un processus de subjectivation collective, d'altération des synthèses consciencielles pensé en dehors de toute détermination objective (la praxis du groupe ne surgit pas comme catharsis, transformation dialectique mais comme liquidation contingente du pratico-inerte, indépendante de ses structures²). Les textes post-opéraïstes de Negri, prolongent plus nettement encore la critique trontienne de Gramsci. En effet, après que les luttes de l'ouvrier-social dans les années soixante-dix (autour du mot d'ordre de l'autovalorisation) aient montré, pour la première fois, l'existence d'une composition politique s'affirmant d'emblée hors des médiations les plus élémentaires du circuit de l'échange (d'où le fait qu'il soit défini comme l'expression d'un « déplacement ontologique »³ en excès absolu sur toute *aufhebung*), l'autonomisation post-fordiste de la puissance productive du commun, en portant à sa limite la dualité du rapport entre force-travail et capital (tel que le *fragment sur les machines* l'anticipait)⁴, donne à penser la positivité absolue, ontologiquement démesurée des coopérations biopolitiques⁵. De sorte

¹ Ce qui ne signifie nullement, rappelons-le, que la compréhension de ces luttes et des mutations de la praxis soit livrée à une indétermination absolue : le surgissement de la praxis s'effectue *cum nihilo* mais non pas *ex nihilo*. C'est dans cette distinction que peut être approfondie une ontologie du social-historique délivrée de la dialectique.

² Voir J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 453.

³ Voir A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie », *art. cit.* p. 10/11.

⁴ Voir A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie », *art. cit.* p. 9/11 : « Le contenu de l'utopie marxienne - dans le contexte que nous avons étudié - consiste à mettre en évidence la tendance à l'hégémonie productive de la force-savoir sociale (une force-savoir intellectuelle et coopérative) et à lui donner pour vocation non pas d'orienter le développement de la société capitaliste mais de la détruire, et de construire une société d'individualités riches et coopérantes. »

⁵ Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art. cit.* p. 4/4.

qu'une révélée l'incommensurabilité *absolue* de deux ordres qu'aucune synthèse dialectique ne saurait refermer (y compris sous la forme d'une catharsis émancipatrice), il devient possible de dégager explicitement le présupposé ontologique de la refonte opératoire du concept de praxis (la production du social comme puissance de la *multitudo*) et de déterminer le sujet réel recouvert par l'inversion hégélienne dénoncée dans la *Critique* de 1843 et que Tronti, dans un éclair de génie, a repensé hors de la spéculation abstraite et des catégories de la pensée bourgeoise pour en faire l'expression du devenir-usine de la société et des luttes de classes (« Lorsque la production *spécifiquement* capitaliste a achevé de tisser l'ensemble des rapports sociaux, elle apparaît elle-même comme un rapport social *générique* »¹).

La crise irréversible de la « société-usine » a donc achevé de révéler les limites de la conception gramscienne de la praxis qui ne pouvait faire sens, tout au plus, qu'au cours de la phase industrielle du procès d'accumulation, lorsque la force-travail ne s'était pas encore émancipée des médiations dialectiques qui, dans la sphère productive, assuraient la domination directe du capital et, plus largement, le renversement mystificateur du rapport entre usine et société. Mais, inversement, il n'est pas moins exact que les concepts gramsciens, autant que ceux de Sartre, mettent également en lumière les problèmes que posent l'approche compositionniste et, en particulier, les accents vitalistes des thèses de Negri qui, souvent, assimilent les potentialités révolutionnaires de la production biopolitique aux *effets* de déterritorialisation provoqués par les ses agencements créateurs, comme si, une fois délestée de toute détermination objective, la production biopolitique du commun redéfinissait la praxis non plus comme un processus collectif d'autodétermination (que l'élévation cathartique de l'infrastructure dans la superstructure ou le concept sartrien de groupe en fusion rendent précisément pensables), mais comme une différentielle absolument immanente qui, détruisant le « double bind » constitutif du capitalisme (la déterritorialisation des forces productives du désir finit par l'emporter sur l'axiomatisation capitaliste des rapports sociaux), confondrait le pouvoir constituant de *la* multitude (qui, pourtant, ne peut faire sens qu'à la condition qu'elle puisse se poser dans une décision irréductible comme « sujet » politique) avec la productivité ontologique, immotivée et moléculaire du commun. D'où le problème : si les structures du biopouvoir capitaliste indiquent en creux l'autonomie radicale de la puissance productive des réseaux biopolitiques, l'idée d'une praxis commune explicite ne peut cependant faire sens qu'une fois déterminés les contours d'une subjectivation collective (autodétermination) que le plan d'immanence où se tient la pensée de Negri ne saurait

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 58.

expliciter faute d'articuler (en les différenciant clairement) la tendance *actuelle* au communisme et la visée *réelle*, « éthico politique », d'autonomie. En confondant ce que le concept gramscien de « catharsis » articulait, l'approche compositionniste aboutit à deux résultats opposés: si elle révèle d'une part la créativité *sui generis*, ontologiquement constituante, de la praxis (qui, occultée dans sa dimension la plus fondamentale aussi bien par Sartre que par Gramsci, est à l'origine des apories auxquelles se heurtent leurs conceptions respectives), elle réinscrit aussi, d'autre part, la critique de la valeur dans un horizon infra-politique, celui d'une poussée des forces productives hors des rapports sociaux capitalistes. Elle conduit ainsi à un seuil-limite qui, faisant ressortir l'irréductibilité ontologique de la force-travail (de l'opposition entre la classe ouvrière industrielle et le capital à la dualité *absolue* entre puissance et pouvoir), ne peut que tendre à identifier de manière aporétique projet d'autonomie et déterritorialisation, politique et ontologie. En dépit de leurs limites, les pensées de Gramsci et de Sartre, au contraire, se donnent encore un concept de praxis déterminé comme autodétermination collective, le premier en soulignant que, même ancrée dans la rationalisation capitaliste, la praxis ne peut faire sens qu'une fois dégagé un mouvement déterminé de différenciation éthico-politique (hégémonie)¹, le second en ne supprimant jamais la tension entre immanence et transcendance constitutive de la praxis du groupe révolutionnaire mais en la pensant comme l'expression d'une contradiction dialectique qui, si elle aplatit l'historicité constituante de la praxis dans la temporalité linéaire de la téléologie (hypostase), n'est pas moins réfléchie, à chaque étape, comme auto-détermination d'une praxis commune. Il n'en va plus de même chez Negri qui, tout en invoquant la « décision »² de la multitude comme expression propre de son pouvoir constituant, tend à l'assimiler à la puissance absolument immanente et irréprésentable du commun : la puissance des coopérations biopolitiques (*general intellect*) exprimant l'être du cognitariat (comme devenir virtuellement et intrinsèquement révolutionnaire), elle tend d'elle-même à dépasser l'horizon de la valeur capitaliste. De sorte qu'en remontant aux présupposés ontologiques du projet critique (re)fondé, après 1848, par Marx, l'approche compositionniste retrouve paradoxalement la perspective d'avant 1848 où l'être du prolétariat se trouve identifié au renversement *nécessaire* et *impolitique* des structures d'exploitation³ : en substituant à l'être

¹ Mouvement de différenciation que les réflexions sur l'américanisme, loin de rendre caduc, réaffirment à leur manière, la possibilité d'une émancipation radicalement *immanente*, non jacobine de la force-travail qu'elles mettent en évidence ne signifiant nullement une émancipation rendue *coextensive* à la production.

² Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 213

³ Voir K. Marx, *La sainte famille*, *op. cit.*, p. 44 : « Il ne s'agit pas de ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat en son entier se représente à un moment donné comme le but. Il s'agit de ce qu'*est* le prolétariat et de ce que, conformément à son *être*, il sera contraint de faire. »

dialectique du prolétariat l'être-puissance, absolument positif, de la force-travail, les présupposés deleuzo-guattariens de la pensée de Negri finissent par réinscrire celle-ci dans l'horizon des œuvres de jeunesse en montrant que l'histoire ne s'ouvre que par l'intrusion tout aussi *immotivée* des devenirs actualisés par les agencements biopolitiques. Si, après della Volpe, la lecture opéraïste s'est construite sur la critique de la dialectique, Negri, en se réappropriant la distinction deleuzienne entre devenir et histoire telle que l'*Anti-Œdipe* les a provisoirement articulés pour dégager la perspective eschatologique d'une déterritorialisation irrésistible des machines désirantes hors de l'axiomatisation capitaliste, aboutit finalement à faire disparaître l'idée d'une praxis véritablement commune (qui ne se réduise pas seulement à l'idée d'une production ontologique du commun mais à une création explicite). Les interrogations soulevées par la confusion entre ontologie et politique d'où procède la dualité (non moins problématique) entre puissance et pouvoir que Negri n'a cessé d'approfondir, ne pourront cependant trouver de réponse qu'une fois saisie, derrière l'apparente continuité qui la relie aux écrits du premier opéraïsme (notamment sur la critique politique de la dialectique), la rupture qu'elle marque en assimilant la critique de la valeur non plus à l'antagonisme entre force-travail et capital (c'est-à-dire à la classe ouvrière luttant *contre* le capital et *au sein* de ses structures), mais à leur incommensurabilité absolue. Si elle remonte certes, en un certain sens, aux présupposés ontologiques de la redéfinition de la force-travail comme *nicht capital* (subjectivation autonome), cette évolution n'exprime pas moins, surtout, une alternative à l'horizon téléologique que la seconde thèse de Tronti sur la valeur réhabilite subrepticement faute, précisément, de dégager toutes les implications *ontologiques* de la critique dellavolpienne de la dialectique, critique qui en effet suppose que soit remise en cause, plus fondamentalement et par-delà la dialectique, l'identité entre être et détermination sous-jacente à toute la pensée héritée. C'est donc en examinant la seconde thèse de Tronti sur la valeur que le sens de la refondation spinoziste de la pensée de Marx par Negri, ainsi que ses limites, pourront être pleinement dégagés et que la portée de l'ontologie politique de Castoriadis pourra être mise en lumière.

TROISIÈME PARTIE. LA DÉMOCRATIE, PRAXIS EXPLICITE DU COLLECTIF ANONYME

Chapitre premier. Du « renversement copernicien » à la déconstruction de l'ontologie unitaire

I-1 La seconde thèse opéraïste sur la valeur ou le retour du sujet de l'histoire

1-1-1 De la « rude race païenne » à la classe ouvrière comme sujet ontologique du capital

En soutenant que la classe ouvrière préexiste intrinsèquement à la classe capitaliste et qu'elle représente ainsi le véritable « sujet » du capital et de son développement forcé, la seconde thèse de Tronti infléchit de manière significative le sens de la critique « schmittienne » de la loi de la valeur qui, dans la première « thèse », faisait reposer le rapport de production sur le rapport de classe¹, et réinscrit la réhabilitation ouvriériste de la lutte des classes dans un horizon métaphysique (celui-là même que Gramsci chercha à dépasser définitivement en assumant le caractère irréductiblement historique de la « philosophie de la praxis »). Pour Tronti, en effet, le capital n'existant qu'une fois la production achevée (et non lors de l'échange entre argent et force de travail), la classe ouvrière existerait (en tant que force productive) avant la classe capitaliste (qui n'existe qu'au terme du procès productif, une fois extraite la survaleur)². Si donc, d'un point de vue « objectif » (celui, statique, du capital),

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 219-220 : « Mais si l'on découvre en revanche, que le rapport de classe vient avant le rapport de capital, qu'au sein de ce rapport de classe préliminaire, la *seule* classe qui se soit déjà constituée à l'état embryonnaire, en force subjective, est celle des prolétaires vendeurs de force de travail qui, une fois introduits dans la production, et organisés socialement, se développent en *classe ouvrière*, avant même que le capital ne soit passé de la puissance à l'acte, ne dispose-t-on pas alors de toutes les bases qu'il faut pour faire avancer la construction d'une histoire d'ensemble du capital à partir du développement historique de la classe ouvrière ? »

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, p. 217 : « Ce n'est qu'à travers cette transformation *immédiate* de travail en travail *objectivé*, appartenant au capitaliste et non à l'ouvrier, que l'argent se transforme en capital. Auparavant l'argent n'est que capital en soi » ; ce passage est ainsi commenté par Tronti (*ibid.*, p. 218) : « Avant même la transformation de l'argent, avant que le rapport de production capitaliste ne naisse dans sa forme spécifique, le rapport de production voit d'un côté les ouvriers, et du côté opposé les conditions sociales du travail comme pouvoir exercé sur eux ; d'un côté une masse d'individus isolés qu'une même situation de vendeurs de force de travail contraint à vivre réunis, de l'autre la consistance pure et simple des conditions objectives qui mériteront le nom de travail mort. D'une part une première forme élémentaire, embryonnaire, prolétaire de classe ouvrière, et en face d'elle et contre elle, non pas la classe des capitalistes, ou le rapport de production capitaliste déployé déjà pour soi, mais seulement le capital en puissance, qui n'est rien d'autre que le capital *en soi*. »

force de travail et capital se présupposent mutuellement (la puissance de travail ne s'actualise qu'une fois vendue, comme force de travail, au capitaliste tandis que, réciproquement, ce dernier ne peut exister sans force de travail exploitable à disposition), il n'en va plus de même dans une perspective « dynamique », l'existence de la classe capitaliste supposant l'actualisation de l'argent en argent-capital c'est-à-dire de cette puissance productive socialisée qu'est la force-travail : si le pouvoir du capital ne procède que d'un *état de fait* (celui de la production effectivement achevée, contenant une plus-value quantifiable et déterminée), la classe ouvrière s'incarne d'abord en une *puissance* collective qui le précède *ontologiquement* de sorte que l'idée selon laquelle le capital ne cesse d'être intérieurement divisé doit être complétée par l'idée selon laquelle la praxis de la classe ouvrière *est* la véritable force productive du capital, ce qui l'oblige au terme de chaque cycle de luttes à se développer et à réorganiser ses propres structures de commandement afin de détruire les compositions politiques de classe qui tendent à reconduire au sujet réel du procès d'accumulation le pouvoir détenu exclusivement par les capitalistes. Le rapport antagonique de classe enveloppe donc un décalage d'où ressort la différence *qualitative* entre la force active de la classe ouvrière et la force réactive du capital (tant au niveau de l'infrastructure que des superstructures)¹ : si la première version de la société-usine dégage *méthodologiquement* l'irréductibilité de la perspective ouvrière en renversant la critique scientifique de l'économie politique en une critique politique de l'économie comme science (l'universalisation du capital et la particularisation du social doivent être pensés à la lumière de l'histoire des luttes entre classes), la seconde thèse montre plus radicalement que la force-travail ne figure pas seulement l'un des pôles de l'opposition, mais qu'elle *est*, aussi, une force qualitativement distincte du capital qui doit amener à reconsidérer le devenir-usine de la société comme l'envers de la puissance absolument positive de la praxis ouvrière². Cette seconde thèse est décisive dans la mesure où, transformant l'approche encore militante de la première thèse (le développement capitaliste *doit être* repensé à partir de la perspective qui est

¹ En dépit des présupposés idéalistes qui l'ont motivé, la mise en évidence, par Tronti, de ce décalage, notamment dans sa dimension « nietzschéenne » a, selon nous, conditionné en grande partie la conception ultérieurement développée par Negri : si, comme nous le verrons dans les pages suivantes, Tronti n'est jamais parvenu à libérer cette interprétation du rapport de classe d'un horizon de pensée idéaliste qu'il entendait pourtant dépasser, Negri a cherché à requalifier celui-ci à partir de sa relecture de Spinoza, elle-même basée sur la distinction de nature entre la puissance active et constituante de la multitude (bientôt déclinée en puissance biopolitique et déterritorialisante du commun) et la réactivité, ontologiquement inconsistante, des structures de pouvoir (aussi bien celles de l'Imperium que du capital-argent financiarisé ou de l'Empire).

² Justifiant ainsi l'orientation de l'histoire politique du capital retracé par Negri où les « compositions objectives » de classe, au lieu d'être pensées comme le facteur explicatif des cycles de luttes, sont présentées au contraire comme la conséquence des restructurations du capital consécutives aux « sauts » accomplis par la praxis ouvrière.

celle de la classe ouvrière) en une thèse ontologique (la force-travail *est* la puissance productive dont les structures capitalistes ne sont que l'émanation), elle réinscrit aussi la relecture opéraïste de Marx dans l'horizon idéaliste des philosophies de la praxis dont elle entendait pourtant dépasser les apories : en plus d'être irréductiblement autonome (extranéité), la force-travail est aussi le « sujet » du capital¹. D'où la nécessité de comprendre le sens de ce « retour du refoulé », que Tronti aussi bien que Negri ont *ensuite* cherché à liquider définitivement, le premier en redéfinissant l'histoire politique du capital à partir d'une conception marxiste de « l'autonomie du politique » (alternative au réformisme social-démocrate et au volontarisme révolutionnaire auquel la seconde thèse sur la valeur reconduit), le second, au contraire, en repensant les deux thèses trontiennes à la lumière de l'ontologie spinoziste (l'autonomie du politique perdant toute consistance, sitôt délogée l'irréductibilité absolue de la puissance multitudinaire, en laquelle se manifeste une subjectivation collective alternative aux conceptions idéalistes, crypto-hégéliennes ou actualistes de la praxis).

En surdéterminant de la sorte le rapport antagoniste de classe, la seconde thèse pousse à sa limite la critique praxéologique de la loi de la valeur et le « renversement copernicien » sur lequel se fonde la relecture opéraïste de Marx. Mais en assimilant l'histoire politique du capital à l'histoire *interne* de la classe ouvrière², Tronti réhabilite aussi une interprétation idéaliste qui, sans revenir à l'humanisme du jeune Marx ou au credo industrialiste de Gramsci, ne pose pas moins les bases d'une redéfinition abstraite de la classe ouvrière où, derrière la fuite en avant du capital révélée par la discontinuité apparente et les « sauts » accomplis par les « compositions de classe » successives, se fait jour une continuité souterraine plus fondamentale, celle d'un sujet qui rendrait toujours plus réelle l'autonomie et

¹ C'est autour de l'ambivalence de cette thèse et, en particulier du sens attribué au concept de « sujet » que l'opéraïsme n'a cessé de diviser avant d'éclater au tournant des années soixante-dix (division qui traverse y compris *Ouvriers et capital*). Que signifie en effet l'idée que la force-travail est le « sujet » du capital : s'il semble impossible de s'en tenir à l'idée que la force de travail, matériellement, produit le travail mort, qu'elle est le cœur vivant du procès de valorisation de la valeur (thèse qui ne ferait que répéter les analyses de Marx) et si elle invite ainsi, plus radicalement, à l'idée que la classe ouvrière *doit politiquement* diriger la classe capitaliste (telle est la signification fondamentale du renversement copernicien), en quel sens faut-il entendre cette affirmation : dans une optique révolutionnaire-extrémiste ou « révolutionnaire-réformiste » et, dans ce dernier cas, quel sens donner à ce qui apparaît comme une troisième voie, irréductible aussi bien à l'orientation extrémiste qu'à l'optique social-démocrate, ignorant qu'une transformation effective des rapports de force entre classes antagonistes suppose préalablement une transformation de la force-travail en puissance révolutionnaire (sans laquelle le réformisme ne peut que parfaire les mécanismes de domination de la classe exploitée) ? Plus fondamentalement, l'enjeu consiste à repenser le concept de sujet (qui tout à la fois, en tant que *subditus*, exprime la sujétion de la classe exploitée et, en tant que sujet-actif, l'origine matérielle du procès d'accumulation à laquelle l'organisation du rapport de force entre classes antagonistes doit reconduire) de l'horizon de pensée idéaliste dans lequel ce dernier n'a cessé d'être pensé.

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 177.

l'irréductibilité ontologique de la force-travail ainsi que la nécessité d'un renversement des structures du capital¹.

En effet, si le rapport de classe préexiste au rapport de production et si la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste, alors le capital n'est plus que le prédicat de la force-travail, la forme sédimentée d'une praxis ontologiquement productive ; de sorte que le point de vue du capital n'est pas seulement l'expression d'une des deux forces constitutives de l'infrastructure économique (point de vue qui devient mystificateur sitôt confondu, comme le font les économistes, avec la vérité en soi), mais un point de vue faux *en soi*, l'expression de l'apparence trompeuse que seule la classe ouvrière peut transpercer². En renversant complètement la définition « objectiviste » où le capital figure à la fois l'un des pôles du rapport de production (la « place » occupée par le détenteur des moyens de production) et le rapport de production même (le capital comme rapport social, englobant le rapport d'opposition entre travailleur libre et capitaliste), en mettant en avant l'idée que le capital n'est que la négation interne d'une force-travail irréductiblement autonome, cette seconde thèse ressuscite donc, au détriment de la perspective dégagée par les premières hypothèses de relecture³, une approche idéaliste qui, en autonomisant la praxis de ses « conditions objectives », se rapproche en première approximation des thèses de Gentile, le rapport de négation entre la force-travail et les structures de domination du capital faisant écho à celui qui, dans la pensée actualiste, relie la praxis à « ses » conditions objectives⁴. De fait, en

¹ Thèse qui fait écho à la métaphore célèbre utilisée par Marx qui, dans le *18 brumaire*, comparait le devenir-révolutionnaire de la classe ouvrière à la vieille taupe creusant méthodiquement ses galeries souterraines : voir *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte, op.cit.*, p.102 : « Mais la révolution va jusqu'au fond des choses. Elle ne traverse encore que le purgatoire. Elle mène son affaire avec méthode. Jusqu'au 2 décembre 1851, elle n'avait accompli que la moitié de ses préparatifs, et maintenant elle accomplit l'autre moitié. Elle perfectionne d'abord le pouvoir parlementaire, pour pouvoir le renverser ensuite. Ce but une fois atteint, elle perfectionne le *pouvoir exécutif*, le réduit à sa plus simple expression, l'isole, dirige contre lui tous les reproches pour pouvoir concentrer sur lui toutes ses forces de destruction, et, quand elle aura accompli la seconde moitié de son travail de préparation, l'Europe sautera de sa place et jubilera : "Bien creusé, vieille taupe !" »

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 226-227 : « Il faut donc partir de la façon dont ce rapport (de production) se présente réellement, si l'on veut le détruire et non pas seulement le connaître. De là la légère ambiguïté qui existe dans l'utilisation marxienne du verbe *erscheinen* : on ne peut le traduire par *apparaître* que rarement, et seulement dans certains cas où il est fait référence au point de vue capitaliste ; la plupart du temps, et toujours lorsqu'il se réfère au point de vue ouvrier de Marx, il faut le traduire par : *se présenter*, dans un sens très voisin du verbe *être*. »

³ *Ibid.*, p. 154-155 : le sectarisme de la classe ouvrière permet de retrouver le tout mais sans prendre la place occupée par ce dernier (confusion qui est le propre de toute idéologie et qui, une fois renversée, conduit à l'idée selon laquelle le contrôle sur la société ne peut être atteint que par la lutte). La seconde thèse ramènerait ainsi à une nouvelle conception « idéologique » de la praxis que Tronti, en repensant dans une optique marxiste le concept d'autonomie du politique et Negri, en approfondissant les présupposés ontologiques du décalage entre classe ouvrière et classe capitaliste pour aboutir à la distinction entre la force-travail (ontologiquement active) et le corps parasitaire et réactif du capital, ont cherché à corriger.

⁴ Voir R. Sbardella, « Le maschere della politica : gentilismo e tradizione idealistica negli scritti di Mario Tronti » dans *Unità proletaria n°1-3*, Chiappini Editore, 1982, pp.117-140 ; voir également l'analyse de Costanzo Preve qui explique la dérive subjectiviste de la conception opéraïste à partir de Tronti à partir de la

consacrant la puissance constituante de la force-travail par-delà toute médiation dialectique, la seconde thèse reconduit la praxis à l'affirmation d'un sujet d'où procèderait l'ensemble des formes historiques de son objectivation, comme chez Gentile où le rapport entre praxis et circonstances objectives exprime la négation interne de l'Acte par lequel un sujet métaphysique (la société) se pose pour dépasser indéfiniment les formes provisoires qu'il se donne. C'est d'ailleurs cette perspective que Gramsci a voulu corriger en substituant à l'indétermination du simple rapport de négation interne qui, selon Gentile, unit la praxis aux « circonstances objectives » (acte pur), la dialectique concrète permettant d'inscrire dans l'organisation objective de la production les potentialités révolutionnaires de la classe ouvrière (« acte impur ») et d'achever ainsi le processus de « mondanisation de la pensée » (à rebours de la métaphysique actualiste). En revenant (en partie) à une conception actualiste de la praxis, la seconde thèse confirme donc, malgré elle, la thèse axiale de Gramsci (discréditée par Tronti), selon laquelle la praxis ne saurait être rendue à sa « terrestrité » qu'en réarticulant Marx à Hegel et non en déliant complètement le rapport interne qui l'unit à la dialectique. La critique nécessaire des conceptions fétichisées du social que Gramsci n'a certes pas menée à son terme, ne peut pour autant conduire à définir unilatéralement la praxis, que celle-ci soit reconduite à la société ou à la force-travail, comme si celle-ci était l'acte pur de la réalité objective: ce n'est qu'à la condition de penser les structures non pas comme la réalité objectivée d'une praxis informe et démiurgique mais comme ce qui, en la conditionnant et en l'affectant de leur inertie propre, dessine les tendances concrètes qui circonscrivent ses manifestations possibles, que la créativité radicale qui lui est propre peut être rendue intelligible. Si Gramsci a « mondanisé » la praxis pour en faire une force historique inscrite dans des structures objectives qui ne peuvent être renversées qu'en étant dialectiquement transvaluées (et donc en un sens conservées), la relecture opéràiste, en subordonnant ontologiquement les structures d'exploitation à la force-travail (point ultime de la critique de la rationalisation capitaliste), réhabilite une conception abstraite de la praxis qui, en redoublant le plan historique en un plan métahistorique, fait des structures objectives du capital l'émanation de l'activité d'un Sujet déterminant les formes de celles-ci, et de la praxis de la classe ouvrière le retour à soi de ce Sujet réaffirmant, outre le caractère inessentiel et relatif de ces structures, l'autonomie absolue de la force-travail.

prégnance des schémas de pensée actualistes hérités de Gentile : voir *La teoria in pezzi. La dissoluzione del paradigma teorico operaista in Italia (1976-1983)*, tr. personnelle, Ed. Dedalo, Bari, 1984, p.23: « C'est par centaines qu'on dénombre, chez les principaux théoriciens du paradigme post-panziérien, les formulations qui exaltent le rôle fondateur du "sujet" dans la constitution ontologico-matérielle du monde, souvent de manière plus extrémiste que ne le faisait Gentile lui-même. »

Mais, en déterminant plus spécifiquement le sens de cette seconde thèse, le concept de « société-usine » manifeste non moins distinctement et plus encore une dimension « crypto hégélienne »¹ qui corrige et dépasse le nihilisme de la perspective gentilienne à laquelle la critique radicale de la dialectique ne pouvait autrement qu'aboutir. Chez Gentile, la négation interne unissant, dans la praxis, l'acte à son objectivation ne renferme ni contradiction, ni nécessité, ni réconciliation dialectique (pas même sous la forme d'une « catharsis ») : la réalité objective est certes intériorisée dans la praxis (négation interne) mais, en tant qu'acte pur, celle-ci transcende, en dehors de tout conditionnement, les circonstances objectives pour réaffirmer ainsi, outre la puissance irrésistible et illimitée de la praxis, la contingence absolue de l'histoire. Or il n'en va pas de même chez Tronti, pour qui les « circonstances objectives » ne désignent plus que les structures pratico-inertes du capital révolutionnées par la praxis de la force de travail *socialisée par le capital* : pour Tronti, en effet, ce n'est que dans l'usine que la force-travail parvient à nier la réalité inversée et objectivée instituée par ce dernier, comme si le capital constituait le « cheval de Troie » de la venue à soi d'une force-travail repensée pourtant comme ontologiquement productive². *Ouvriers et capital*, ainsi, reprend la distinction technique entre « procès productif » et « procès de valorisation » pour adjoindre au concept de « société-usine » une seconde signification, distincte de celle que fait prévaloir la première thèse³. Rapporté à celle-ci, en effet, le devenir-usine de la société montre que l'*aufhebung* capitaliste du social n'a été conquise qu'en réaction aux luttes toujours plus révolutionnaires de la force-travail, illustrant ainsi l'irréductibilité de la perspective ouvriériste (« le rapport de classe avant le rapport de production ») et la signification intrinsèquement politique de la critique de la valeur et de l'historicisation des catégories de la critique « scientifique » forgées par Marx ; rapporté à la seconde thèse, le devenir-usine de la société signifie en revanche la dualité toujours plus marquée politiquement entre, d'une part, la socialisation de la force de travail dans l'usine (seul vecteur possible d'une praxis ainsi

¹ Nous reprenons l'expression utilisée par Franco Berardi dans sa monographie : *La nefasta utopia di Potere Operaio*, *op. cit.*, p. 35.

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 64-65 : « L'erreur du vieux maximalisme était de concevoir cette opposition *de l'extérieur* pour ainsi dire ; il imaginait la classe ouvrière comme toute entière *en dehors* du capital et comme son adversaire général en tant que tel : d'où cette incapacité d'arriver à la moindre connaissance scientifique, et cette stérilité de toute pratique de lutte. Aujourd'hui, il faut en revanche oser dire que l'on doit examiner immédiatement du point de vue ouvrier, non pas la condition ouvrière, mais bien plutôt la situation du capital (...). La classe ouvrière doit se découvrir comme faisant *partie*, matériellement, du capital, si elle veut ensuite s'opposer elle-même à *tout* le capital. Il lui faut commencer par se reconnaître comme un *détail* du capital, si elle veut se présenter comme son adversaire *global*. » ; *ibid.*, p. 227 : « En effet l'antagonisme ne se situe pas dans la figure de l'ouvrier libre, pris isolément, mais dans la présence massive de la classe ouvrière à l'intérieur du capital, *obligée à se battre contre son ennemi dans sa totalité, en tant que composante de celui-ci*. »

³ Le procès productif, pour Marx, est à l'origine de la plus-value tandis que le procès de valorisation désigne le processus de réalisation de la plus-value s'accomplissant dans la sphère reproductive.

identifiée, a priori, avec la classe ouvrière) et, d'autre part, l'intégration monétaire de la valeur d'usage ouvrière dans la sphère reproductive (socialisation marchande annihilant, hors de l'usine, toute perspective révolutionnaire)¹. Or, précisément, si certains penseurs marxistes ont tiré de cette évolution la conclusion selon laquelle la classe ouvrière, définitivement intégrée dans le système d'accumulation (et notamment celui de la consommation standardisée), ne pouvait plus jouer le rôle d'avant-garde révolutionnaire qui avait été le sien², Tronti, tout au contraire, et en raison de la dimension proprement dialectique que comporte la seconde thèse, persiste à faire de la classe ouvrière et des luttes d'usines l'horizon indépassable de la praxis, comme si, en renversant la socialisation capitaliste à l'œuvre dans l'usine pour se réapproprier le pouvoir qui est intrinsèquement le sien (c'est elle qui produit le capital), la classe ouvrière pouvait reléguer au rang de manifestation inessentielle et secondaire l'atomisation à laquelle elle est promise hors de celle-ci³. L'identification de la société au procès d'accumulation produit par la force-travail socialisée (seconde signification du concept de « société-usine ») ferait donc ressortir, toujours plus nettement, deux modalités irréductibles de socialisation, l'une constitutive de la sphère productive et seule à pouvoir ressusciter une nouvelle forme de praxis révolutionnaire (d'où l'hégémonie indépassable, selon Tronti, de la classe ouvrière), l'autre désagrégeant complètement cette même force de travail massifiée et passivement intégrée, hors de l'usine, au système planifié d'accumulation⁴. Point culminant de la critique politique de la valeur (première thèse), le

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 250-251 : « Il y a lutte de classe avant le commencement même de l'acte de production : sur le marché du travail, où vendeurs et acheteurs de la force de travail s'opposent par leurs intérêts opposés, concluent un contrat, où chacun montre déjà les armes auxquelles il aura recours dans le futur. Mais sur ce terrain, c'est le patron qui a l'avantage : l'argent est de son côté, tout comme les moyens de production, les conditions de la production, tout le capital en soi (...). Mais il y aussi lutte de classe après que l'acte de production s'est terminé : dans les phases de distribution du revenu, lorsqu'il s'agit de répartir le fruit du travail ouvrier parmi les classes que la société reconnaît (...). Là aussi, le rapport est défavorable au parti des ouvriers. Lorsqu'il s'agit de distribuer ce qui a été produit, la puissance que confère la distribution est déjà entièrement entre les mains de ceux qui ont exercé le commandement sur la production. Et nous avons vu qu'il n'y a pas de commandement sur la production en dehors de celui qu'exerce le capital. »

² Dès le début des années soixante, Marcuse a ainsi défendu l'idée que la classe ouvrière ne pouvait plus jouer de rôle émancipateur dans le cadre de la société industrialisée et de la consommation de masse : voir H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig, Editions de Minuit « Arguments », Paris, 1968

³ *Ibid.*, p. 254-255 : « Si le capital en soi, séparé de la force de travail, est déjà un rapport social, en tant qu'il se dresse *en face* de la force de travail, l'acte par lequel il introduit celle-ci dans le procès de production ainsi que le procès de production qui l'incorpore au capital, mettent à disposition du capital lui-même, un pouvoir de socialisation dynamique, qui va beaucoup plus loin que le niveau statique du rapport social en général (...). Il demeurera toujours un écart entre le capital en tant que *rapport de production* et le capital en tant que *société capitaliste*. La socialisation de la production sera toujours en avance sur l'organisation de la société. La marge historique qui sépare ces deux moments constitue l'une des formidables formes de domination politique que le capital a bien utilisées en sa faveur. Mais ceci ne constitue pas l'élément positif de la contradiction, l'élément positif c'est bien plutôt celui qui voit en la force de travail sociale la médiation nécessaire à la médiation du capital. »

⁴ *Ibid.*, p. 254 : « Ce qui caractérise historiquement la marchandise force de travail, c'est sa capacité de valoriser plus de valeur qu'elle n'en possède. Ceci fait à la fois sa force et sa misère : sa force, parce que la valorisation de

rapport fondamental d'opposition-exclusive entre classes se trouve donc brouillé par la dialectisation du rapport entre ouvriers et capital, repensée comme le mouvement même d'« auto-production » de la classe ouvrière : si la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste, ce n'est qu'une fois socialisée par ce dernier qu'elle peut, en se niant comme force de travail du capital (auto-négation), devenir pour-soi ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire la force ontologiquement productive des structures qui la dominant¹. A la thèse d'inspiration « gentilienne » qui fait de la classe ouvrière le sujet du capital (préexistant à ce dernier) s'ajoute ainsi une dimension proprement dialectique qui fait de la praxis la subjectivation de la puissance productive de la force-travail, une fois celle-ci socialisée par son Autre. La critique de la dialectique évite certes de réhabiliter une conception idéologique et universaliste du prolétariat : la « rude race païenne » qu'est selon Tronti la classe ouvrière n'incarne jamais, sous sa plume, la négation redoublée d'une essence abstraite révélant la mission historique de cette classe non-classe que représentait, pour le jeune Marx, le prolétariat², de sorte que si la classe ouvrière est présentée dans la seconde thèse comme auto-négation d'elle-même en tant que force de travail du capital³, celle-ci ne saurait s'identifier à un rapport « véritablement » dialectique c'est-à-dire à une synthèse purement logique entre l'universel et le particulier (hypostase). Mais, pour autant, en définissant la praxis comme étant la venue dialectique à soi du « sujet » qu'est la force-travail (d'où sa délimitation exclusive à l'usine), Tronti n'en

la valeur et donc la production du capital repose entre les mains de la force de travail ; son malheur, parce que c'est le capital qui détient la valeur de la force de travail et donc la vie même de l'ouvrier. D'où cette contradiction cuisante : *en tant que* classe, les ouvriers représentent une force politique gigantesque, la plus offensive qui soit apparue dans une société humaine ; mais *en tant qu'individus isolés* ils confèrent à la misère d'abord, puis à la subordination, enfin à l'exploitation systématiquement, leurs traits extrêmes. »

¹ *Ibid.*, p. 268 : « Dans l'usine, lors de la production, les ouvriers marchent pour le compte du capitaliste comme les machines pour celui du capital - avec ceci de plus qu'ils ont la possibilité de *ne pas vouloir* marcher : à ce moment-là, c'est-à-dire quand le travail se trouve à l'intérieur du capital et en même temps contre lui, le patron collectif est gravement affaibli car il a laissé un moment aux mains de ses ennemis les armes avec lesquelles il les combattait : les forces productives du travail, socialisées et objectivées dans la classe ouvrière (...). Ce n'est pas un hasard si la grève est la forme permanente de la lutte ouvrière, forme première qui se développe mais ne se renie jamais (...) : la grève c'est donc la distinction, la séparation et l'opposition entre travail et capital qui disparaissent ; c'est la menace la plus terrible qui puisse être portée à la vie même de la société capitaliste. »

² D'où le soin pris par Tronti à distinguer la classe ouvrière, définie comme « rude race païenne », du concept de prolétariat qui relève de l'idéologie marxiste a souvent opposé à l'idéologie bourgeoise comme l'expression d'une universalité irréductible et prétendument plus concrète : voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op. cit.*, p. 24 : « La phrase lumineuse de Marx : en s'émancipant lui-même le prolétariat émancipera l'humanité tout entière, nous la relisons obscurément ainsi : en agissant pour son propre intérêt partisan, la classe ouvrière mettra en crise le rapport général du capital. Nous avons bien assimilé le noyau dur de la pensée de Marx : pour faire une théorie révolutionnaire il faut d'abord faire une théorie de l'idéologie. » ; voir aussi M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 201 : « Mais le passage-logique et historique à la fois - du prolétariat vendeur de sa force de travail à la classe ouvrière productrice de plus-value - marque le début de *l'histoire ouvrière du capital*. »

³ *Ibid.*, p. 65 : « L'ouvrier collectif ne s'oppose pas seulement à la machine en tant que celle-ci est du capital constant, mais il s'oppose à la force de travail elle-même en tant que celle-ci est du capital variable. Il doit parvenir à avoir pour ennemi le capital dans sa totalité : et par conséquent, lui-même aussi en tant qu'il est partie du capital. Le travail doit considérer la force de travail comme son ennemie personnelle, *en tant qu'elle est marchandise*. »

réhabilite pas moins une interprétation « crypto-hégélienne » qui ne corrige le spontanéisme gentilien (faisant de la classe ouvrière l'« acte pur » d'où émanerait le capital) qu'en le réinscrivant tacitement dans une perspective téléologique assignant à la praxis révolutionnaire une finalité propre : reconduire les structures du commandement capitaliste à la puissance dont elles ne seraient que l'émanation, sur la base de la dialectique spécifique que noue le rapport antagonique entre classe, la généralisation forcée du capital conduisant simultanément, cycle après cycle, à généraliser le conflit entre classes et donc à étendre la puissance révolutionnaire de la classe ouvrière¹. Si la classe ouvrière préexiste au capital comme l'acte à sa réalité objectivée, elle n'en demeure donc pas moins, en tant que puissance révolutionnaire, un sujet qui ne peut venir à soi qu'au terme du processus où l'Être-Autre (le capital), loin de n'être que la négation interne d'un Sujet qui lui serait irréductible (la classe ouvrière comme Acte pur), serait l'auto-négation sans laquelle la classe ouvrière devient pour elle-même ce qu'elle est². La dualité entre usine et société réhabilite donc une perspective téléologique que la première thèse « schmittienne » sur la loi de la valeur, basée sur la relecture des *Grundrisse* et inspirée par della Volpe, semble pourtant exclure catégoriquement : la seconde thèse « réintériorise » la définition « scientifique » d'usine et l'opposition exclusive entre classes (*Realopposition*) qui la fonde pour en faire l'expression d'une contradiction fondamentale à la lumière de laquelle s'éclairerait, en dernière instance, le sens de la praxis³.

¹ Si la force-travail *est* le sujet du capital, alors la classe ouvrière *doit* s'imposer à la classe capitaliste, finalité que la perspective plus large de l'histoire du mouvement ouvrier, telle que la retrace l'approche compositionniste, met en évidence, et que les thèses « post-opéraïstes » de Negri, en mettant en lumière la crise épopéale de la valeur, soulignent avec plus de force encore : voir M. Tronti, *Nous opéraïstes*, *op. cit.*, p. 91-92 : « Si nous utilisons le langage de la théologie politique - quoi qu'on en dise le plus prégnant pour dire la vérité sur le siècle passé - nous pouvons affirmer que l'opéraïsme tandis qu'il s'exprimait - première moitié des années soixante - était porteur d'un signe eschatologique. » ; signe eschatologique nullement reconductible à une histoire du salut : *ibid.*, p. 24 : « Voilà pourquoi celui qui a voulu voir dans cette approche une sorte de philosophie de l'histoire avec, en lieu et place de l'Esprit hégélien, le Sujet ouvrier, se trompe. »

² Voir F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere Operaio*, *op. cit.*, p. 37-38.

³ Voir M. Tronti, « Torniamo alla rivoluzione cioè al soggetto » dans *L'unità* du 27/2/1983, tr. personnelle : « Le capital a capturé le sujet moderne pour le mettre au service des lois du système objectif d'exploitation capitaliste. En cela il est appropriation et socialisation de la subjectivité ouvrière. Nous sommes tous les fils d'une phrase. Cette phrase est de Hegel. Elle se trouve dans la *Vorrede* de la *Phénoménologie*. Elle dit ceci : "Tout réside dans le fait de comprendre et d'exprimer le vrai non comme substance mais comme sujet". Cette phrase est à l'origine d'une mutation de la pensée qui seulement aujourd'hui se réalise pleinement. En elle se trouve l'essentiel de la pensée de Marx : celle-ci intervient, au sein de la première phase de l'histoire de ce principe, avec une irrésistible force d'entrain. L'instance matérialiste a été saisie comme la réfutation de l'idéalisme, mais il ne s'agissait que de remettre sur pied l'action du sujet, il s'agissait de définir le véritable sujet social (...) Avec la critique marxienne de l'économie politique, l'histoire du sujet moderne accomplit un saut en avant... ». On ne peut que constater, à la lumière d'une telle citation (certes relativement isolée) le caractère déconcertant de la trajectoire accomplie par la pensée de Tronti, formée à l'école de della Volpe et de la critique radicale de la dialectique avant de réhabiliter la notion de sujet sous sa forme la plus hégélienne...

Dans sa seconde acception, où se fait jour le basculement de l'approche militante dans la perspective « idéologique » d'un volontarisme révolutionnaire dont les conséquences seront examinées prochainement, le concept de « société-usine » n'infléchit donc les accents actualistes de la seconde thèse que pour réarticuler, bien plus abstraitement que ne l'a fait Gramsci, Marx à Hegel. C'est en ce sens que la seconde thèse sur la valeur exprime incontestablement la limite fondamentale à laquelle s'est heurté le premier opéraïsme qui, tout en comprenant que la praxis ne pouvait être réhabilitée qu'à la condition de dépasser dans un même mouvement le positivisme et la dialectique, ne fut jamais en mesure de renverser véritablement le présupposé fondamental des lectures idéalistes de Marx. C'est pourquoi, dans l'histoire du marxisme italien, l'ambivalence léguée par la refonte trontienne de la valeur marque un moment de crise déterminant où s'est révélée tout à la fois la nécessité de déterminer l'ontologie susceptible de dépasser les apories de la pensée héritée (tel est le sens de la première thèse sur la valeur et de la critique de la détermination vers laquelle pointe la déconstruction de la raison dialectique initiée par della Volpe et prolongée par Negri) mais aussi l'incapacité de penser la visée collective exprimée par la praxis autrement qu'à partir de la référence à un sujet-total (c'est en ce sens que la conception gramscienne peut apparaître comme un véritable « cran d'arrêt » qui illustre rétrospectivement l'impossibilité de désatelliser totalement la « philosophie de la praxis » de la dialectique sans retomber dans une conception plus idéaliste encore de l'histoire¹).

La limite du premier opéraïsme ne tient donc pas à ce que son militantisme serait resté prisonnier d'un contexte historique particulier (la crise politique provoquée par le dernier grand cycle de luttes d'usines où opéraient encore les mécanismes disciplinaires, formellement dialectiques, de subordination de la force-travail) mais à ce que l'opposition entre l'usine (révolutionnaire) et la société (bourgeoise) qui sous-tend sa relecture de Marx

¹ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 11, op.cit.*, §62 (« Historicité de la philosophie de la praxis ») p.283 : « Hegel représente, dans l'histoire de la pensée philosophique, quelque chose d'à part, puisque dans son système, d'une façon ou d'une autre, fût-ce dans la forme du "roman philosophique", on réussit à comprendre ce qu'est la réalité, c'est-à-dire qu'on a, dans un seul système et chez un seul philosophe, cette conscience des contradictions qui résultait auparavant de l'ensemble des systèmes, de l'ensemble des philosophes en polémique entre eux, en contradiction entre-eux. En un certain sens par conséquent, la philosophie de la *praxis* est une réforme et un développement de l'hégélianisme, elle est une philosophie libérée (et qui cherche à se libérer) de tout élément idéologique unilatéral et fanatique, elle est la pleine conscience des contradictions, dans laquelle le philosophe lui-même, entendu individuellement ou comme l'ensemble d'un groupe social, non seulement comprend les contradictions, mais se pose soi-même comme élément de la contradiction, élève cet élément au rang d'un principe de connaissance et par conséquent d'action (...) Mais si même la philosophie de la *praxis* est une expression des contradictions historiques, bien plus : si elle en est l'expression la plus achevée parce que la plus consciente, cela signifie qu'elle aussi est à la "nécessité" et non à la "liberté", qui n'existe et ne peut exister encore historiquement (...) Actuellement, le philosophe de la *praxis* (...) ne peut (...) s'évader du terrain actuel des contradictions, il ne peut affirmer davantage que dans la généralité un monde sans contradictions, sans créer immédiatement une utopie. »

symbolise l'incapacité d'affranchir la praxis d'un horizon de pensée qui, en ce qu'il renie plus ou moins explicitement l'historicité radicale qui lui est propre, ne peut que lui être foncièrement incompatible. Cette tension, selon nous, est à l'origine des problèmes soulevés par la méthode compositionniste et, notamment, du tournant décisif ayant conduit Negri à abandonner (progressivement), dans les années soixante-dix, la perspective du premier opéraïsme pour dépasser définitivement la dialectique à partir de la métaphysique spinoziste de la *constitutio*, seule en mesure de donner sens à la différence ontologique posée par la seconde thèse sur la valeur, la préexistence de la classe ouvrière étant repensée à travers la dualité absolue entre la puissance constituante des forces productives de la *multitudo* et la réactivité ontologiquement inconsistante du pouvoir¹. En montrant que le déclin de la classe ouvrière et le règne universel du capital n'ont pas tant consacré l'ère de la neutralisation et le crépuscule de la politique (dont la lutte des classes a constitué la forme la plus civilisée et la plus révolutionnaire²) qu'elle n'a été la conséquence d'une mutation de la praxis qui, débordant la cadre de l'usine et absorbant en elle l'hégémonie de la classe ouvrière pour s'affirmer intransitivement de la pluralité disparate des singularités (d'abord confondue avec la revendication de valeurs d'usage autonomes puis, dans le cadre d'une sphère productive étendue aux puissances de vie, avec les réseaux biopolitiques du commun), a mis en lumière une crise irréversible de la valeur que le capitalisme immatériel n'a fait que prolonger et accompagner, Negri a tenté de contourner l'impasse dans laquelle s'est enfermé le premier opéraïsme pour mieux en conserver la moelle et inscrire les luttes de la classe ouvrière (phase industrielle) dans l'horizon ouvert par la crise irréversible de la valeur et de la forme-Etat (horizon débarrassé de toute dialectique en ce qu'il ne fait qu'identifier la puissance du commun à la puissance absolument libre, *sub specie aeternitatis*, de la multitude en tant qu'irréductible à toute forme de pouvoir et de représentation). Il convient cependant de

¹ Voir A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne », *art. cit.* p. 3/9 : « Même sous sa seconde forme (celle mise en avant par Tronti), la loi de la valeur a toujours conservé sa structure dialectique. La thèse que je voudrais formuler ici est que – dans le développement de la composition de classe, tout au long de la maturation du capitalisme jusqu'à la période post-industrielle – *la première forme de la valeur* (celle à laquelle s'en tiennent les lectures objectivistes) *s'épuise et rejoint la seconde forme de la loi. Mais, et ceci est fondamental, au sein même de cette jonction, la loi de la valeur se trouve radicalement renouvelée, dépassant définitivement la structure et la réalité dialectique de la définition.* »

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 38 : « L'opéraïsme des années soixante n'ouvrait pas une époque, il la refermait. Ce fut un évènement ultime, qui surgissait de l'âge des guerres civiles européennes et mondiales. » ; *ibid.*, p. 151-152 ; voir aussi M. Tronti, *La politique au crépuscule*, *op. cit.*, p. 29-30 : « Le mouvement ouvrier, avec Marx et sans Marx, a rencontré la politique moderne, l'a exprimée, l'a déclinée, l'a organisée. Mais pas seulement. Il l'a portée à ses ultimes conséquences, il l'a poussée à une croissance exponentielle jusqu'au point apocalyptique de la chute verticale. Le mouvement ouvrier a été le dernier grand sujet de la politique moderne dont il a provoqué "l'effondrement" avec la "grande crise" de son propre complexe de puissance (...) Le mouvement ouvrier n'a pas perdu une bataille. Il a perdu la guerre. Plus encore, il a perdu l'ère de la guerre. »

retracer plus rigoureusement les étapes ayant abouti à redéfinir le « renversement copernicien » de la pensée de Marx par l'ontologie spinoziste de la *multitudo*.

En ce qu'elles engagent des positionnements politiques très différents, les deux thèses sur la valeur condensent les nombreuses dissensions qui, tout au long des années soixante, ont marqué l'histoire de l'opéraïsme. En effet, en redéfinissant la classe ouvrière comme « rude race païenne » et en réduisant la dialectique à n'être que la forme d'un pur rapport de domination enveloppant l'antagonisme entre classes, la première thèse réinscrit les luttes révolutionnaires de la classe ouvrière dans une optique alternative au réformisme social-démocrate mais, aussi, à l'extrémisme révolutionnaire¹ dont le volontarisme se trouve contesté par l'idée que les luttes doivent être pensées dans une dialectique *indépassable*, celle qui lie inextricablement et concrètement le pouvoir de la classe ouvrière au développement du capital (« le pouvoir à la classe ouvrière, le développement au capital »²) : si le capital n'est rien sans la classe ouvrière, la classe ouvrière n'est rien non plus sans le développement du capital, ce dernier n'impliquant pas nécessairement que le pouvoir soit détenu, directement ou indirectement, par la classe dominante dans la mesure où la complexification des rapports de force au sein de la celle-ci (coextensive au devenir-usine de la société) conduit à une autonomie de l'instance politique que les poussées révolutionnaires de la classe ouvrière, médiées par une organisation susceptible de les faire aboutir politiquement³, peuvent

¹ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 62 : « Erronée (...), déviante et inutilement polémique a été la lecture du tournant vers une subjectivité ouvrière exacerbée, dans les termes d'une philosophie hégélienne de l'histoire. Dans aucune des pages de *classe operaia* vous ne trouverez l'ouvrier à la chaîne comme porteur d'histoire, en chacune de ces pages il est porteur de politique. » ; *ibid.*, p. 107 : « Nous avons cherché un concept scientifique, c'est-à-dire non idéologique, de révolution, comme nous croyions avoir trouvé un concept scientifique, non idéologique, d'usine. La révolution ouvrière était un renversement du rapport de force, non une subversion de l'ordre constitué. »

² Voir M. Tronti, « Extrémisme et réformisme » paru lors du premier numéro de *Contropiano* (janvier-avril 1968) dans *Contropiano : materiali marxisti* (1968-1971), trad. personnelle, Firenze : la nuova italia, p. 47 : « Nous devons assumer avec courage le principe que non seulement le capital a besoin de la classe ouvrière mais que la classe ouvrière a besoin du capital, et cela non seulement pour son propre développement politique mais aussi pour le développement économique de la société. Le capital moderne est *développement*, la classe ouvrière moderne est *pouvoir*. Ou, mieux encore, ces deux termes doivent devenir *les conditions nouvelles de la lutte de classe*. »

³ *Ibid.*, p. 47 : « Non plus prolétariat et bourgeoisie, non plus exploités et exploités, non plus classe subalterne et classe dominante, mais *développement économique capitaliste* d'un côté et *pouvoir politique ouvrier* de l'autre - deux forces chacune dans son camp d'égale puissance, aux caractéristiques historiques très similaires entre elles, ayant la même vocation à dominer en tant que partie le tout (...). L'ennemi qu'il faut vaincre immédiatement est l'abstraction de la position révolutionnaire. La tâche urgente est de trouver la voie qui mène au concret. Mais il faut être prudent : l'abstraction dont on parle n'est pas seulement celle des positions extrémistes mais aussi bien celle de la politique réformiste (...). Le réformisme pour les ouvriers est l'utopie maximale. » ; voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 108 : « La vision stratégique des ouvriers a acquis aujourd'hui une telle netteté que l'on peut penser que ce n'est qu'à partir de maintenant qu'elle est entrée dans la saison magnifique de sa maturité. Elle a découvert ou redécouvert le véritable secret qui condamnera son ennemi

instrumenter jusqu'à la transformer (sans renverser les pouvoirs constitués) en classe politiquement dirigeante. L'Etat peut devenir ouvrier, en reliant, sur la base du développement « capitaliste » (l'exemple historique qui, aux Etats-Unis, couvre la période s'étendant du New Deal de 1933 à la loi Taft-Hartley de 1947 est l'illustration la plus emblématique de cette alternative à la dictature du prolétariat¹), les luttes insurrectionnelles de la « rude race païenne » à la transformation effective des rapports de forces au sein du système d'accumulation. La conception « réaliste » des luttes de classe à laquelle donne jour la première thèse vise donc à déterminer les covariations entre les transformations des structures capitalistes et les espaces d'autonomie conquis *en leur sein* par la classe ouvrière : loin d'inscrire l'histoire des compositions politiques de classe dans un horizon de réconciliation dialectique par-delà le régime d'accumulation, la première thèse en fait plutôt l'expression d'une visée d'autonomie *dans* les structures capitalistes, dépassant ainsi l'opposition aporétique entre le réformisme social-démocrate (qui n'a jamais été rien d'autre que le fruit d'une initiative capitaliste visant à neutraliser le potentiel révolutionnaire des luttes d'usines en les détournant de la sphère productive pour les cristalliser autour de l'enjeu secondaire de la répartition entre salaire et profit²) et l'extrémisme révolutionnaire (qui ne renverse la thèse positiviste d'une déduction mécanique des superstructures de l'infrastructure que pour lui substituer l'idée d'une praxis capable, à partir de la sphère productive, de renverser tout aussi intégralement, sous l'effet de sa seule puissance, l'ensemble des autres structures du mode sans que soit distinguée les luttes d'usines entre ouvriers et capitalistes de la lutte de classe proprement dite³).

de classe à la mort violente : la capacité politique d'imposer habilement le réformisme au capital et de l'utiliser durement en vue de la révolution ouvrière. »

¹ Les articles de la postface à la seconde édition d'*Ouvriers et capital* insistent particulièrement sur cette séquence décisive de l'histoire du mouvement ouvrier et occupent ainsi une place déterminante dans la pensée de Tronti, sur laquelle nous reviendrons dans le développement suivant.

² Voir M. Tronti, « Extrémisme et réformisme », *art. cit.* p. 52 : « La politique et l'organisation social-démocrate du mouvement ouvrier ont été la réponse capitaliste au saut en avant que la force-travail industrielle avait imposée à tout le reste de la société. La social-démocratie a donc, si l'on veut, une origine ouvrière *indirecte* - contrairement au mouvement communiste - *mediée* par une initiative capitaliste sur les organisations ouvrières en vue de les soumettre aux finalités du capital. » ; p. 56 : « L'erreur n'est pas d'*utiliser* les institutions démocratiques : l'erreur est de *croire* en la démocratie (...). Si l'origine du pouvoir se trouve dans le procès productif, celui qui le contrôle l'emporte. Quand intervient la médiation institutionnelle -le parti, l'Etat - quand intervient autrement dit le moment de la diffusion du pouvoir, les jeux sont déjà faits dans un sens ou dans l'autre. Si le parti veut véritablement viser la conquête de l'Etat, il doit faire porter la menace sur le terrain de la production sociale. A défaut de le faire, il ne restera comme alternative que le vieux réformisme incapable de retrouver, du sommet de l'Etat, la base de la classe ou le vieil extrémisme qui de la base de la classe est incapable d'accéder au sommet de l'Etat. »

³ *Ibid.*, p. 42 ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 106-107 : « Aucune grande expérience ouvrière n'a jamais été "subversive". Pas même dans l'acte de la révolution. Le Palais d'Hiver fut conquis avec deux mots d'ordre inscrits sur le drapeau rouge : la paix, la terre. La faucille et le marteau croisés sont la proposition d'une alliance, non la menace d'une scission. Subversives, depuis l'en-haut, seront les classes dominantes, quand elles

Cette orientation a été notamment défendue par Tronti, tout d'abord dans la revue *Classe operaia* (1963-1967), puis, plus nettement, dans la revue *Contropiano* (1968-1971) et, enfin, dans les articles composant la postface à la seconde édition d'*Ouvriers et capital* parue peu de temps avant que ne soit amorcée une réflexion décisive sur « l'autonomie du politique » dans le cadre de deux conférences tenues à Turin en 1972¹. Cette inflexion² (dont l'adhésion de Tronti au PCI a constitué le point d'aboutissement) reflète certes la réhabilitation de la première thèse sur la valeur; mais elle résume aussi, à elle seule, le caractère ambivalent des implications politiques qui se déduisent d'*Ouvriers et capital*, comme l'atteste notamment l'ambiguïté des analyses de Tronti consacrées au cycle de l'ouvrier-masse qui, dans un premier temps (lors de la première phase de luttes au cours de l'été 1962) ont fait ressortir, en raison de l'autonomie stratégique conquise spontanément par les ouvriers, la nécessité de constituer une organisation alternative au PCI³ avant que ne soit défendu, à la suite de « l'automne chaud » qui a pourtant constitué le moment paroxystique du cycle, le projet d'investir et d'instrumentaliser le PCI reconsidéré comme la seule organisation en mesure de faire aboutir politiquement les luttes insurrectionnelles d'une classe ouvrière ainsi reconduites aux médiations indépassables de la forme-Etat⁴.

En effet, si la première thèse a finalement conduit Tronti à lier le devenir-usine de la société à l'idée d'autonomie du politique (elle-même repensée dans l'optique « marxiste » d'une direction ouvrière du développement capitaliste), les implications politiques de la seconde thèse dégagent un tout autre horizon. En faisant du capital l'auto-négation d'une classe

décideront de passer à la solution autoritaire, ou quand elles ouvriront les portes à l'âge des guerres civiles mondiales. »

¹ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, trad. personnelle, Feltrinelli, Milan, 1977.

² Terme qu'il faut encore une fois prendre dans une acception très différente de celle qui lui est couramment attribuée mais qui n'en est pas moins éclairant en ce qu'il permet de marquer l'opposition d'orientation politique que recouvrent les deux thèses sur la valeur, que la refonte marxiste du concept d'« autonomie du politique » a cherché (vainement) à surmonter : voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 142 : « L'opéraïsme a été le contraire du spontanéisme. Et l'opposé du réformisme. Plus proche, donc, du mouvement communiste des origines que des social-démocraties classiques et contemporaines. Il a conjugué, de manière créative, Marx avec Lénine. »

³ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 110 : « ... la classe ouvrière a abandonné à ses organisations traditionnelles tous les problèmes de tactique pour se réserver une vision stratégique autonome, libérée de toute entrave et sans compromission. Avec, encore une fois, pour résultat provisoire : une stratégie révolutionnaire et une tactique réformiste. »

⁴ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 151-152 : « A un certain point, je me suis rendu compte, dans le cours même de *classe operaia*, dans le parcours escarpé des ouvriers en lutte, que ce n'était pas nous qui n'y parvenions pas : c'était la classe ouvrière qui n'y parvenait pas. Elle ne parvenait pas à renverser l'adversaire de classe. Elle n'y parvenait pas sans se doter d'une armature politique. Et cette armature ne pouvait être que la forme de l'organisation politique, même si nous cherchions une forme nouvelle de l'organisation politique (...). En réalité, j'ai pensé que l'armature politique de la classe ouvrière, en tout cas en Italie, aurait pu être donnée par la seule force politique qui existait alors sur le terrain, et qui était le PCI (...). Mais, malheureusement, nous nous sommes rendus compte alors que cette force politique était déjà dans sa phase descendante, avec, certes, des moments de reprise et des retours d'implantation, à l'intérieur toutefois d'un cycle qui la mènera inexorablement à sa disparition. »

ouvrière érigée ainsi en sujet du procès d'accumulation, elle conduit en effet à substituer à la créativité mutante de la praxis collective la dialectisation du rapport entre composition objective et composition politique (« praxis-procès »), à imposer à la dynamique historique des cycles de luttes une orientation téléologique pointant vers le dépassement de la loi de la valeur¹ : loin d'être condamnée à s'opposer au sein de ses structures, le développement forcé du capital ne fait que généraliser l'opposition de la classe ouvrière et mettre en lumière l'excès de la puissance collective de la force-travail sur les formes qui tendent à la nier. Si le pouvoir est à la classe ouvrière et le développement au capital, c'est désormais au sens où ce dernier n'est que le vecteur de sa propre destruction, la praxis de la classe ouvrière devant être pensée comme force de rupture. A l'alternative (entre autonomie et dépendance) que la première thèse fait prévaloir (la classe ouvrière n'est pas le sujet du capital mais doit prendre, au sein de ses structures, la direction politique du procès d'accumulation), la seconde thèse conduit donc à une toute autre alternative qui tend précisément à rétablir l'extrémisme révolutionnaire que la première thèse tend à conjurer (entre dépendance et révolution)². Ainsi, en laissant entendre que l'universalisation du capital n'est que l'expression aliénée du développement irrésistible de la classe ouvrière, en surimposant à l'approche perspectiviste et politique de la première thèse (point d'aboutissement de la critique de la dialectique et des philosophies idéalistes de la praxis) une conception tendanciellement dogmatique où la dualité essence/apparence surdétermine l'antagonisme entre classes pour le reconduire dans l'horizon moniste d'un sujet-total, la seconde thèse de Tronti a paradoxalement abouti à réintroduire l'horizon téléologique et abstrait des philosophies idéalistes qu'elle entendait conjurer, et à dénaturer ainsi la portée radicale du présupposé dellavolpien de sa relecture de Marx (la praxis ne peut être véritablement pensée, dans sa *contingence* intrinsèque, qu'en cessant de confondre le réel avec les catégories de pensée ou, comme dirait della Volpe, l'instance de la Matière avec l'instance de la Raison que la dialectique porte à son comble).

¹ Voir A. Negri, « Marx, sur le cycle et la crise », *art. cit.* p. 101 : « Il ne suffit pas de décrire ce dualisme fondamental de l'expérience économique, il faut montrer pour quelle raison celui-ci tend à se présenter sous la forme d'une opposition rigide et rampante à l'intérieur du système et contre ce dernier. ». Negri disjoint ainsi l'articulation trontienne entre pouvoir (ouvrier) et développement (économique capitaliste) : la classe ouvrière est certes le moteur du développement mais classe et développement sont stratégiquement inconciliables.

² Voir F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere Operaio*, *op. cit.*, p. 56 : « Une équivoque s'est créée au sein du mouvement autonome italien en ce que l'opposition entre révolution et réformisme est venue supplanter l'opposition entre autonomie et dépendance. Celle-ci a été à l'origine de la réapparition de positions politiques dépourvues de toute force explicative et de tout réalisme. » ; voir aussi M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 33 : « Et ce mécanisme pervers, aux issues désastreuses, que l'on vit à l'œuvre dans les années soixante-dix, s'était déjà mis en mouvement : soit dedans, soit dehors, une logique pour l'organisation et une logique pour le mouvement, jusqu'à la folie de l'action clandestine qui répètera les pires travers des puissances occultes. Le "dedans et contre", ce principe complexe, probablement trop sophistiqué, élaboré dans la forme classique d'un "opéraïsme politique", ne trouva pas l'occasion de s'enraciner dans des individus de chair et d'os et resta un énoncé de méthode, indispensable pour comprendre, inefficace pour agir. »

Cette tension résume l'histoire du courant opéraïste dont les divisions successives n'ont cessé de renvoyer à la même alternative, c'est-à-dire à l'impossibilité de surmonter l'opposition entre les deux conceptions de la dialectique qui se font jour dans les deux thèses sur la loi de la valeur, l'une confondue avec la *forme* des structures pratico-inertes du capital (au sein et contre lesquelles lutte la force-travail), l'autre avec la logique interne à la praxis de la classe ouvrière. Ainsi, c'est à la lumière de cette tension que peut être interprétée, d'une part, la réhabilitation trontienne de l'autonomie du politique (pour réaffirmer la primauté de la première thèse et le caractère non idéaliste du « renversement copernicien ») mais aussi, que peut être précisée la trajectoire de la pensée de Negri qui, fidèle à la version révolutionnaire de la seconde thèse (y compris dans sa dimension la plus idéaliste), a progressivement redéfini la préexistence de la force-travail pour en faire l'expression de la dualité absolue entre la positivité de la puissance *constituante* de la multitude et la *réactivité* des structures pratico-inertes du capital (ou de l'Etat) et unifier ainsi, au lieu de les opposer comme les pôles d'une alternative politique inconciliable, les deux thèses trontiennes, la critique de la dialectique s'achevant dans l'ontologie spinoziste de la *constitutio* qui donne sens à la préexistence de la force-travail (elle-même identifiée à la production du social tout court).

Cette tension éclaire aussi, plus largement, les divisions multiples qui ont marqué l'histoire de la mouvance opéraïste. La première rupture survint à l'occasion du cycle de luttes de 1962 et opposa, au sein des *Quaderni Rossi*, les partisans d'une ligne réformiste soutenue notamment par Panzieri (issu, rappelons-le, des rangs du PSI) défendant l'idée que ces luttes salariales, pourtant dirigées contre le système planifié de négociation institué par l'Etat social, devaient servir de point d'appui aux organisations syndicales afin de consolider et d'infléchir, *dans ce cadre*, le rapport de force en faveur de la classe ouvrière¹, aux partisans d'une ligne plus radicale (emmenée par Tronti, Cacciari, Negri) qui, prenant acte du caractère révolutionnaire des luttes de l'ouvrier-masse (symbolisé par la déstabilisation de la norme d'équilibre

¹ Ainsi, le groupe formé autour de Panzieri estime-t-il, au lendemain de la séquence insurrectionnelle de l'été 1962, que la contestation par les ouvriers des organisations syndicales censées les représenter n'a fait qu'affaiblir le mouvement ouvrier alors que les partisans de la ligne dégagée par Tronti considèrent au contraire que l'échec de la gestion réformiste marque une victoire ouvrière dans la lutte de classe. Par-delà ces évaluations de circonstances et malgré l'idée commune qui est à l'origine de leur analyse respective (selon laquelle la contradiction fondamentale du capitalisme ne réside ni dans le développement économique, ni dans le déséquilibre entre production et consommation ni même dans le rapport entre l'anarchie concurrentielle du marché et la discipline de fer qui règne dans la fabrique mais sur l'insubordination endémique des ouvriers en tant que classe), Tronti et Panzieri s'opposent plus fondamentalement sur le rapport entre la composition de classe et le rôle politique dévolue à la subjectivité organisée, Tronti mettant en avant que la clef de voûte de toute l'histoire du capital et de son développement a reposé sur l'initiative de la classe ouvrière (voir « Lénine en Angleterre », *art. cit.* p. 107 et sq. Voir aussi Franco Berardi, *La nefasta utopia di Potere operaio, op. cit.*, p.62-63.

fondamentale entre salaire et productivité constitutive de l'Etat-plan¹), posait comme impérative la tâche de former une organisation alternative aux organisations syndicales aussi bien qu'au PCI². De cette première rupture est née la revue *Classe Operaia* réunissant, de 1964 à 1967, les tenants de cette seconde ligne ; mais celle-ci à son tour, fit rapidement apparaître deux orientations divergentes qui, toujours plus marquées, aboutirent à une véritable ligne de fracture³. En renonçant à la perspective purement révolutionnaire que la rupture avec les *Quaderni Rossi* n'avait pas encore consommée, la première tendance amenée notamment par Tronti (rejoint par Cacciari, Asor Rosa, Berardi, etc.) s'attacha en effet à démontrer le caractère purement idéologique des conceptions de la classe défendues par les réformistes aussi bien que par les extrémistes, sur leur incapacité à renouveler, à la lumière du nouveau cycle de lutte, leurs conceptions inopérantes de l'organisation (la stratégie insurrectionnelle de l'ouvrier-masse et la transformation du salaire en instrument de lutte politique rendaient définitivement caduque une organisation de type léniniste basée sur l'identification dialectique entre la classe et le parti autant qu'elle court-circuitait la gestion réformiste, purement économique-corporatives, des organisations syndicales existantes⁴) et ainsi, à saisir la nouveauté radicale du cycle déclenché par l'ouvrier-masse, porteur certes d'un spontanéisme révolutionnaire (les luttes salariales étant effectivement dirigées contre la gestion planifiée du capital social) mais limité par le caractère borné (non universaliste) des luttes salariales conduites par la « rude race païenne »⁵ : c'est de cette tension qui échappe aussi bien à la dialectique léniniste de l'extinction de l'Etat qu'au perfectionnement social-démocrate de l'exploitation capitaliste que s'est progressivement développée une approche marxiste de l'autonomie du politique, visant à dépasser l'alternative aporétique entre, d'une

¹ Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, op. cit., p. 116 : « Le déséquilibre entre salaire et productivité constitue un fait politique qui doit être compris comme un fait politique dont il faut faire une utilisation politique. »

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 41-42 : « C'est sur l'idée et la pratique de la politique qu'eut lieu le désaccord avec Panzieri et les sociologues des *Quaderni Rossi*. Sur rien d'autre. Le primat de la politique est déjà présent dès le premier numéro, dans l'initiative même de faire *classe operaia*, "journal politique des ouvriers en lutte" (...). Passer de l'analyse de la condition ouvrière à l'intervention dans la revendication de ses intérêts, de classe, fut le sens du passage, de saut, de la revue au journal. » Si, pour Panzieri, l'autonomie de classe résidait essentiellement dans la spontanéité, Tronti associait à celle-ci l'intervention et le volontarisme de l'organisation (d'où la prégnance du modèle léniniste qui, selon Berardi, a été fatale à l'opéraïsme).

³ Comme le note Tronti (dans *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 54), « en revoyant le journal aujourd'hui, *classe operaia* s'avère plus proche des *Quaderni rossi* et plus éloigné de *Potere operaio*, et de tout ce qui, à partir de là, a dérivé jusqu'à l'"Autonomie ouvrière". »

⁴ Voir M. Tronti, « Extrémisme et réformisme », art. cit. p. 50 : le fil conducteur de l'histoire du mouvement ouvrier en Europe occidentale a consisté à dégager une « troisième voie entre la social-démocratie d'un côté et l'extrémisme de gauche de l'autre côté (...). L'erreur politique du mouvement communiste, sa faute historique, est non pas d'avoir cherché une troisième voie mais de ne pas l'avoir trouvée. »

⁵ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 30 : « En toute franchise, je n'ai jamais pensé que nous puissions, nous, organiser les ouvriers pour les propulser, durs et purs qu'ils étaient, contre le capital. Il y avait au milieu un passage que l'on ne pouvait franchir, même si être opéraïstes, alors et plus tard, a toujours signifié symboliquement qu'il fallait franchir ce passage. »

part, l'interprétation platement positiviste du schéma de la *Préface* de 1859 ainsi que son renversement subjectiviste auquel aboutit l'interprétation littérale de la seconde thèse de Tronti sur la loi de la valeur¹ et, d'autre part, les conceptions d'inspiration structuralistes qui, à partir d'une détermination fétichisée du mode de production capitaliste, prétendent fixer *a priori* (et non comme le résultat historique des luttes) l'autonomie relative de la superstructure politique (définie comme la conséquence de la séparation « réelle » entre le travailleur et les moyens de production). La seconde voie, représentée par Negri, Sergio Bologna ou Luciano Ferrari-Bravo a prolongé au contraire la perspective révolutionnaire entrouverte par la seconde thèse d'*Ouvriers et Capital* et, plus précisément, par la dualité entre l'usine (révolutionnaire) et la société (progressivement confondue avec celle-ci). Ainsi, les différentes contributions de Negri consacrées à la méthode compositionniste n'ont cessé, jusqu'au milieu des années soixante-dix, de chercher à résoudre, sans rétablir la dialectique, la tension entre l'historicisme de la première thèse et la nécessité de reconduire l'histoire politique du capital à l'histoire *interne* de la classe ouvrière (et, ainsi, de passer du perspectivisme militant auquel aboutit la première lecture « schmittienne » de la loi de la valeur à la thèse consacrant à la classe ouvrière comme « sujet » du capital, au double sens de sujet productif et de puissance collective de rupture²).

¹ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, *op. cit.*, p. 12-13 : « Nous nous trouvons face à un système formellement unitaire (le système capitaliste), dont le contenu est, pour ainsi dire, dual (c'est-à-dire un système ne contenant que deux classes) (...). Abstraction faite de ses variantes, tel est le schéma marxiste. En s'élevant d'un conflit purement économique à une lutte politique, le système à deux classes doit parvenir à la conclusion de son cycle propre, à partir duquel il est possible de passer à autre chose. Autrement dit, le déploiement intégral de la contradiction de classe, en parcourant tout le processus de l'usine à l'Etat, est le fait historique (le fait politique) qui devait porter le coup fatal au système capitaliste : mais ce fait historique ne s'est pas vérifié. Pourquoi ? Parce que se sont mis en branle des mécanismes d'autodéfense, d'autocorrection du système ; de sorte que les limites au développement, parfois, sont autant d'auto-limitations du capital, non pas subjectivement choisies par la classe politique capitaliste mais objectivement inscrites dans le système. » : d'où l'erreur d'inverser platement la thèse positiviste et métaphysique de la vulgate attribuant à l'infrastructure le rôle de premier moteur en substituant à celle-ci le sujet classe ouvrière : *ibid.*, p. 55.

² Comme en témoigne notamment, dans « La théorie capitaliste de l'Etat en 1929 » (*art. cit.*), la distinction entre fonction dépendante et fonction constitutive de la classe ouvrière : si la classe ouvrière a jusqu'alors été une force propulsive dont l'action a été contenue par le développement capitaliste, la crise des années soixante et soixante-dix réunirait les conditions d'une constitution autonome de la subjectivité ouvrière hors des limites posées par la logique capitaliste du développement : à la dialectique du lutter « dedans contre » que Tronti a cherché à approfondir à partir du concept d'autonomie du politique, Negri oppose ainsi un autre horizon, celui du lutter « contre pour sortir de » que le virage post-opéraïste, à sa manière, reprendra en d'autres termes.

I-1-2 Une conception marxiste de l'autonomie du politique pour conjurer le spectre du Sujet-total (Tronti)

I-1-2-1 De « Lénine en Angleterre » à « Marx à Détroit »

Or, c'est précisément de cette difficulté à penser ensemble ces deux horizons que découle (par-delà les aléas de la conjoncture insurrectionnelle de la fin des années soixante) l'inflexion « réformiste » de Tronti et de Cacciari telle qu'elle fut approfondie, après l'expérience de *Classe Operaia*, dans la revue *Contropiano* (1968-1971), que Negri abandonna presque immédiatement¹ pour fonder *Potere operaio*². Pour Tronti, en effet, la compréhension de l'histoire du mouvement ouvrier, même dans ses séquences les plus révolutionnaires, ne peut valoir qu'à la condition de récuser toutes les conceptions idéologiques et messianiques du prolétariat³, qu'à la condition autrement dit, de penser la puissance émancipatrice de la classe ouvrière à partir des formes organisationnelles, historiquement changeantes, que le mouvement ouvrier s'est donné afin d'inscrire les luttes d'usine dans un champ d'action que le développement capitaliste a rendu progressivement autonome⁴ et dans lequel s'accomplit le passage à la lutte de classe proprement dite. Caractérisée par des rapports de forces non superposables à ceux qui structurent la sphère productive (en ce qu'ils compliquent le conflit entre classes dominée et dominante par d'autres formes d'oppositions, notamment au sein de la classe dominante), c'est-à-dire par une temporalité propre conduisant à relativiser la portée du schéma vulgarisé de la *Préface* à la *Contribution* de 1859 (celui d'une distinction seulement formelle entre deux pouvoirs, économique et politique, pensés comme fondamentalement identiques)⁵, schéma valable tout au plus lors de l'essor du premier

¹ Voir F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere Operaio*, op. cit., p. 80.

² Créée à l'initiative d'un groupe participant à la rédaction de la revue *la Classe*, émanation de *classe operaia* défunte, *Potere Operaio* commença à paraître en 1969, jusqu'en 1973. Elle réunissait autour de Negri, Sergio Bologna, Oreste Scalzone ou encore Lanfranco Pace (exilés en France après le procès du 7 avril 1979). Citons aussi parmi ses autres membres Massimo Cacciari (très bref passage), Paolo Virno, Enzo Traverso ou encore Franco Berardi.

³ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 24 ; voir aussi M. Tronti, « Extrémisme et réformisme », art. cit. p. 46.

⁴ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, op. cit., p. 12 : « La seconde découverte est celle de l'existence d'un cycle politique du capital, c'est-à-dire d'une cyclicité de son développement politique spécifique relativement au cycle économique. On peut parler à cet égard de cycle politique, au même titre que l'on parle, avec les marxistes, de cycle économique. » ; *ibid.*, p. 16 : c'est en ce sens que la distinction entre société civile et Etat n'est pas seulement l'expression mystifiée de l'idéologie de la classe dominante : « ici aussi, il s'agit de reconstituer un procès, un procès de distinction et de séparation qui, au lieu de se conclure, approfondit sa raison d'être historique et vitale. C'est un processus, par ailleurs, que le capital concède en partie et pour l'autre, la subit (...). Quand, au sein de l'histoire économique du capital, la propriété et la gestion du capital se sont séparées, la propriété et la gestion du pouvoir s'étaient déjà dissociées. Autrement dit, il est inutile de faire remonter ce dernier processus à une cause économique (c'est presque l'inverse qui est vrai). »

⁵ *Ibid.*, p. 13-14 : il y a donc une spécificité du cycle politique du capital qui ne peut pas être déduite, sous quelque forme que ce soit (« objectiviste » ou « subjectiviste ») de celle qui caractérise l'infrastructure.

capitalisme industriel (dont Marx a été le contemporain¹), l'instance politique se distingue ainsi par un *décalage* spécifique, à la fois non réductible et fonctionnel à l'instance économique qui, tantôt se comprend comme « retard » (le cas emblématique est celui de l'Italie du « miracle économique » des années soixante) tantôt au contraire comme avancée du politique relativement à l'économique (comme en témoigne le New Deal au lendemain de la grande crise de 1929)², décalage qui a presque toujours servi à contenir (par-delà les réorganisations du régime de plus-value relative) les assauts de la classe ouvrière mais qui a également permis à la classe ouvrière de neutraliser, en certaines circonstances historiques, les mécanismes d'exploitation jusqu'à devenir, sans même s'emparer du pouvoir d'Etat, la classe *de facto* dirigeante (ici encore, le cas du New Deal et l'alliance entre la partie éclairée de la bourgeoisie et la frange réformiste de la classe ouvrière, est l'illustration idéal-typique)³. Ce n'est donc qu'une fois inscrites dans une structure politique dont l'autonomie s'est affirmée comme le corrélat des crises et du développement du capital provoqués, directement ou indirectement, par les cycles de lutte et non en tant que fixées a priori par un cadre analytique consacrant le pouvoir démiurgique des structures (pour mieux reconnaître, paradoxalement, l'efficace propre de l'action des classes au sein de ces mêmes structures), qu'une critique ouvriériste de la valeur peut accéder à une portée proprement politique (dimension qui cependant, suppose de renoncer au champ d'immanence que le concept de praxis donne à penser)⁴. En effet, comme le souligne Tronti, ce sont les crises économique-politiques du

¹ *Ibid.*, p. 15 : « La thèse de Marx selon laquelle il y a d'abord un pouvoir économique et ensuite un pouvoir politique qui, au fond, coïncident (ils coïncident réellement et ne se divisent que formellement) ne fait sens qu'à la lumière du premier capitalisme (...). La vérité est que, d'après moi, le matérialisme historique est un produit du premier capitalisme... ». C'est ce qui explique, plus fondamentalement, le contraste entre le caractère limité de la critique du politique de Marx (essentiellement tournée vers le passé et la conception hégélienne de l'Etat) et la radicalité moderne, quasi prophétique de sa critique de l'économie : *ibid.*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 13 : « Autrement dit, je dirais que le capital ne fait plus seulement reposer son autorégulation sur un seul mécanisme, comme c'était le cas autrefois avec le marché, mais à plusieurs mécanismes. Et ces mécanismes, parfois, peuvent s'opposer entre eux ; il peut s'agir d'un côté de l'intervention avancée de l'Etat comme moteur et support du développement ; il peut s'agir d'autre part d'un retard du terrain politique opérant comme frein qui permet de contrôler de la lutte de classes telle qu'elle peut s'affirmer, précisément, contre le développement. »

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Telle est la limite fondamentale de l'approche de N. Poulantzas que d'avoir cherché à articuler la perspective althussérienne faisant des hommes de simples « supports de structures » (perspective que Poulantzas reprend à son compte dans son premier ouvrage, *Pouvoir politique et classes sociales*, pour mettre en lumière la nature proprement scientifique de la conception matérialiste de l'histoire) avec une approche toujours plus historiciste d'où ressort plus nettement l'importance de l'agir humain dans l'altération historique des structures. Aucune synthèse n'est proposée à cette double orientation, de sorte que les structures apparaissent tantôt comme ce dans quoi se déploie et se résout l'historicité des formations sociales (le jeu aléatoire et réglé entre les structures du mode est la cause immanente et absolue du social), tantôt comme ce qui fait signe vers une historicité plus fondamentale, soustraite à celle où se tient la pensée contemplative en réduisant l'histoire au « théâtre sans auteur » des structures et de leurs variations, *sub specie aeternitatis*. Tel est précisément l'apport de Tronti que d'avoir pensé l'autonomie de la « superstructure » politique non comme une donnée inscrite a priori dans ce « tout structuré » déterminé qu'est le capitalisme mais dans l'histoire propre à son développement et, en mettant

capital qui non seulement ont été à l'origine de son développement mais aussi bien, en raison notamment des divisions créées, au sein de la classe dominante par les sauts technologiques, la concentration et l'industrialisation forcées (processus conduisant à déclasser de nombreuses activités productives et, avec elles, certaines fractions de la classe hégémonique ainsi condamnées à s'opposer sur un autre front que celui de la classe ouvrière, aux visées de la fraction la plus dominante¹), à l'origine de ce que Tronti nomme l'autonomie de la politique. Le devenir-usine de la société, dès lors, ne doit pas être pensé comme la praxis renversée d'un Sujet tendanciellement appelé à absorber en lui son Autre (et, en disloquant les fondements de la valeur, à détruire les bases mêmes de la forme-Etat) mais au contraire, comme la cause de la complexification (relative) des rapports de forces et de la différenciation croissante entre luttes d'usines et luttes de classe (elle-même coextensive à la centralité grandissante de l'usine et du rapport antagonique qui la structure)². Cette perspective, ainsi, récuse non seulement la thèse trop simpliste réduisant l'Etat à n'être que le comité gérant les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière (*Le manifeste communiste*)³, mais aussi celle qui identifie l'Etat

en lumière l'historicité des rapports entre structures (marquée par la déconnexion toujours plus marquée des cycles politiques du capital par rapport aux cycles économiques) d'avoir dépassé la thèse métaphysique du caractère systématiquement déterminant de l'infrastructure économique à laquelle s'en tient encore la construction « scientifique » de Poulantzas.

¹ Voir M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, op. cit., p. 17 : « Il est clair que le pouvoir reste entre les mains du capital, il en est toujours le propriétaire. Mais le grand capital n'est jamais seul dans la société capitaliste : à sa droite, il lui faut combattre contre la partie arriérée de son camp. Certaines composantes de cette grande machine qu'est le grand capital subissent avec le développement un processus rapide d'obsolescence et de vieillissement précoce ; mais elles ne résistent pas moins politiquement à leur propre mort et le capital n'est pas disposé à les éliminer en une seule fois, par la violence ; parce qu'il peut en avoir politiquement besoin (...) A sa gauche, le capital est toujours confronté à la classe ouvrière qui le contraint à se développer, qui le menace s'il ne se développe pas ; d'où cette position de centralité du pouvoir politique capitaliste. Cette solution de centralité crée la nécessité historique, dès lors, d'une classe politique, et d'une classe de professionnels de la politique à qui est confiée, précisément, la gestion du pouvoir. Et cette classe politique doit assumer la médiation entre ces différentes parties internes au capital, y compris cette partie antagoniste qu'est la classe ouvrière en général. »

² *Ibid.*, p. 18 : « Les histoires parallèles du capital et de l'Etat moderne, à ce point, semblent s'éloigner l'une de l'autre plutôt que se confondre, comme c'était précisément le cas dans le schéma marxien. Et ici se trouve l'origine de ce qui n'a pas marché dans nos analyses précédentes. Nous pensions la réduction que nous faisons, au début des années soixante, de toute la société à l'usine, comme le signe de l'absorption de toutes les institutions politiques dans l'ordre du capital. Il faut dire que les premières années de la décennie se prêtaient à cette interprétation. Mais en même temps, la perspective qu'elles proposaient était trompeuse et mystificatrice. »

³ Si la théorie de l'Etat de Marx est restée aussi lacunaire, essentiellement reléguée à certaines de ses œuvres de jeunesse et aux écrits historiques, c'est parce qu'au-delà des contingences liées à l'élaboration de son œuvre (le livre sur l'Etat annoncé dans la fameuse lettre à Lassalle du 22/02/1858 n'a jamais pu voir le jour en raison de la rédaction des quatre volumes -composant *Le Capital* - qui ont finalement constitué le premier des six livres annoncés), le caractère révolutionnaire de sa critique *politique* du travail et de l'économie politique classique (contrastant à cet égard avec la nostalgie pour le modèle de la polis qui émane des textes de jeunesse où se tient l'essentiel de sa pensée politique) ne pouvait déboucher sur une critique aussi novatrice de l'Etat en raison du contexte qui fut celui dans lequel Marx a produit son œuvre, celui que Tronti nomme « la paix des cent ans », « alors que l'ère des guerres civiles européennes est déjà terminée, en pleine Restauration » (voir *Le crépuscule du politique*, op. cit., p. 76), et au moment même où le mouvement ouvrier, en commençant à assumer sa tâche spécifique de civilisation de la guerre et à inscrire celle-ci, pour la première fois, dans le rapport entre le haut et le bas de la société, devient la substance de la politique moderne (processus qui ne prendra toute sa signification politique au vingtième siècle) : *ibid.*, p. 16 : « Marx a cherché dans la contradiction économique le point de crise

au « capitaliste collectif » gouvernant au nom de l'intérêt objectif de la classe capitaliste (quitte à entrer en opposition avec les intérêts les plus immédiats des capitalistes individuels). En raison de la complexification des rapports de force qui, au niveau de la classe dominante, a résulté du développement capitaliste (lui-même impulsé par la classe ouvrière), l'instance politique a conquis une autonomie propre (nullement inscrite, a priori, dans le jeu des structures objectives du mode de production) à partir de laquelle s'est creusé l'écart entre le caractère prépolitique des luttes d'usines (toujours plus étroitement identifiées, pourtant, à l'antagonisme central) et les luttes de classes : si, aux débuts du capitalisme industriel, la classe ouvrière était trop faiblement organisée et/ou trop isolée pour déstabiliser les structures de domination, le développement capitaliste et la généralisation de l'antagonisme entre ouvriers et capitalistes ont finalement imposé l'Etat comme seule instance susceptible de servir de point archimédien au renversement de la logique qui, jusqu'alors, confondait, dans les mains du capital, le procès de développement économique et le pouvoir (politique), en donnant à la classe ouvrière la possibilité de retirer ce dernier aux capitalistes sans nécessairement conquérir le pouvoir d'Etat ni viser son extinction¹. En réinscrivant la dialectique immanente du devenir-révolutionnaire de la force-travail (coextensive au devenir-usine de la société) dans la dialectique verticale de la forme-Etat (au sein de laquelle s'ouvre, pour la classe ouvrière, la possibilité concrète de devenir le sujet politique du développement), en réhabilitant la définition réaliste de la classe ouvrière comme « rude race païenne » pour l'articuler à une compréhension *politique* (et non pseudo-scientifique) des covariations historiques entre les « structures » du mode de production capitaliste (historicisme), Tronti n'a pas seulement été conduit à liquider définitivement l'idéalisme de la seconde thèse : il a surtout été amené à récuser l'idée que la praxis révolutionnaire puisse constituer la pierre angulaire d'une critique radicale du capital, contestant ainsi l'intuition centrale du « renversement copernicien » qui, en rapportant les transformations historiques du régime d'accumulation et de la forme-Etat (via les recompositions du régime de plus-value relative)

des mécanismes de système et il n'a pas trouvé l'ensemble contradictoire des forces en mesure de s'opposer à ces mécanismes de l'intérieur et de l'extérieur. Il a inauguré un siècle de réformes, mais quand la révolution anticapitaliste a éclaté, elle a été -ce qui fut dit de manière géniale - "contre *le capital*". »

¹ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 115-116 : « Ici, l'élément cathartique que la tragédie de la Russie nous a consigné au vingtième siècle : impossible construction du socialisme sans Etat ouvrier. Héritage tout entier de l'histoire sur le long cours de l'Etat moderne, dans sa croissance à force de tentatives et d'erreurs (...) et des ajustements successifs et des processus d'auto-réformes en cours de réalisation, dans la grande courbe de développement qui va de l'absolutisme à la démocratie : le chef d'œuvre politique de *l'esprit bourgeois*, qui a garanti l'autre longue durée, celle du mode de production capitaliste, la transformation du Léviathan, le visage monstrueux du pouvoir, dans les belles formes de l'Etat social de droit. Savoir aller non pas contre, mais au-delà de cette histoire, aurait pu être, par opposition, le chef d'œuvre politique du côté ouvrier, stabilisation de sa propre force antagoniste en même temps que contribution au destin de la *civitas hominis*. »

aux compositions *politiques* inventées, « au ras » des luttes d'usines, par la classe ouvrière, jetait les bases d'une critique politique de la valeur inséparablement liée à celle de la forme-Etat (la métaphysique sous-jacente à la quantification abstraite et généralisée du travail communiant avec la transsubstantiation de la multitude en peuple, la critique du droit politique hégélien de 1843 avec les passages les plus révolutionnaires des *Grundrisse*) et, par là-même, incompatible avec le postulat « arendtien » d'une autonomie du politique qui, finalement greffé par Tronti sur la relecture « schmittienne » de la loi de la valeur, ne pouvait que réactualiser le présupposé fondamental de toute la pensée classique mais aussi des apories sur lesquelles ont achoppé les principales tentatives marxistes de repenser l'Etat hors du cadre légué par la pensée héritée¹.

A cet égard, la postface à la seconde édition d'*Ouvriers et capital* (1971) consacrée à l'histoire du mouvement ouvrier aux Etats-Unis (et, en particulier, au New Deal) illustre de la manière la plus emblématique l'originalité mais aussi les limites de la conception trontienne et donne ainsi, par contraste, un éclairage nouveau à la démarche de Negri à l'aide duquel pourra être comprise l'articulation de la critique marxiste de la valeur et de l'ontologie spinoziste de la *constitutio* qui a caractérisé le tournant post opéraïste de sa pensée. En contestant notamment la relecture de Keynes proposée par ce dernier dans l'article consacré à la transformation de l'Etat capitaliste après 1929, ces articles², en effet, mettent en lumière le caractère exceptionnel (et largement ignoré par la pensée marxiste) du New Deal dans l'histoire du mouvement ouvrier³ : ils montrent précisément que c'est en court-circuitant l'alternative entre réformisme et extrémisme (dont le marxisme « européen » ne s'est jamais dégagé) et, plus précisément, en accompagnant une « révolution des structures du capital » que, sur la base de l'initiative décisive de l'Etat rooseveltien, la classe ouvrière alliée à la

¹ A commencer par celle de Marx : voir sur ce point l'analyse de Balibar dans « Le prolétariat insaisissable » dans *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 241-242 : en contestant le bien-fondé de la distinction entre société civile et Etat et en remplaçant l'axe vertical des rapports société/Etat par le réseau transversal des effets et conditions du rapport de production, le « court-circuit » produit par la critique politique du travail ne pouvait que se trouver soumise à « une force de réintégration, de réinscription dans les représentations qu'(elle) contredit » : « l'histoire du marxisme (et de ses "crises") est faite d'une dialectique continue d'approfondissement de la coupure et d'élaboration des moyens théoriques d'opérer la réinscription » et elle commence avec Marx lui-même, comme l'illustre la fameuse « topique » de 1859 qui « réunit d'un côté dans les termes d'un conflit, d'un antagonisme » ce « qu'elle dissocie (...) de l'autre, réintroduisant ainsi l'idée d'une série de médiations entre l'économique et le politique, dont il s'agirait de "construire" l'architecture. »

² Il s'agit de « Marx à Détroit » et de « La lutte de classe aux Etats-Unis », tr. Y.M Boutang, www.multitudes.net.

³ Voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 3-4/6 : « Il nous faut nous en convaincre : les ouvriers américains sont la face cachée de la classe ouvrière internationale. Pour déchiffrer la trajectoire de ce sphinx de classe que l'histoire contemporaine met sur notre chemin, le préalable est d'accomplir complètement un tour du monde ouvrier. La face éclairée de nos bailleurs de révolution ne représente pas tout ce qu'il y a à voir. Si la nuit américaine nous semble obscure, c'est parce que nous regardons le jour les yeux fermés. »

frange la plus « éclairée » de la classe dominante, est parvenue pour la première fois à faire pencher en sa faveur le rapport de force qui l'oppose structurellement à la classe capitaliste¹ : les transformations substantielles obtenues par la classe ouvrière entre 1933 et 1947 (jamais celle-ci n'obtiendra autant en si peu de temps)², montrent ainsi qu'il est possible, sans viser la destruction des structures d'exploitations (sans que la classe capitaliste, autrement dit, ne cesse d'être objectivement la classe *dominante*), de transformer la classe ouvrière en classe effectivement *dirigeante*, comme si les effets produits par les structures de domination pouvaient être annulés « en-deçà » de toute praxis révolutionnaire, à partir de l'initiative autonome de l'Etat qui, alors, fut le résultat conjoint de la menace incarnée par la révolution bolchévique d'Octobre 1917, de la pression exercée par les luttes de la classe ouvrière américaine (notamment à la fin de la première guerre mondiale mais aussi, continûment, dans le cadre organisé par le New Deal) et, enfin, de la crise économique de 1929.

En effet, si le mouvement ouvrier américain a atteint, entre 1933 et 1947, son plus haut niveau de développement sans jamais cesser de s'inscrire dans les limites de la négociation contractuelle³, c'est parce que les conquêtes ouvrières ont été étroitement entrelacées aux initiatives de l'Etat qui, alors, élargit les droits reconnus à la classe ouvrière et organisa son unification pour en faire un contre-pouvoir efficace au capital, comme en témoignent notamment le National Industrial Recovery Act de 1933⁴, mais aussi la naissance, en 1935, du CIO (*Committee for Industrial Organization*) et du Wagner Act (à la suite notamment d'une série importantes de luttes en 1933 et 1934⁵), ou encore le Fair Labor Standards adopté en 1938 qui, un an après qu'a été dépassé le nombre maximal de journées de grèves et de

¹ Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.*, p. 1/9 : le New Deal a pris la forme d'une « révolution capitaliste : révolution non pas contre les structures du capital, mais de ces structures sur l'initiative politique qui les dote à partir d'en haut d'une nouvelle stratégie ou qui a essayé de le faire » ; plus encore, le contenu de cette révolution capitaliste a été ouvrier, les ouvriers parvenant à « dresser le capital contre les capitalistes, l'Etat formellement au service de tous contre l'intérêt réel d'un petit nombre » et, par la conquête d'un terrain d'organisation propre, « à soustraire à l'adversaire de classe des morceaux de son propre terrain. »

² *Ibid.*, p. 7/9 : « Mais si nous jetons les yeux sur le résultat, nous voyons que jamais aucun parti de la classe ouvrière n'a été capable d'obtenir autant que ce qu'a obtenu le nouveau syndicalisme industriel au sein du New Deal. Les ouvriers américains vivent encore des rentes de ces conquêtes historiques. »

³ Voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 1/6 : « ... c'est durant les années qui vont de 1933 à 1947 aux Etats-Unis que la lutte ouvrière a atteint dans son développement son niveau absolu le plus élevé. »

⁴ En particulier le paragraphe 7-a qui reconnaît aux ouvriers le droit « de s'organiser, de négocier des contrats collectifs par l'intermédiaire des représentants de leurs choix », interdit aux patrons de « le limiter ou de le réprimer par leur intervention en quoi que ce soit », et admet le principe d'un salaire minimum ainsi que d'une durée du travail maximum (voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 4/6).

⁵ Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.*, p. 2/9 : « Il a fallu les grandes luttes de 1933 et 1934 (...) pour que jaillisse en 35 la flamme des premières lois sur le travail adoptées par le capital qui ne placent plus les ouvriers dans la position juridique de classe subalterne. »

mobilisations enregistrées aux Etats-Unis¹, veilla à ce que les patrons ne s'opposent pas aux conventions collectives par des procédés déloyaux et, par ailleurs, enleva le syndicat à la catégorie de l'ouvrier de métier pour le remettre entre les mains de l'ouvrier ordinaire². Les ouvriers, par leurs luttes, ont contraint l'Etat à leur concéder un terrain d'organisation propre, utilisé pour arracher de nouveaux gains et, ainsi, ont non seulement fini par dresser le « capitaliste collectif » contre l'intérêt réel des capitalistes les plus attardés mais aussi (et c'est en ce sens que cette séquence historique se distingue qualitativement des analyses de Marx sur les luttes de la classe ouvrière anglaise concernant la réglementation de la journée de travail) à renverser en faveur de la classe ouvrière le rapport de force : tel fut, selon Tronti, le sens fondamental de la « révolution capitaliste » lancée d'en haut par Roosevelt qui, en soumettant les capitalistes à la nécessité de révolutionner les rapports de pouvoir au sein des structures du capital, imposa « une forme de relation nouvelle entre la gestion politique du rapport social et la propriété privée des moyens de production, un nouveau point de raccord et de heurt de l'intérêt général avec le profit du capitaliste individuel, du gouvernement du bien public avec la production en vue du capital »³. Le New Deal a montré que, face à la pression ouvrière et en exploitant les oppositions qui peuvent naître au sein de la classe dirigeante (en l'occurrence, après l'effondrement de 1929, la prise de conscience d'une partie éclairée de la bourgeoisie de dépasser l'organisation purement concurrentielle du marché pour mettre en place une planification maîtrisée de l'accumulation contre le libre jeu potentiellement destructeur des intérêts individuels), les luttes peuvent tourner à l'avantage de la classe dominée sans que celle-ci ne devienne hégémonique⁴. Loin de s'inscrire dans l'horizon révolutionnaire du *Que faire ?*, une telle conquête s'est au contraire appuyée sur « l'affinité

¹ Voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 5/6 : « Mais entre le Wagner Act, et même entre la reconnaissance de son caractère constitutionnel, et ceci qui en est l'aboutissement logique (le National Labor Relations Board), il avait fallu l'année 1937 : 4740 grèves en un an, chiffre jamais atteint jusqu'alors, un mouvement en extension qui, à défaut d'être massif dans de grands secteurs, se ramifiait dans les centres vitaux de la production, recourant à des formes de luttes inédites ainsi qu'à des moyens de pression d'une efficacité jamais vue. »

² Autant de réformes qui illustrent à quel point l'initiative politique du capital et l'organisation des ouvriers la plus avancée ont été, alors, étroitement entrelacées : en particulier, les efforts personnels déployés par Roosevelt pour refaire l'unité syndicale (notamment après la scission historique de 1935) s'explique par la nécessité de trouver un interlocuteur unique au niveau ouvrier pour manœuvrer à l'intérieur du capital : « Sans New Deal, il n'y aurait pas eu de CIO » (M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 5/9).

³ Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 3/9.

⁴ Voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 5/6 : « On arrive à la guerre avec un rapport de force penchant violemment en faveur des ouvriers. Cela ne s'était jamais produit, mais cette fois ci, c'était devenu possible : la résolution de la crise avait donné le pouvoir aux ouvriers, elle l'avait enlevé aux capitalistes. » : l'épisode du New Deal est donc l'illustration historique de la redéfinition « réformiste » du concept de « société-usine », non plus pensée comme expression d'un processus dialectiquement hypostasié (seconde thèse sur la valeur) mais comme cette « dialectique concrète » qui, portée par l'antagonisme irréductible entre classe (*Realopposition*), peut retirer le pouvoir à la classe dominante pour le confier à la classe exploitée (« le développement au capital et le pouvoir à la classe ouvrière »)

élective » entre une partie de chacune des deux classes antagonistes, dans la mesure où « l'une comme l'autre et chacune dans son camp, se retrouvèrent en état de division interne et devaient résoudre au même moment des problèmes de comportements stratégiques et de restructurations de leurs organisations »¹ : si les luttes de la classe ouvrière ont certes contribué à déclencher les transformations associées au New Deal (comme en témoignent la radicalisation et la multiplication des luttes à partir de 1933), c'est dans la mesure où le mouvement ouvrier (réinstitutionnalisé en profondeur sous l'impulsion de Roosevelt) a rencontré la volonté du « capitaliste collectif » de restructurer en profondeur les rapports entre travail et capital et de réorganiser le régime d'accumulation, permettant ainsi de fonder, entre les deux parties les plus réformistes des deux classes antagonistes, une alliance objective sur laquelle s'est bâtie aussi bien la conquête du pouvoir ouvrier que la reprise du développement économique : « alors on voit la partie la plus avancée du capital tendre la main à la partie la plus avancée de la classe ouvrière et, à la différence de ce que l'on serait sectairement en droit d'attendre, la classe ouvrière ne repousse pas le baiser, ne refuse pas l'immonde union, mais au contraire l'exploite allègrement pour gagner quelque chose »². En effet, loin de renforcer la domination unilatérale du capital, cette union a priori contre nature (et inintelligible pour la pensée marxiste européenne) a au contraire posé les bases d'un renversement inédit du rapport de force entre classes antagonistes qui, à la suite de la nouvelle vague de grèves, au lendemain de la seconde guerre, a conduit le pouvoir (fait unique dans l'histoire du capitalisme) à rétablir en faveur du capital, la péréquation du pouvoir contractuel entre les deux classes (loi Taft Hartley de 1947)³. D'où l'importance déterminante de cette séquence historique qui montre qu'en dépit des mécanismes objectifs d'exploitation, la classe dirigeante ne dirige pas systématiquement l'autre, qu'il n'y a pas comme seule issue à l'exploitation le renversement des structures objectives, que « tour à tour, selon le rapport de force mutuel, la puissance de l'une l'emporte sur celle de l'autre, et ce, indépendamment des formes de pouvoir institutionnelles et du signe et du nom sous lesquels la structure formelle de la société se présente extérieurement, qu'elle s'appelle capitaliste ou socialiste »⁴. L'épisode du New Deal

¹ Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 6/9.

² Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 6/9.

³ Voir M. Tronti, « La lutte de classe aux Etats-Unis », *art. cit.* p. 6/6 : « L'année 47 s'ouvre aux Etats-Unis sous le signe de la "grande peur" des ouvriers qui avaient bousculé le pays tout au long de l'année précédente. C'est impensable. Mais pourtant, au fond, la loi Taft-Hartley se proposait de replacer le pouvoir contractuel des capitalistes sur un pied d'égalité avec celui des ouvriers. Cela en dit long sur ce qui s'est passé depuis 33. La péréquation du pouvoir contractuel des deux classes en lutte - cette revendication classique et subalterne de l'égalité des droits contre la force qui décide - pour la première fois, c'étaient les capitalistes qui la mettaient en avant, et en faisaient la conquête ou la reconquête au sein de leur propre Etat. »

⁴ *Ibid.*, p. 6/6 ;

mettrait donc en brèche l'idée axiale de toute une historiographie marxiste, qui, aveuglée par la révolution d'Octobre, n'a cessé de confondre domination et hégémonie, lutte de classes et révolution, jusqu'à Negri qui, en faisant du New Deal, via la crise de 1929, la prise de conscience différée, par le capital, des conséquences de la Révolution bolchévique, occulte la particularité et l'évolution tout à fait spécifique des luttes aux Etats-Unis¹. Le New Deal illustre donc l'existence d'une « troisième voie » censée dépasser l'alternative entre extrémisme et réformisme et, plus fondamentalement, réinscrire le concept de « société-usine » et la critique politique de la valeur en dehors de l'horizon idéaliste subrepticement réhabilité par la seconde thèse² : s'il est exact qu'une fois récusés les schémas eschatologiques qui ont systématiquement déformé le sens de l'histoire du mouvement ouvrier, il n'est pas pour autant envisageable de reconnaître dans l'action historique de classe une visée radicalement et effectivement révolutionnaire, il n'en demeure pas moins (contre le dévoiement réformiste de l'action de classe) que, même saisis de la manière la plus réaliste qui soit, les principaux cycles de luttes n'en ont pas moins témoigné (qu'ils aient été d'emblée relayés et organisés par le « capitaliste collectif » ou pas) d'une dimension politique et révolutionnaire³ qui ne se lit plus, cette fois-ci, dans les effets objectifs et différés de son action (dans les réactions du « capitaliste collectif » réorganisant *contre* les ouvriers le système d'exploitation : loi sur la journée de travail) ni dans la médiation souveraine et autoritaire du parti révolutionnaire (déterminant la stratégie révolutionnaire de la classe à laquelle il s'identifie : dictature du prolétariat) mais dans son action même en tant que celle-ci, paradoxalement, ne saurait être assimilée, *stricto sensu*, à une véritable praxis collective, c'est-à-dire à une visée explicite de réinstitution globale de la société : c'est dans la dimension irréductiblement économique-corporative des luttes salariales (elles-mêmes relayées, via les organisations ouvrières, par l'Etat en tant qu'instance devenue autonome) que la classe ouvrière est historiquement parvenue à conquérir un pouvoir supérieur à celui de la classe capitaliste. C'est pourquoi, en dépit du caractère apparemment borné de ses luttes, l'organisation que s'est donnée la classe ouvrière américaine lors du New Deal doit être

¹ Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.* p. 30 : le New Deal et le dépassement keynésien de l'Etat de droit comme forme historique de l'appareil du pouvoir d'Etat servant de garant aux droits individuels (Etat du « laisser-faire ») est ainsi défini comme « restructuration capitaliste de l'Etat à partir de la découverte du caractère radical de l'antagonisme ouvrier. »

² Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 7/9 : « Il y a une chose qui scandalise le clergé de la révolution : la classe ouvrière la mieux payée du monde l'a emporté une fois, et elle s'est offert le luxe de se payer un peu de bon temps grâce aux fruits de sa victoire. On peut alors soutenir que le premier CIO constitue en matière d'organisation politique des ouvriers l'expérience la plus avancée qui ait été possible sur le terrain américain. »

³ Voir M. Tronti, *Le crépuscule du politique*, *op. cit.*, p. 71 : « Aucune pratique de réforme n'avance si elle n'est pas accompagnée, nourrie, soutenue par une pensée de la révolution. Les réformistes ne le comprendront jamais. Et c'est pourquoi ils ne vaincront jamais. »

considérée comme ayant été la plus politique du monde¹ : comme le souligne Tronti, ses traditions « étaient celles qui se rapprochaient le plus, non pas de la conquête du pouvoir pour construire dans le vide une autre société, mais de l'explosion salariale visant à faire du capital et du capitalisme des éléments subalternes à l'intérieur de cette même société »².

De « Lénine en Angleterre » à « Marx à Détroit », les analyses de Tronti marquent donc un infléchissement significatif de perspective³. Si elles soulignent que, lors du New Deal, les luttes salariales constituaient déjà le levier des transformations politiques qui ont affecté le rapport de force entre ouvriers et capitalistes⁴, celles-ci n'en ont pas moins revêtu une signification radicalement différente de celle attribuée, quelques années auparavant, aux luttes de l'ouvrier-masse : en effet, si les luttes salariales, lors du New Deal, ont eu pour conséquence d'assurer à la classe ouvrière une position quasiment dominante en accélérant la mise en place du système fordiste-keynésien d'accumulation, la pression salariale exercée par l'ouvrier-masse visait, selon les opéraïstes, à précipiter l'effondrement de l'Etat-plan ; si les luttes de la classe ouvrière américaine n'ont cessé d'être fondamentalement entrelacées aux initiatives de l'Etat rooseveltien, les luttes de l'ouvrier-masse ont affirmé une stratégie qui court-circuitait les organisations tant politiques que syndicales pour s'attaquer aux fondements mêmes du système d'exploitation (non seulement la gestion planifiée du système de plus-value relative mais aussi la norme disciplinaire sur laquelle reposait, dans l'usine, la subsomption réelle de la force de travail)⁵. Il n'en reste pas moins que la victoire emportée par

¹ Voir M. Tronti, « Marx à Détroit », *art. cit.* p. 7/9 : « Et le rapport luttes/organisation, dans la phase montante du New Deal, ne pouvait se poser qu'en termes politiques. Le nouveau syndicat était un phénomène de nature politique pour trois raisons : il surgissait sur le terrain de luttes ouvrières vraiment avancées ; il répondait au besoin d'organiser de façon nouvelle une nouvelle classe ouvrière ; il allait dans le même sens qu'une grande initiative du capital. »

² *Ibid.*, p. 7/9.

³ Qui peut être mis en avant pour ressortir l'équivocité de la critique trontienne de la loi de la valeur (dans l'optique qui est celle de Berardi dans sa monographie) ou bien (dans l'optique retenue ici) pour montrer que le concept d'autonomie du politique ne s'est imposé que pour corriger (en vain) le déséquilibre produit par la seconde thèse et réarticuler le concept de société-usine à la définition réaliste de la classe ouvrière comme « rude race païenne » (pour éviter d'associer celui-ci à l'idée d'une centralité de la classe ouvrière pensée comme « sujet » du social).

⁴ Voir M. Tronti, « Extrémisme et réformisme », *art. cit.* p. 42 : « Ce qui était jusqu'alors une donnée constante, liée à l'existence sociale des ouvriers d'usine, c'est-à-dire la lutte salariale, a perdu son caractère de lutte individuelle pour la survie pour prendre une signification politique qui opère directement au niveau de l'affrontement entre classes. Plus le capital est développé, plus la catégorie salaire approfondit sa spécificité ouvrière pour devenir le pivot autour duquel se noue le rapport de classe (...). Lors de ces trois dernières décennies, dans l'occident capitaliste, la "révolution des revenus" a constitué le fait pratique majeur et la plus importante transformation historique. »

⁵ D'où les analyses de Negri développées dans les articles de l'époque qui, à rebours de la thèse trontienne sur l'autonomie du politique (pensée comme le corrélat du devenir-usine de la société et de la complexification des rapports entre classes), montrent au contraire que la crise provoquée par l'ouvrier-masse s'inscrit dans une tendance de fond qui est celle de la simplification de l'antagonisme entre classes : loin de consacrer la

le prolétariat américain lors du New Deal éclaire d'un jour nouveau l'ensemble de l'histoire du mouvement ouvrier, y compris l'échec final du cycle insurrectionnel mené par l'ouvrier-masse qu'elle permet rétrospectivement d'expliquer à partir de l'incapacité du mouvement ouvrier à surmonter, précisément, l'opposition stérile entre « dehors » et « dedans », entre un extrémisme révolutionnaire rendu ouvertement inadéquat aux nouvelles compositions politiques de classes (défendu par Negri) et une gestion réformiste de la crise complètement décalée par rapport à la radicalité insurrectionnelle des luttes¹. En montrant donc que le problème des rapports de forces entre classes antagonistes ne recoupe nullement celui du renversement ou du maintien des structures capitalistes de la production, le « réformisme révolutionnaire » symbolisé par le New Deal concrétise donc pleinement la transformation du concept de société-usine et, en le liant à l'autonomie du politique pour établir que l'inversion des rapports de force entre classes ne se confond pas avec le renversement révolutionnaire des rapports de production d'où procède pourtant, objectivement, l'exploitation de la classe dominée, permet de prévenir toute « rechute » idéaliste dans la seconde thèse. C'est en ce sens, aussi, que le cas historique du New Deal, tel que le traite Tronti dans la postface d'*Ouvriers et capital*, aboutit à liquider définitivement le projet d'une critique praxéologique de la valeur : alors que le concept de société-usine semblait indiquer, dans les premiers articles des années soixante, une alternative radicale aux philosophies idéalistes de la praxis en pointant l'existence d'un mouvement de totalisation *absolument immanent* s'affirmant de l'historicité des cycles successifs de luttes entre classes, il ramène en dernière instance (afin de corriger les accents idéalistes de la seconde thèse sur la valeur) à l'impossibilité de penser chaque cycle de luttes comme l'émergence d'un projet collectif d'autonomie susceptible de se déployer en dehors de la médiation de la forme-Etat² ; si classe exploiteuse et classe exploitée

dissociation entre le capital et l'Etat, l'avènement de l'Etat-plan keynésien, dans les années trente, n'a fait que consacrer l'identification entre les deux (quand la réalisation du profit est dévolue à l'Etat, la « société civile » disparaît, l'autonomie du politique disparaît et devient un pur fait technique) ; c'est pourquoi les luttes de l'ouvrier-masse contre l'Etat-plan ne pouvaient être pensées que comme l'expression d'une stratégie de rupture avec le régime d'accumulation.

¹ Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 38 : « Telle est ma thèse : la découverte théorique de l'autonomie du politique advient au cœur de l'expérience pratique de l'opéraïsme. Ce n'est qu'ensuite qu'a lieu son élaboration historique, et historico-conceptuelle. Et, avec cette élaboration, la conscience d'avoir manqué l'objectif de la synthèse du "dedans et contre" ; *ibid.*, p. 75 : « La radicalisation du discours sur l'autonomie du politique, qui date du tout début des années soixante-dix (...) prenait naissance de là : de la faillite des mouvements insurrectionnels qui, à partir des luttes ouvrières jusqu'à la contestation de la jeunesse, avaient traversé toute la décennie soixante. Une fois encore : ce qui a manqué, c'est l'intervention décisive d'une force organisée. Cette force ne pouvait être que le mouvement ouvrier, dans la figure et forme de sa composante communiste post-stalinienne ».

² Projet qui, à la rigueur, pouvait encore faire sens dans les premières analyses sur l'ouvrier-masse, sur la stratégie explicitement révolutionnaire à l'œuvre dans ses luttes, sur l'identification de l'ouvrier-masse et du Prince (voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 98 : « Mais si Gramsci voyait le Prince dans le parti, nous le voyions, quant à nous, directement dans la classe »), sur la nécessité de constituer un parti d'usine alternatif au

peuvent, en dehors de tout processus révolutionnaire, annuler les effets de domination objective inscrits dans les structures (et d'où procède leur antagonisme), c'est parce que le concept de composition de classe renvoie, dans sa dimension politique, à une dimension coupée du rapport immanent entre ouvriers et capitalistes. Plus qu'un simple *aggiornamento*, cette évolution remet en question le sens même de l'approche compositionniste qui, en reconduisant les reconfigurations historiques de l'organisation productive aux compositions de classe, suppose non seulement que les formes objectives de « l'infrastructure » ainsi que leur altération historique puissent être expliquées à partir de celles-ci (le rapport de classe précède le rapport de production) mais, aussi, que le degré d'autonomie et les formes mêmes du « niveau » politique puissent s'éclairer à partir des cycles de luttes (en sens inverse de celui dégagé par Tronti, le degré d'autonomie du politique étant inversement proportionnel au degré de radicalité des luttes et de la praxis ouvrière) : le rapport de classe proprement dit précède donc non seulement le rapport de production mais, également, son inscription dans une superstructure politique autrement condamnée à être aussi hypostasiée qu'elle ne l'est dans les interprétations « structuralistes » du mode de production. Après avoir montré que la critique de la valeur contenue dans les *Grundrisse* et l'*Einleitung* ne peut faire sens qu'à partir de la praxis de la force-travail, la démarche de Tronti s'achève donc, en définitive, dans une oscillation où chaque mouvement ne dépasse la limite intenable dans laquelle s'épuise l'autre qu'en reconduisant à la sienne propre (tout aussi aporétique) : si l'idéalisme de la seconde thèse est corrigé par la réhabilitation de l'autonomie du politique (la classe ouvrière n'est pas le sujet aliéné du capital pas plus que ce dernier n'est le « cheval de Troie » par lequel elle peut s'émanciper de son Autre)¹, celle-ci, inversement, rend impensable la praxis à partir de laquelle, pourtant, s'éclaire le sens du « renversement copernicien ».

PCI et aux syndicats (*ibid.*, p. 98 : « des luttes ouvrières au parti dans l'usine : telle est la courbe de développement qui a mené des *Quaderni rossi* à *classe operaia*).

¹ Tel que le définit Tronti, le concept d'autonomie du politique ne pouvait en définitive que reconduire à réhabiliter le rôle du PCI et abandonner l'idée d'une organisation révolutionnaire (un « parti d'usine » autour duquel se serait organisée la praxis d'une avant-garde massifiée) : dès lors que la société-usine n'est plus le signe de la centralité d'un « sujet » (la classe ouvrière se développant corrélativement au capital), mais, au contraire, comme le signe de la complexification des rapports entre classes, il s'en déduit que la classe ouvrière ne peut être considérée comme une majorité absolue et qu'elle ne peut donc donner forme politiquement à ses luttes qu'à travers une organisation capable, en les relayant, de lui donner une portée et une signification populaire plus large (ce que le PCI togliattien rendait précisément possible) : ainsi s'est trouvé résolu (mais en sacrifiant la praxis) le problème laissé vacant, dans le premier opéraïsme révolutionnaire (à tendance léniniste), de savoir comment repenser l'organisation (le parti d'usine) sans rétablir sous une autre forme, la dictature du prolétariat (capable d'imposer la tactique de ce parti, basée sur la stratégie spontanément révolutionnaire de l'ouvrier-masse, au reste de la société) ; voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 134 : « Les ouvriers d'usine, même au moment de leur plus grande croissance quantitative, comme ce fut le cas au début des années soixante, n'avaient aucune possibilité de devenir une majorité absolue, pas même de la population laborieuse. Ils étaient alors, ont toujours été, et deviendront toujours plus (...), une minorité de masse. » : dans cette évolution se fait jour, de nouveau, le problème du devenir-masse d'une classe particulière (quand bien même celle-ci se trouve définie

I-1-2-2 La critique de Negri : de l'autonomie du politique à l'Empire

C'est pourquoi, en récusant la dimension révolutionnaire encore présente dans les articles centraux d'*Ouvriers et Capital*, les thèses de Tronti ne pouvaient qu'entrer en opposition frontale avec celles de Negri qui, en effet, font ressortir l'idée que la succession historique des compositions de classe doit être pensée non sous le signe d'une autonomisation du politique mais, au contraire, comme l'expression d'une puissance toujours plus radicale de rupture que les transformations du régime d'accumulation et, corrélativement, de la forme-Etat n'ont contenu qu'en indiquant toujours plus distinctement le dépassement en cours de l'horizon théologique et métaphysique de la représentation (de la subsumption disciplinaire de la force-travail au biopouvoir accompagnant les productions déterritorialisantes du commun)¹. En mettant en perspective les développements historiographiques contenus dans la postface à la seconde édition d'*Ouvriers et capital*, l'article de Negri sur la transformation de l'Etat capitaliste après 1929 souligne notamment que, loin de découler d'une heureuse conjonction, plus ou moins forcée, entre les revendications de la classe ouvrière et l'initiative éclairée d'un Etat acquis à celles-ci, le New Deal a surtout exprimé la prise de conscience décisive, par la fraction la plus éclairée de la classe hégémonique, de la mutation radicale du rapport de force issue de la révolution d'Octobre, prise de conscience qui, dans le camp occidental, s'est précisément cristallisée lors de la crise de 1929 définie par Negri (rappelons-le) comme le contrecoup de l'offensive portée par la réorganisation taylorienne de la production à la révolution des Conseils et à l'idéologie portée par l'ouvrier-professionnel². En effet, si la

comme avant-garde des masses travailleuses) que le premier opéraïsme a cherché à penser comme telle (critique du concept de prolétariat) sans pour autant résoudre la tension que recouvre l'universalisation de son devenir révolutionnaire de classe.

¹ Si Tronti admet ainsi l'idée que la fin du cycle de l'ouvrier-masse a été synonyme d'un passage épochal, ce dernier prend une signification tout à fait distincte que celle attribuée par Negri : voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 154-155 : « La réalité avec laquelle il nous faut faire les comptes est que la prolétarisation croissante s'est renversée en un embourgeoisement croissant. A la place, centrale, de l'ouvrier-masse, produit par la grande industrie, nous avons le bourgeois-masse, produit par la grande société (...). Il y a eu ici un passage épochal qu'il faut avoir le courage de déchiffrer et de dénoncer (...). La différence entre Toni Negri et moi n'est pas tant reconductible à Spinoza ou Hobbes, elle est plutôt d'un autre type. Toni soutient le paradigme *eschatologique*, moi j'assume au contraire le paradigme *katéchonique*. Je crois que nous ne pouvons plus dire ou croire qu'il y a une idée linéaire de l'histoire, et donc que, quoi qu'il arrive, nous devons aller de l'avant dans le développement parce que celui-ci impliquera toujours de nouvelles contradictions. Je crois qu'il faut retenir, ne pas laisser s'écouler le fleuve de l'histoire. Il faut ralentir l'accélération de la modernité. »

² Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », art. cit. p. 39-40 : « Pour ce qui est du capital, la riposte est vieille, y compris dans la violence proposée, comme en 1848 ou en 1870. Recours à la force répressive pour battre le mouvement politique de la classe ouvrière. Et, en second lieu, réabsorption de la force de travail grâce à un saut technologique, et au perfectionnement du mécanisme d'extraction de la plus-value relative. Le mouvement des conseils, le nouveau syndicalisme révolutionnaire du début des années 20 furent battus (...) par l'introduction de nouvelles techniques de rationalisation du travail, par l'écrasement de la qualification et par la chaîne de montage. Comme toujours, le premier effet de la lutte ouvrière sur la structure du capital est réformiste : au début des années 20, il détermine une innovation technologique généralisée. » Il est certes exact que, quelques pages, plus loin, Negri prend également en compte, dans l'examen des causes de la

« grande crise » a constitué le point de départ d'un cycle de luttes absolument inédit dans l'histoire de la classe ouvrière, c'est parce que la mise en application des préceptes keynésiens a d'abord incarné, au plus haut point, la *contre-révolution* opposée par le capital à la conquête du pouvoir d'Etat accomplie pour la première fois, en Russie, par le prolétariat : le New Deal a été la phase ultime de la restructuration engagée dans les années vingt afin, tout d'abord, d'achever au niveau de l'organisation productive la destruction de l'hégémonie de l'ouvrier-professionnel mais aussi et surtout, après 1929, pour prévenir toute résurgence du projet révolutionnaire¹. Le New Deal ne saurait donc être résumé, comme le fait Tronti, à la construction, dans le cadre d'un Etat ayant acquis une autonomie quasi substantielle, d'un rapport de force inédit fondé sur la bonne volonté réformiste des deux parties les plus avancées des classes antagonistes, mais comme la nécessité stratégique pour le capital, après que la crise politique de 1917 s'est propagée, en Occident, sous forme de crise économique majeure, de substituer l'Etat aux mécanismes défailants qui jusqu'alors assuraient la valorisation directe et « mécanique » de la force de travail en faisant droit, d'une part aux revendications matérielles d'une classe ouvrière réorganisée par le haut et, d'autre part, en organisant la relance du processus d'accumulation par réactivation étatique de la demande effective. Si la crise économique de 1929 a été (en partie) le résultat de la répression technique engagée par le capital pour détruire l'idéologie conseilliste, la contre-révolution keynésienne dont le New Deal fut l'expression la plus achevée, a donc été la réponse spécifiquement politique du capital, via l'Etat, pour neutraliser au niveau « global » une classe ouvrière devenue consciente de sa capacité à devenir hégémonique : il n'illustre pas l'autonomie du politique mais, au contraire, sa disparition en cours, précipitée par la nécessité pour l'Etat de descendre dans la « société civile » en institutionnalisant les rapports entre classes antagoniques et de s'identifier au fonctionnement du procès global du capital social comme si, à travers lui, ce dernier s'était élevé à la conscience de soi et, en même temps qu'il

crise de 1929, un facteur « exogène » (celui de la reconversion de l'industrie de guerre): *ibid.*, p. 48-49 : « Quelle avait été au fait la cause qui avait produit la crise de 29 ? L'accumulation d'un excédent de l'offre qui influait directement - en l'abaissant - sur le niveau des investissements nets et, partant - en les faisant chuter - sur la valeur des taux d'efficience marginale du capital. Ce qui revient à dire que le caractère exceptionnel de la crise de 29 ne s'explique pas si l'on ne tient pas compte des conditions du développement économique des années 20, lorsque l'élargissement de la base de l'offre, par la reconversion de l'industrie de guerre grâce aux innovations technologiques, à l'extraordinaire augmentation de la productivité du travail et à l'expansion qui avait suivi, de la production de biens durables, ne s'était pas accompagnée d'un changement de son rapport avec la demande. Les couches dirigeantes politiques (...) n'avaient pas voulu que les mouvements massifiés de l'offre puissent influencer sur une massification équivalente de la demande : mieux, on avait recherché étroitement et défendu la garantie politique de l'indépendance de l'offre. » Ce sont donc les réponses du capital à la grande crise de 1929 qui ont une signification fondamentalement politique (supprimer la « garantie politique de l'indépendance de l'offre » et stimuler la demande effective afin de contenir la menace ouvrière).

¹ *Ibid.*, p. 30 : « Il s'agit plutôt d'une restructuration capitaliste de l'Etat, à partir de la découverte du caractère radical de l'antagonisme ouvrier. »

portait à sa limite la rationalisation de son fonctionnement, avait achevé le renversement du rapport entre sujet (société civile) et prédicat (Etat)¹. Avec le New Deal, l'Etat est devenu directement (et non plus seulement à travers la garantie du droit de propriété), « l'Etat du capital » tandis que, réciproquement, le capital s'est transformé en « totalité pour soi » : c'est donc bien le déclin de l'autonomie du politique, c'est-à-dire la radicalisation-simplification de l'antagonisme entre classes, qu'a consacré l'Etat keynésien du New Deal, évolution que le cycle de l'ouvrier-masse, en étendant la crise des fondements matériels de la représentation à la valeur même, portera à sa limite².

C'est pourquoi la lecture particulièrement pénétrante de l'œuvre de Keynes proposée par Negri dégage comme fil conducteur de toute sa réflexion le problème *politique* soulevé par la classe ouvrière et la nécessité d'intégrer celle-ci en réorganisant de fond en comble le régime de plus-value relative. Cette lecture met notamment en évidence la continuité structurante reliant les premières réflexions sur les conséquences économiques de la paix, passées à la postérité pour avoir souligné les déséquilibres majeurs et les graves menaces politiques que les réparations exorbitantes imposées par les pays vainqueurs faisaient peser (notamment le risque d'une propagation du processus révolutionnaire engagé en Russie)³, et la *Théorie Générale* de 1936 qui, en révolutionnant « de l'intérieur » la théorie classique de l'équilibre général (en montrant l'impossibilité de déduire le plein emploi de l'organisation spontanée du marché), assigne à l'Etat, ainsi érigé en acteur fondamental du fonctionnement économique, la

¹ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 5, p. 248 : « Autonomie du politique : cette condition perd de son importance avec la réalisation de l'Etat-plan, et qui plus est avec son mûrissement et sa réinscription dans la restructuration en cours (liée au cycle de l'ouvrier-masse). A ce niveau de développement capitaliste - et des luttes ouvrières qui le déterminent - la société civile vient après l'Etat ; l'autonomie du politique n'est donc que la reproduction idéologique d'un ordre mort. Au contraire, la réalité de l'Etat se trouve exaltée, non comme le lieu d'impossibles médiations, mais bien comme le centre d'imputation totale de l'agir social. » ; voir aussi A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *art. cit.*, § 2, p. 148 ; *ibid.*, p. 157.

² Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 3, p. 236-237 : « A ce propos, il serait peut-être temps de vérifier une tendance définie par la pensée marxienne, à savoir celle qui *considère que le rapport entre structure et superstructure devient de plus en plus organique, au fur et à mesure que s'intensifie la composition organique du capital*, c'est-à-dire au fur et à mesure que la subsomption du travail sous le capital se complète. Ce qui revient à dire deux choses : 1- l'indifférenciation croissante des deux niveaux ; 2- re-surgissement-sublimé, *aufgehoben*, sophistiqué de la lutte entre les deux classes, à l'apogée de la synthèse (...). C'est, en l'espèce, au niveau de l'Etat que la contradiction fondamentale en vient peu à peu à s'inscrire (...). Ainsi la modification de la structure se transporte à l'intérieur de la celle de la superstructure. »

³ Voir A. Negri, « La théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.* p. 34 : « La conscience capitaliste n'était pas encore convaincue (au lendemain de la guerre) de la présence unitaire internationalement de la classe ouvrière ; et c'est dans cette séparation que réside l'une des causes de son incompréhension catastrophique de la réalité. Tel est au moins l'avis de John M. Keynes. Si, après 1917, Versailles constitue le moment central de la reconstruction capitaliste de l'ordre international, c'est là précisément, montre-t-il (...), que la mécompréhension des nouvelles dimensions de la lutte de classe s'exprime dans la séparation des deux problèmes (...). Dans le Traité, au lieu de construire un plan pour sauver l'Europe de la débâcle, on règle les frustrations, les ressentiments et les vengeances accumulées des siècles de politique de puissance. »

tâche fondamentale de fixer la « convention » pour stabiliser le futur¹ et de conditionner activement l'élévation de la demande effective (investissement et consommation) pour assurer la réalisation d'un équilibre au voisinage du plein-emploi². La théorie keynésienne de la demande effective, en effet, se distingue plus particulièrement par une refonte radicale de la conception classique du salaire en ce qu'elle souligne la particularité exclusive du marché du travail, le seul à manifester des variations de son prix (le salaire) rigides à la baisse (et à se soustraire ainsi à la loi de l'offre et de la demande) : en reconnaissant tacitement que le salaire de la force-travail représente une variable intrinsèquement autonome qui ne peut s'inscrire complètement dans les principes de la pensée classique et de l'équilibre général, la *Théorie générale* introduit ainsi, dans le langage euphémisé de la science économique académique, une dimension politique jusqu'alors ignorée dans laquelle, précisément, s'exprime la reconnaissance de la force-travail comme variable autonome³. C'est en ce sens que la théorie keynésienne de la demande effective fait aboutir le fil rouge où se lit, depuis les *Conséquences économiques de la paix*, la prise de conscience par la fraction la plus éclairée de la classe dominante du problème politique majeur représenté par la classe ouvrière : en intégrant la « découverte » de la rigidité salariale dans la perspective profondément remaniée (mais non dépassée) de l'équilibre général⁴, la théorie keynésienne de la demande effective donne la solution économique-politique à ce problème, la rigidité politique de classe pouvant être absorbée, via l'augmentation des salaires, dans le circuit de l'accumulation (puisque de la théorie de la demande effective se déduit la nécessité d'élever, conjointement aux investissements, les salaires pour que l'équilibre de plein-emploi puisse être atteint). En articulant la critique de la loi de Say dont la crise de 1929 (point culminant de la phase anarchique du « laisser-faire ») a illustré l'inanité complète, à la reconnaissance du caractère foncièrement politique du rapport salarial, en identifiant l'objectif économique du plein-

¹ *Ibid.*, p. 50 : « La crise a détruit la certitude à l'égard du futur, cette convention fondamentale-requise par le capital-de la correspondance des effets avec les attentes. De là découle le premier impératif : il faut ôter la crainte du futur, le futur doit être fixé comme présent. La convention doit être garantie. »

² *Ibid.*, p. 51 : « L'Etat doit défendre le présent du futur. Et si l'unique moyen d'y parvenir est d'actualiser le futur, en lui donnant par avance la forme que lui confère l'attente du futur, l'Etat devra expliquer son intervention au point de l'ériger en activité planificatrice, et l'économique se trouvera incorporé au juridique. » ; voir aussi A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *art. cit.*, § 2, p. 148.

³ Voir A. Negri, « La théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.*, p. 56 : « Le formidable bond en avant accompli par la science du capital avec Keynes consiste à reconnaître en la classe ouvrière un moment autonome à l'intérieur du capital. Avec la théorie de la demande effective, Keynes insère dans l'économie politique le constat, politiquement affirmé, du rapport de force entre les classes en lutte. »

⁴ *Ibid.*, p. 44 : « Toutefois l'analyse keynésienne s'arrête là. La destruction de l'objet sert à reconstruire cet objet. Plus tard, Keynes affirmera même que les schémas néo-classiques de l'équilibre économique seront validés une fois atteint le plein emploi. » ; voir aussi A. Negri, « Marx, sur le cycle et la crise », *art. cit.* p. 77 ; voir enfin J.M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. Largentaye, Payot, Paris, p. 392 : « Mais aussitôt que les organes centraux auront réussi à établir un volume de production correspondant à une situation aussi voisine que possible du plein-emploi, la théorie classique reprendra tous ses droits. »

emploi à l'objectif politique consistant à diluer, par le salaire, la puissance disruptive de la classe ouvrière en une masse atomisée de consommateurs, l'examen de la pensée keynésienne proposée par Negri confirme l'idée que l'expérience du New Deal ne doit pas tant être réfléchie à la lumière d'une hypothétique autonomie du politique qu'à la transformation décisive du rapport de force consécutive à la Révolution de 1917 et à la nécessité pour le « capitaliste collectif » de renoncer purement et simplement à l'autonomie formelle qui jusqu'alors caractérisait son rapport à la « société civile »¹. Ce que confirme aussi le rapprochement entre la *Théorie Générale* (bien qu'elle ait pour projet de refonder le postulat fondamental du modèle néo-classique d'équilibre général) et les analyses menées par Marx dans le premier livre des *Grundrisse* qui, en faisant valoir l'indépendance relative des variables pour en dégager la signification fondamentale dans le « livre sur le capital » (l'irréductibilité-extranéité de la force-travail à son être objectif), ont dégagé pour la première fois la signification foncièrement politique de la critique scientifique de l'économie classique. De fait, la proximité entre les deux constructions ne ressort pas seulement de la critique keynésienne de la loi de Say, identique à celle adressée par Marx, dès le début du premier livre, à John Stuart Mill (raillant le caractère purement tautologique de l'égalité classique entre l'offre et la demande qui ne fait sens qu'une fois conclue la transaction entre acheteur et vendeur)², ni de l'approche fondamentalement dualiste qu'introduit, chez Keynes, le principe d'incertitude en montrant, à l'encontre de toute la théorie classique, l'irréductibilité des déterminations affectant les décisions des agents économiques (« esprits animaux ») et, ainsi, l'impossibilité d'établir a priori l'équilibre général en déduisant circulairement les variables les unes des autres³. En s'achevant dans la « découverte » du salaire comme variable rigide à la baisse, l'approche dualiste de Keynes dégage surtout le caractère politique du rapport entre

¹ Voir A. Negri, « La théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.*, p. 59-60 : « Le capital se trouve contraint de passer du premier couple d'opposition : despotisme/anarchie sociale, et de l'organisation de ce rapport contradictoire dans l'Etat de droit, à la diffusion sociale de l'organisation de l'exploitation, à l'organisation sociale du despotisme et à une nouvelle forme d'Etat planifié qui reproduit directement le modèle de l'usine-fabrique dans ses modes particuliers d'articulation sociale de l'organisation et de la répression. »

² Voir A. Negri, « Marx sur le cycle et la crise », *art. cit.* p. 76 : « Le capital doit finalement accepter la remarque marxienne : "Il est stupide de prétendre qu'il ne peut y avoir de surproduction : autrement dit que le procès de production est immédiatement identique au procès de valorisation du capital. Comme nous y avons fait allusion plus haut, James Mill a donné à cette stupidité une formulation pour le moins sophistiquée, c'est-à-dire spirituelle : l'offre est égale à sa demande et elles se recouvrent donc (...). Il oublie seulement que l'échange doit avoir absolument avoir lieu et qu'il dépend (en dernière instance) de sa valeur d'usage." »

³ Ainsi épargne et investissement ne se rapportent plus seulement au taux d'intérêt mais à ces déterminants hétérogènes et indépendants que sont, pour l'épargne, la préférence pour la liquidité, elle-même divisée en plusieurs motifs indépendants, et, pour l'investisseur, l'évaluation de l'efficacité marginale du capital qui détermine le taux d'intérêt compatible avec de nouveaux investissements.

travail et capital¹, à l'image des *Grundrisse* qui, après avoir souligné l'indépendance réelle des variables dialectiquement réunies dans la circulation capitaliste des marchandises, reconduisent (concret de pensée) l'origine du capital-argent au rapport antagonique entre classes. Au même titre donc que Marx a été conduit, après 1848, à découvrir le sous-bassement politique de la pensée des économistes classiques (« la force de travail comme classe ouvrière »), la théorie keynésienne illustre la mutation fondamentale de la pensée bourgeoise contrainte à son tour, après 1917 et 1929, d'admettre la racine politique des constructions éthérées de la « science » économique : si Marx a contesté la scientificité de l'économie politique classique pour entrevoir l'irréductibilité de la perspective ouvrière, Keynes, en refondant la théorie de l'équilibre général autour de l'indépendance de la variable salaire, a jeté les fondations d'un nouveau régime de plus-value relative capable de consolider le système d'accumulation tant du point de vue de la rationalité instrumentale (en substituant la planification à l'anarchie concurrentielle incapable de résorber, au-delà d'un certain seuil, les crises de surproduction) que du point de vue politique (absorption de la classe ouvrière dans le circuit de la consommation de masse). Forme achevée de cette contre-révolution, l'avènement du *New Deal* ne peut donc être compris qu'à la condition de le rapporter (via la crise de 1929) au saut accompli en 1917 par la classe ouvrière à partir duquel s'explique, en effet, le « déplacement » non moins décisif qui, sur le plan théorique, a caractérisé la réélaboration keynésienne de la critique marxiste de l'économie politique classique².

En réinscrivant de plain-pied la séquence du *New Deal* dans « l'histoire interne de la classe ouvrière » retracée par l'approche compositionniste, elle-même marquée par la mise en évidence, cycle après cycle, de la radicalisation de la praxis ouvrière, la relecture de Negri fait donc ressortir les limites de la démarche trontienne : les ouvriers américains, lors du *New Deal*, n'ont pu inverser en leur faveur le rapport de force qui les oppose structurellement aux capitalistes que dans la mesure où la *signification* de cet antagonisme s'est trouvée

¹ Voir A. Negri, « La théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.*, p. 57 : « Il faut bien reconnaître que si l'on prend les choses de la sorte, c'est-à-dire dans l'interdépendance quasi circulaire des éléments internes que Keynes s'efforce d'établir pour son système, il semble difficile de saisir l'aspect politique de ce discours. Mais une observation simplement un peu plus attentive, révèle que le système, dans son ensemble d'inter-relations, repose sur un postulat : celui de la rigidité des salaires à la baisse. » ; voir aussi J.M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, *op. cit.*, p. 263-264 : « L'unité de salaire, telle qu'elle est déterminée par les conventions conclues entre employeurs et employés » forme en fait « l'ultime variable indépendante » fondamentale.

² Voir A. Negri, « Théorie capitaliste de l'Etat en 1929 », *art. cit.* p. 67 : « ... on pourrait dire que seule l'expérience du *New Deal* explicite ce qui nous a paru constituer en la matière la caractéristique fondamentale de Keynes : avoir reconnu le changement intervenu dans le rapport des forces économiques en jeu et avoir conçu une restructuration du rôle hégémonique du capital adaptée à ce nouveau contexte (...). Et voici finalement cet Etat capitaliste qui nous fait l'affront d'accomplir l'*Aufhebung* de la "révolution permanente" en son sein et pour sa propre conservation. »

profondément altérée, du côté bourgeois, par la révolution d'Octobre puis par la grande crise de 1929 au point de ne donner au capital d'autre alternative que celle de faire (provisoirement) de la classe ouvrière la classe dirigeante (infléchissant en sa faveur la répartition entre salaire et profit) pour mieux l'empêcher de devenir la classe dominante, la contre-révolution keynésienne achevant cette domestication de la classe ouvrière en faisant de l'élévation des salaires l'un des piliers du régime taylorien-fordiste de plus-value relative¹. En minimisant l'incidence des transformations fondamentales qui, en Russie, ont rendu possible le New Deal, les conclusions du travail historiographique mené dans la postface à *Ouvriers et capital*, ramassé sur le temps court des présidences de Roosevelt et Truman, ne pouvaient donc qu'être erronées, autant que la réactualisation, réclamée par Tronti, de la stratégie suivie par la classe ouvrière américaine lors du New Deal dans le cadre du cycle de l'ouvrier-masse qui, en faisant de la subordination et de l'articulation des luttes d'usine au PCI (lui-même transformé de l'intérieur en organisation susceptible de faire aboutir politiquement les poussées effectivement insurrectionnelles de la classe ouvrière) la condition d'une transformation effective des rapports de force entre classes², n'en occultait pas moins, à nouveau, les spécificités tout à fait remarquables de cette nouvelle composition de classe ainsi que les conséquences produites par celle-ci qui, à la fin des années soixante, précipita le déclin inexorable de l'Etat-plan « par le bas » (ce dernier reposait sur la subsumption disciplinaire de la force de travail dans l'usine³) mais aussi, indirectement, « par le haut » (la réorganisation du commandement capitaliste se caractérisa notamment par le rôle toujours plus névralgique des sociétés multinationales⁴). Les luttes de l'ouvrier-masse ne pouvaient

¹ Paradoxalement, certains textes plus récents de Tronti reviennent sur les thèses de la postface pour relier plus directement, à la suite de Negri, le New Deal à la Révolution bolchévique : voir M. Tronti, *La politique au crépuscule*, *op. cit.*, p. 40-41 : « Keynes, ou en tout cas le Keynes qui a inspiré le *New Deal*, aurait pu exister sans Marx mais pas sans Lénine. La main politique de celui qui conduit le capitalisme hors de la crise suit les mouvements de la main qui voulait conduire son développement. ». Les articles de la postface, qui ont le mérite de mettre en lumière l'intensité des cycles de luttes qui ont marqué l'histoire sociale et politique des Etats-Unis entre la fin de la première guerre mondiale et la loi Taft-Hartley de 1947 (en insistant notamment sur la vague de grèves qui a traversé le pays entre 1917 et 1920, avant un long reflux qui ne prit fin qu'en 1932-33) ne font aucune référence au rôle joué par la Révolution d'Octobre dans la « révolution capitaliste » de ces années-là.

² Voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, *op. cit.*, p. 31 : « En réalité, l'organisation existait : ce n'était pas celle de la classe ouvrière sans alliés, mais celle avec le peuple travailleur comme allié ; dans les formes existantes du syndicat et du parti. » ; *ibid.*, p. 80-81 : « Par générosité et fausse supériorité intellectuelle, nous nous étions mis, par excès, trop en avant par rapport au contexte historique (...). La pensée politique peut se permettre d'être excessive, pas l'action politique (...). C'est entre la fin des années cinquante et le début des années soixante que fut mis à l'ordre du jour le thème d'une forme de parti communiste moderne, agissant dans les conditions d'un capitalisme moderne. La force du parti communiste italien imposait la tentative d'une expérience qui fut valable pour l'Occident, ou en tout cas pour l'Europe occidentale. »

³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 399-400.

⁴ Ce point a été remarquablement souligné par Negri, dès le début des années soixante-dix : voir A. Negri, « Crise de l'Etat-plan », *art. cit.*, § 5, p. 176 : l'ouvrier-masse a conduit à renverser la séquence Etat-Plan-Entreprise : « Si jusqu'ici l'Etat avait rempli un rôle hégémonique en représentant et en garantissant

donc plus s'inscrire dans le cadre (même ajourné) d'un autre New Deal¹, fermant ainsi à la classe ouvrière toute possibilité de renverser en sa faveur le rapport de force en s'appuyant sur le « capitaliste collectif », désormais condamné à suppléer directement aux mécanismes économiques de domination complètement désactivés par l'ouvrier-masse puis (au-delà de la sphère productive) par l'ouvrier-social². En négligeant l'idée que le degré d'autonomie de l'Etat repose sur les mutations historiques de la praxis de la force-travail (qui ne peuvent s'apprécier que sur un temps plus long que celui auquel s'en tiennent les articles de la postface), en soutenant qu'elle s'est mécaniquement affirmée du devenir-usine de la société (ce dernier ayant « accompagné » la radicalisation-généralisation des luttes de la force-travail, porteuses d'une crise de « régime » fondamentale de la valeur aussi bien que de la forme-Etat, que le passage au capitalisme immatériel et à la souveraineté impériale a rendue irréversible),

l'équivalence dans le mouvement des facteurs, le déclin de cette norme d'équivalence subordonne le rôle de l'Etat à celui de l'entreprise (sous la forme dominante qu'elle revêt aujourd'hui, celle des multinationales. Au niveau du marché mondial, l'Etat-crise se présente aujourd'hui également sous la forme d'une crise de "l'Etat national" par rapport à la forme d'entreprise - d'entreprise multinationale - que revêt le commandement capitaliste. ». Plus aucune révolution par le haut n'est donc possible.

¹ « Evolution » que Tronti analyse dans ses derniers écrits à partir de celle du PCI (notamment sous l'impulsion de Berlinguer) et, plus largement, d'un reflux du mouvement insurrectionnel de masse (insuffisamment organisé et négligeant l'unité et la capacité de réaction et de recomposition du capital) : voir M. Tronti, *Nous, opéraïstes*, op. cit., p. 83 : « La direction Berlinguer tout entière - tant avec le Compromis historique qu'avec l'alternative - ne serait rien d'autre qu'une dramatique phase de défense, qui engageait le peuple communiste à contenir et à retarder la vague néo-bourgeoise. Mais à ce point, il n'y avait rien d'autre à faire (...). Le parti communiste qui se renomme parti démocratique de la gauche (PDS) est le dernier acte de la tragédie. Suivra la farce, quand, à la demande de la pulsion populiste antipolitique, disparaîtra aussi le mot "parti". Plus de digues désormais. Seulement l'inondation. »

² Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », art. cit., § 5, p. 249 : « L'Etat contemporain ne connaît pas de lutte de classes qui ne soit pas lutte contre l'Etat. Contre l'Etat comme patron en tant que celui-ci a dû comprendre en soi la totalité des modes de développement. Et de la crise de la même manière. La lutte de classes se transporte à l'intérieur de l'Etat. En tant que lutte de classe ouvrière, elle revêt précisément la forme d'une lutte contre l'Etat. Le capital s'identifie avec l'Etat : c'est l'Etat qui conduit directement la lutte de classes du point de vue du capital. ». Cette assertion n'est nullement incompatible avec l'idée d'un dépérissement de l'Etat-nation dans le cadre de la réorganisation du marché mondial (autour des sociétés multinationales, de la libéralisation et de la déréglementation des flux de capitaux) : au contraire, elle trouve lors de la crise des années soixante et soixante-dix son expression la plus achevée car c'est l'Etat qui a assuré, dans les phases les plus aiguës de la crise, la possibilité pour le capital de se restructurer en le vidant progressivement de toutes les prérogatives qui furent les siennes lors de la phase taylorienne et fordiste. C'est de la compénétration quasi absolue entre Etat et capital (qu'exprime précisément le concept d'« Etat-entreprise ») qu'est né le processus ayant progressivement conduit à l'Empire (et à la dissolution de l'identité jusqu'alors inaltérée entre Etat et souveraineté) : tel est le sens du concept d'« Etat-crise » (lui-même confondu avec le concept d'« Etat-entreprise »), développé par Negri dans ces années-là. D'où le problème auquel s'est heurtée, à ce moment-là, sa réflexion : en effet, comment organiser la lutte contre l'Etat, ultime rempart contre la crise des fondements de la valeur, alors même que les nouvelles formes de luttes, en accédant également à une nouvelle forme de radicalité (l'appropriation directe et l'autovalorisation de l'ouvrier-social s'attaquent à l'existence même de la forme marchandise) caractérisé par la plurivocité, l'hétérogénéité et la transversalité ? Cette problématique qui traverse tous ses articles de la première moitié des années soixante-dix met en lumière la jonction entre deux conceptions inconciliables de la praxis : l'une encore imprégnée du volontarisme idéaliste de la seconde thèse de Tronti (dimension léniniste, téléologique et « crypto-hégélienne »), l'autre qui, au contraire, confond la praxis avec la déterritorialisation immanente, absolument immédiate et disparate des puissances désirantes de la multitude (il n'y a plus de transition vers une fin, la praxis se confond avec le mouvement même qui abolit l'état actuel des choses). Loin de résoudre cette tension, le tournant spinoziste (et plus encore deleuzien) de Negri, ne fera que la reposer sous une forme plus aiguë (comme tentera de le montrer le second chapitre de cette dernière partie).

Tronti ne pouvait que se condamner à réfléchir les rapports de force entre classes au niveau dérivé de leur effets, au sein d'une superstructure politique paradoxalement fétichisée. D'où la fragilité de l'alternative que représente le concept d'« autonomie du politique », celle-ci reconduisant au problème posé par le projet de « renversement copernicien » d'où est issu le premier opéraïsme, c'est-à-dire celui de savoir comment la visée collective et totalisante de la praxis peut être définie sans référence à un Sujet total: en s'opposant à la réhabilitation trontienne de l'autonomie du politique, l'interprétation de Negri ne ramène-t-elle pas inéluctablement aux présupposés idéalistes de la seconde thèse ? Si Tronti est notamment revenu à la conception réaliste de la classe ouvrière de la « rude race païenne » pour justifier l'horizon indépassable de l'autonomie du politique¹, Negri pouvait-il justifier la perspective quasi téléologique à la lumière de laquelle s'éclaire le dépérissement de l'autonomie du politique, autrement qu'en ramenant la succession des compositions politiques de classe à la dialectique « horizontale » de la classe ouvrière comme « sujet » du capital ? Le renversement copernicien de l'inversion entre sujet et prédicat ne reconduit-il pas nécessairement à une conception idéaliste du sujet de la praxis ?

¹ La thèse trontienne de l'autonomie du politique repose certes sur une approche historiciste (la complexification des rapports de force entre classes antagonistes, surdéterminés par les rapports conflictuels au sein de la classe dominante, du fait du développement capitaliste etc.), mais aussi sur une thèse « anthropologique » qui a servi de « boussole » et d'horizon régulateur pour prévenir et corriger les « dérives » extrémistes-révolutionnaires des interprétations plus radicales : l'idée selon laquelle la classe ouvrière, aussi révolutionnaires et insurrectionnelles qu'aient pu être les cycles de luttes accomplis en son nom (et Tronti, contre le réformisme social-démocrate, ne met nullement en doute la portée révolutionnaire qu'ont eue de telles luttes), n'a jamais aspiré à révolutionner, à renverser et à réinstaurer de fond en comble les structures sociales, ne serait-ce que parce qu'elle ne s'est jamais opposée fondamentalement au progrès matériel et technologique qu'a pu accomplir, une fois endigué et en partie déterminé par la menace politique qu'elle a pu incarner auprès de la classe dominante, le développement capitaliste: voir M. Tronti, « Extrémisme et réformisme », *art. cit.*, p. 46 : « Les ouvriers modernes, et pas seulement ceux d'aujourd'hui, veulent surtout deux choses : travailler peu et gagner le plus possible ; en plus de cela ils veulent le pouvoir pour garantir ces deux conquêtes des flux et reflux auxquels la domination sans frein de la classe dominante les soumet. Ils veulent travailler peu parce qu'ils détestent le travail et ils le détestent plus que tout, plus que le patron, parce que le travail joue doublement le rôle du patron, une fois comme exploitation capitaliste et une fois comme idéologie socialiste, une fois comme profit inique du capitaliste individuel et une autre fois comme profit moyen du capital social (...). Ils veulent gagner beaucoup parce qu'ils aiment le bien-être : ils ont appris du socialisme qu'il est possible d'éliminer la misère et du capitalisme qu'il est possible de bien user de la richesse, et ils n'ont nullement l'intention de renoncer à ces deux promesses profanes. » . Néanmoins, cette description ne réduit nullement l'histoire du mouvement ouvrier à n'être qu'une séquence parmi d'autres d'une lutte éternelle entre maîtres et esclaves : pour la première fois, en effet, c'est la classe dominée qui a conditionné le développement de la classe dominante (c'est en ce sens que l'origine de l'histoire du mouvement ouvrier doit être située dans le passage à la grande industrie et non pas avant), de sorte que la lutte des classes a symbolisé la forme politique assumée pour la première et peut-être la dernière fois, par le contraste/conflit entre le haut et le bas de la société (forme qui, simultanément, a constitué l'expression la plus civilisée de l'ère des guerres à laquelle Tronti identifie, à la suite de Schmitt, la politique). Pour autant, cette thèse anthropologique sur la nature de la classe ouvrière, ne se superpose pas à la thèse historiciste sur l'autonomisation bourgeoise du politique (elle-même fétichisée). D'où le problème posé par le « rééquilibrage » trontien : pourquoi établir a priori (dans le cadre d'une conception qui récuse toute réduction « transcendante » de l'histoire) l'impossibilité d'une praxis collective, d'un passage immanent des luttes insurrectionnelles (que Tronti reconnaît comme indispensable à toute réforme digne de ce nom) à une auto-institution explicite et radicalement immanente de la société ?

I-2 Une critique inachevée de la dialectique

1-2-1 L'échec opéràiste, à la lumière des limites du dellavolpisme

En effet, de la critique des philosophies idéalistes de la praxis à la (re)définition de la « société-usine » (faisant de l'usine le seul « site » possible d'une praxis révolutionnaire, ainsi identifiée a priori à la classe ouvrière) et à l'approche quasi téléologique faisant de l'histoire du capital l'expression de l'émancipation de la force-travail socialisée (la préexistence de la classe ouvrière transforme le capital en négation interne de la force-travail et donc la praxis en nécessaire négation de la négation)¹, une tendance fondamentale ressort des thèses constitutives de l'opéraïsme, qui trahit l'incapacité de faire aboutir le « renversement copernicien » de la pensée de Marx en une conception pleinement matérialiste de la praxis et, plus précisément, l'incapacité de déterminer l'*ontologie* requise pour penser l'historicité radicale du capital, tâche à laquelle s'attellent en partie les thèses de della Volpe, sans résoudre complètement le problème². En effet, la tension quasi aporétique qui traverse la pensée opéràiste trouve selon nous son origine dans la *Logica*. Il a été démontré précédemment que le fil conducteur reliant l'article de 1959 (et la critique des philosophies idéalistes de la praxis) à la première thèse sur la valeur d'*Ouvriers et Capital*, procède de la thèse axiale selon laquelle la conception matérialiste repose sur la distinction absolue entre le « concret-réel » et le « concret de pensée », déterminée et réfléchie comme telle afin de prévenir toute représentation hypostasiée (Marx reconduisant l'activité proprement scientifique aux abstractions déterminées, extraites de la matière historique saisie et réfléchie dans sa contingence propre)³. C'est en ce sens que l'*Einleitung* s'opposerait radicalement à la dialectique hégélienne qui, au contraire, porte à sa limite l'identification de l'instance de la Matière (où règne le principe de non-contradiction) et celle de la Raison (où le schème

¹ Voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *art. cit.* p. 146 : «... est-ce que le développement des formes historiques d'organisation du parti dans leur rapport avec la classe fait ressortir une certaine logique, une tendance spécifique ? Ici aussi, la réponse est affirmative : plus la classe ouvrière se constitue en individu social plus le problème du pouvoir, de sa gestion directe devient pour la classe, en tant que telle, un problème et une exigence fondamentale, et moins la délégation à l'avant-garde du mouvement est concédée. »

² Voir l'exposé proposé dans le dernier chapitre de notre première partie.

³ Thèse que Tronti reformule comme contingence irréductible du politique dont l'irruption, provisoirement, fait taire les lois abstraites et invariantes de l'histoire : voir M. Tronti, *Le crépuscule du politique*, *op. cit.*, p. 15 : « La politique en soi n'a pas de projet, elle doit tour à tour se le donner, le consignait à un sujet du temps. Elle n'a pas d'elle-même, jamais, la raison des choses, elle sait que les mêmes choses reviennent, mais ne peut accepter cette condition. Elle est contrainte de demander un progrès dans le développement et c'est pourtant justement ce qui fait décroître sa force jusqu'à la laisser sans armes (...) face à chaque grand retour de l'époque et de ses infranchissables frontières. La cage d'acier webérienne de l'histoire retient prisonnière la politique, qui est, en effet, contingence, occasion, périodicité brève, ici et maintenant, désignée faussement, idéologiquement, comme décision, tandis que l'autre est permanence, régularité, répétition, *longue durée*, nécessité, *fatum*, destin. »

logique de la contradiction trouve sa place)¹ : en montrant que l'historicisation de la pensée, condition de sa scientificité, ne peut être conçue qu'en excluant *in toto* la logique hégélienne, della Volpe a directement inspiré le « renversement copernicien » et la promotion opéràiste des *Grundrisse*, motivée par la nécessité de dépasser la perspective formelle (autrement aporétique) de la *Logica*, l'opposition dellavolpienne entre science (marxisme) et idéologie (au sommet de laquelle trône la dialectique hégélienne) trouvant ainsi sa détermination ultime dans la redéfinition trontienne de la loi de la valeur comme « science ouvrière du capital ».

A l'origine du « renversement copernicien » se trouve donc l'idée que la critique marxiste de la loi de la valeur ne peut faire sens qu'à la condition de poser, entre celle-ci et la dialectique, un rapport de disjonction absolue. Or, précisément, il nous semble que c'est à ce niveau que se situe l'origine de l'antinomie entre les deux thèses constitutives de la refonte opéràiste de Marx : si la première thèse (le rapport de classe précède le rapport de production) consacre la distinction entre opposition-exclusive et opposition-inclusive sous-jacente à la distinction entre instance de la Matière et instance de la Raison (du *Capital* aux *Grundrisse*), l'horizon téléologique que rétablit la seconde thèse illustre l'impossibilité, dans un tel cadre, de rendre raison des compositions de classe successives sans réintroduire les schèmes de la contradiction dialectique, comme si la distinction entre opposition exclusive et inclusive, *en raison de son abstraction (que l'adjonction de la praxis ne suffit pas à dépasser)*, avait conduit Tronti à réintroduire d'abord la dialectique en faisant de la socialisation capitaliste de la force de travail le « cheval de Troie » de la classe ouvrière puis, dans un dernier temps, à refouler définitivement cette approche (et avec elle la praxis) pour mieux réhabiliter la perspective non moins abstraite de l'autonomie du politique. D'où la trajectoire paradoxale de la critique dellavolpienne de la dialectique qui, reliée à la praxis par les opéràistes, ramène finalement à une conception purement idéologique de l'histoire du capital, comme si le « renversement copernicien » du rapport entre force-travail et capital (ou du rapport sujet/prédicat) n'avait fait que reconduire à la conception impolitique du sujet qu'il prétendait démystifier définitivement (seconde thèse) ou à celle de la médiation indépassable de la « société civile » par l'Etat (autonomie du politique). Si elles éclairent la genèse et l'originalité de la relecture opéràiste de Marx, les thèses de della Volpe permettent aussi d'en

¹ Le problème est que, si della Volpe, occulte complètement la question de la nature du rapport entre sujet et prédicat sitôt dépassée positivement, dans *l'Einleitung* de 1857, la dialectique hégélienne (alors que, pourtant, celle-ci occupe une place déterminante dans la *Critique* de 1843), il n'en va pas de même dans la relecture opéràiste qui, en réarticulant la critique dellavolpienne de l'idéologie et la redéfinition « galiléenne » du marxisme comme « science » à la réhabilitation ouvriériste de la praxis, ne pouvait que se poser la question de savoir comment et sous quelle forme relier la praxis, les visées qui lui sont propres à un « sujet » qui ne reconduise pas à une conception idéaliste et téléologique.

saisir la limite principale car, bien que la praxis ne puisse être pensée dans son historicité propre (et irréductible) à partir de la dialectique, la réhabilitation « scientifique » du principe de non contradiction ne suffit manifestement pas à expliciter *l'excès* du social sur les structures objectives et explicites de domination auxquelles il se trouve presque toujours réduit. En relativisant le schème de la contradiction logique, les thèses de della Volpe ont certes été salutaires : elles ont permis d'identifier, en récusant le concept de contradiction dialectique, l'un des points aveugles de la pensée marxiste et d'extirper ainsi l'une des racines les plus profondes de l'idéalisme que la pensée marxiste, y compris dans ses variantes les plus positivistes ou, à l'autre extrême, les plus existentialistes, n'a cessé de ressusciter. Néanmoins, elles n'en ont pas moins été source de nouvelles équivoques. D'une part, en effet, le paralogisme que dénonce la *Logica* a inspiré d'autres interprétations de Marx qui, tout autant, se sont exposées à des critiques aussi dirimantes que celles auxquelles ont été confrontées les philosophies idéalistes de la praxis (en témoignent notamment la lecture althussérienne ou celle de Colletti, qui portent également l'empreinte de la thèse centrale de della Volpe¹) ; ce qui montre qu'au-delà de la critique de la méthode dialectique, l'ancrage du marxisme dans la pensée héritée ne peut faire sens qu'une fois reconduit à la confusion plus fondamentale entre être et logos (que le principe de non contradiction ne permet plus de thématiser), impliquant ainsi une critique plus fondamentale de l'ontologie héritée vers laquelle fait signe la *Logica* (du fait de l'ampleur du champ couvert, de Platon à Hegel en passant par Aristote, Kant ou Hume) et que l'opéraïsme, en réhabilitant pourtant l'historicité irréductible de la praxis, n'a jamais cherché à approfondir. En effet, en opposant deux usages (légitime et illégitime) de la contradiction, la distinction binaire entre instance de la Matière et instance de la Raison réintroduit une autre confusion d'où provient, d'après nous, l'antinomie des deux thèses sur la loi de la valeur. Plus précisément, si cette distinction est le véritable présupposé de l'idée selon laquelle les analyses du « livre sur le capital », dans les *Grundrisse*, constituent le point de départ d'une critique politique de la valeur (*Neue Darstellung*), un tel renversement (qui donne à la relecture dellavolpienne de *l'Einleitung* toute sa portée), n'en appauvrit pas moins substantiellement les bases mêmes de la refondation du projet critique en raison du caractère particulièrement abstrait de la distinction sur laquelle elle le fait reposer. Celle-ci, en effet, ne permet plus de différencier deux formes de contradiction : l'une effectivement hypostasiée (conduisant à faire du capital le « sujet » de la force travail ou, dans sa variante « révolutionnaire », du prolétariat le sujet total d'une émancipation universelle), l'autre

¹ Voir également l'exposé développé dans le dernier chapitre de notre première partie.

dégageant une tendance historique réellement opérante et non déterminante (même en dernière instance) qui, *immédiatement traductible en termes politiques* (sous forme d'oppositions informelles et implicites dérivées de l'organisation effectivement contradictoire de la production), permet de repenser le rapport entre contradiction et opposition réelle non plus sous la forme d'une disjonction radicale mais d'un passage immanent et intelligible de l'une à l'autre. C'est en comprenant la continuité vivante, logique et réelle à la fois, qui, dans le rapport de production, les relie qu'une critique véritablement politique de l'exploitation capitaliste aurait pu faire sens¹, que les compositions politiques auraient pu être rigoureusement rapportées à l'organisation de la production (en un tout autre sens que ne le fait Gramsci en figeant- en partie- la catharsis dans les déterminations objectives les plus abstraites de la production et du régime d'accumulation) : en dissociant opposition et contradiction, en faisant prévaloir le rapport antagoniste entre classes sur toute autre détermination², l'approche opéraïste ne pouvait que rendre inintelligible le rapport concret entre composition objective et composition politique et se condamner, comme le fait Negri dans plusieurs articles de la période opéraïste, à définir *in abstracto* la socialisation toujours plus poussée de la force travail comme l'indice d'une puissance révolutionnaire grandissante (ce n'est que dans l'analyse post-opéraïste de la production biopolitique que l'association entre autonomisation et socialisation, elle-même redéfinie comme puissance déterritorialisante du commun, trouvera, non sans poser de nouvelles difficultés, une certaine consistance conceptuelle)³.

¹ Cette incapacité à penser ensemble, comme l'expression d'un passage concret, contradiction et opposition, qui est la caractéristique commune aux analyses de Tronti aussi bien qu'aux textes « opéraïstes » de Negri, illustre l'irrationalisme de leurs conceptions respectives de la politique (voir chez Negri, l'introduction au *Pouvoir constituant*, *op. cit.* ou chez Tronti, *La politique au crépuscule*, *op. cit.*, p. 23 : « Il y a dans la politique un trait d'irrationalité, d'irraisonnable, d'irréductibilité à la signification (...) »). Irrationalisme qui contraste avec l'approche de Castoriadis (d'où l'importance accordée tout au long de notre travail et notamment dans sa partie finale à la confrontation entre celle-ci et celle de Negri).

² Voir M. Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 68 : « Car la seule contradiction *insoluble* propre au capitalisme c'est la classe ouvrière à l'intérieur du capitalisme : ou plutôt elle le devient à partir du moment où elle *s'auto-organise en classe révolutionnaire*. » : s'il est vrai que la révolution ouvrière ne doit pas se produire *après*, lorsque le capitalisme s'est déjà *effondré* dans la catastrophe d'une crise générale, ni *avant même* que le capitalisme n'ait entamé le cycle spécifique de son développement » (*ibid.*, p. 67), si la contradiction ne peut donc être pensée qu'à partir de l'« auto-organisation » de la classe ouvrière (praxis), il n'en reste pas moins indispensable d'éclairer celle-ci à partir des tendances concrètes (et contradictoires) qui, dans l'organisation et le procès productifs, constituent l'expérience directe de la force-travail.

³ Dès ses articles de la période « opéraïste », Negri s'oppose certes à la réduction de la tendance à une donnée ou état de fait : « ce n'est pas la réalisation de la tendance comme donnée, comme état de fait, comme résultat : ce qui compte, c'est sa réalisation comme activité », « Crise de l'Etat-plan », *art. cit.*, § 3, p. 161. Il définit même très précisément, en certains passages, le sens concret sur lequel doit se régler la méthode critique en articulant, comme le fait Castoriadis dans ses articles de *Socialisme ou Barbarie*, contradiction et opposition : « Le développement que connaît la tendance est tout d'abord contradictoire, il devient ensuite antagonique. » (*ibid.*, § 5, p. 171). Mais il ne parvient jamais, pour autant, à penser cette tendance autrement que de manière abstraite, en associant (telle une fatalité) la socialisation toujours plus poussée de la force-travail et l'extériorité-extranéité

I-2-2 La méthode critique de Castoriadis, chaînon manquant de la refonte opéraïste et des philosophies de la praxis

C'est sur ce point précis qu'un nouveau rapprochement avec la critique du capitalisme bureaucratique développée par Castoriadis lors des années de *Socialisme ou Barbarie* peut s'avérer particulièrement utile. En effet, conjointement à la critique de Marx et du marxisme, ces articles posent, dans le prolongement de ses premières analyses sur les rapports de production en URSS¹, les bases d'une critique ouvriériste de la rationalisation dont la déconstruction de « l'ontologie héritée » et la philosophie post-marxiste de la praxis qui lui est associée dans *L'institution imaginaire de la société*, constitueront le point d'aboutissement. En montrant notamment que le totalitarisme bureaucratique, dans les pays du « socialisme réel », n'a pas constitué une superstructure parasitaire accidentelle mais qu'il a été la résultante des présupposés fondamentaux de la pensée de Marx (et de ceux qui s'en inspirèrent lors de la Révolution d'Octobre)², ces articles, de fait, ne cherchent pas seulement à faire ressortir l'antinomie constitutive de la conception matérialiste de l'histoire et à révéler l'enracinement substantiel de la pensée marxiste dans les significations constitutives de l'imaginaire capitaliste³ : ils visent, plus encore, à refonder le concept de praxis à partir d'une critique politique de la rationalisation capitaliste et, en pointant les contradictions *spécifiques* à la production bureaucratifiée, à saisir dès le niveau le plus informel les résistances et les luttes implicites de la force-travail contre la réification irréalisable que cherche à accomplir une telle organisation productive, comme si la détermination concrète d'une praxis explicite ressortait du passage immanent où la contradiction se fait opposition réelle (concret de pensée)⁴.

toujours plus importante du capital comme détenteur du commandement sur le travail (voir « Crise de l'Etat-plan », *art. cit.* p. 159) : du caractère abstrait de cette « dialectique » provient l'idéalisme téléologique de la seconde thèse de Tronti dont Negri ne se débarrassera que très progressivement, sans renoncer cependant à l'idée d'une dualité toujours plus poussée entre la socialisation de la force-travail et les structures du capital qui, même repensée à la lumière du vitalisme deleuzo-guattarien, soulève de nouveaux problèmes (abordés ultérieurement).

¹ Voir C. Castoriadis, « Sur les rapports de production en Russie », dans *La société bureaucratique 1*, *op. cit.*, p. 205 et sq.

² Voir C. Castoriadis, *Introduction à La société bureaucratique*, *op. cit.*, p. 19 : « Cet aveuglement de Trotsky sur le stalinisme (...) était aveuglement sur ses propres origines : sur les tendances bureaucratiques organiquement incorporées dans le parti bolchévique dès le départ (qu'il avait du reste vues et dénoncées avant d'y entrer et de s'identifier à lui), et, sur ce qui, déjà dans le marxisme même, préparait la bureaucratie et en faisait le point aveugle, le secteur invisible et irréparable de la réalité sociale, rendant impossible au-delà d'un certain point, de la penser dans le cadre théorique que le marxisme avait établi. »

³ Le déterminisme des thèses de Marx implique une réification des rapports humains à nul égard différente de la fétichisation la plus extrême qui soit des rapports sociaux ; de même, l'idée selon laquelle l'accroissement inexorable des forces productives serait la cause efficiente de la libération de l'espèce fait directement écho à la croyance capitaliste en une maîtrise totale de la nature rendue possible par le progrès technique.

⁴ Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III », *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, *op. cit.*, p. 72 : « Elle prétend (la direction capitaliste) réduire l'ouvrier à des tâches limitées et déterminées, mais elle est en même temps obligée de s'appuyer sur les capacités universelles que celui-ci développe à la fois en fonction et à

En effet, si la bureaucratisation a impliqué la constitution d'un rapport de domination inédit (que marquait la séparation poussée à sa limite entre le « travail intellectuel » de planification de la production et le travail manuel tendanciellement réduit à n'être qu'une pure force d'exécution), la visée de domination absolue (réification) qui l'a caractérisé n'en demeura pas moins irréalisable, l'écart inéliminable entre direction et exécution ne pouvant être comblé que par la participation active de ceux que la planification excluait pourtant complètement du procès décisionnel. D'où la contradiction interne à cette organisation productive qui, tendant vers une production de pure exécution qu'elle ne pouvait atteindre sans se supprimer elle-même, se trouvait ainsi condamnée à solliciter en permanence (en raison directe du degré de planification de la production) l'initiative, la capacité d'adaptation de ceux qu'elle cherchait pourtant à réifier complètement et, par là-même, à placer les travailleurs dans l'obligation de réinterpréter, détourner et transgresser en permanence les consignes imposées. En obligeant chaque travailleur à réinventer les formes de coopérations les plus adéquates à l'accomplissement de sa fonction, l'atomisation analytique de la force de travail imposée d'en haut par l'organisation officielle de la production se trouvait donc spontanément court-circuitée et réorganisée par le bas en de multiples coopérations transversales, horizontales et spontanées¹ qui, en résistant constamment à l'organisation de la production, conduisaient les ouvriers à développer une socialisation autonome révélatrice, au sein même du rapport de production, d'une tendance concrète et immanente au renversement des structures de commandement (de l'hétéro-gestion à l'autogestion)². C'est en ce sens que, dans les articles de Castoriadis, la rationalisation fordiste-taylorienne de la production figure une organisation condamnée à accomplir l'*aufhebung* effective de la force de travail en se contredisant

l'encontre de la situation qui lui est faite. De ces tâches, elle prétend enlever tout élément de direction en définissant d'avance exhaustivement les modalités d'exécution ; mais cette définition exhaustive étant toujours impossible, la production ne peut être effectuée que dans la mesure où l'ouvrier organise lui-même son travail et dépasse le rôle de pur et simple exécutant qui est théoriquement le sien. » ; voir aussi « Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne » dans *Capitalisme moderne et révolution 2*, op. cit., p. 49-50.

¹ Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, op. cit., p. 47 : « L'appareil de direction prétend être la seule organisation de l'entreprise, la seule source de l'ordre et de tout ordre. En fait, il crée autant de désordre que d'ordre et plus de conflits qu'il n'est capable de résoudre. Face à lui, l'organisation informelle de l'entreprise comprend les groupes élémentaires d'ouvriers, divers modes de liaison transversale entre ceux-ci, des associations analogues entre individus de l'appareil de direction, et beaucoup d'individus isolés aux divers étages qui n'ont à la limite entre eux que les rapports que leur suppose le schéma officiel. Mais les deux organisations sont tronquées. L'organisation officielle est criblée par le bas, elle n'arrive jamais à encadrer effectivement l'immense masse des exécutants. L'organisation informelle est inachevée par le haut... » .

² Voir C. Castoriadis, « Histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 1*, op. cit., p. 90-91 : « La lutte implicite et "informelle" des ouvriers qui s'attaque à l'organisation capitaliste de la production signifie *ipso facto* que les ouvriers s'opposent à celle-ci, et réalisent dans les faits, une contre-organisation certes partielle, fragmentaire et mouvante, mais non moins effective, sans laquelle ils ne pourraient pas résister à la direction, mais ne pourraient même pas accomplir leur travail. »

continuellement, confisquant aux travailleurs toute espèce d'initiative pour mieux leur déléguer impérieusement le soin de concrétiser des directives autrement inapplicables¹.

A la base de sa critique de la rationalisation, Castoriadis met donc en lumière une tout autre contradiction que celle mise en avant par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*² (qui, pour ne pas distinguer ce fantasme ultime du capital qu'est la réification de l'expérience concrète de la force-travail, reconduit finalement la praxis au devenir-sujet d'une contradiction abstraite³) ou que celle exposée par Tronti dans la seconde thèse qui, faute de cerner, au niveau le plus immanent, le passage *vécu* de la contradiction en opposition (subjectivation), ne peut que repenser la classe ouvrière comme sujet d'un renversement quasi dialectique (celui de cette réalité contradictoire *en soi* qu'est le capital)⁴. Ainsi, alors que le « dédoublement » opératoire du concept de *trennung* (entre le contenu et la forme dialectique du rapport de production)⁵ ne fonde la critique politique de la valeur que pour mieux la condamner à l'abstraction (faute, précisément, de saisir le passage concret où la contradiction s'actualise en opposition), Castoriadis les réarticule pour mettre en lumière l'auto-organisation de la force-travail telle qu'elle s'affirme *in fieri* de sa résistance à la visée de réification dont elle est l'objet⁶ : c'est pour avoir exclu, dans un premier temps, tous les usages possibles du schème de la contradiction logique (ce qu'exprime notamment l'idée que la classe ouvrière est la seule contradiction du capital) que l'opéraïsme s'est finalement

¹ Si « la Raison est l'opération conforme à un but », jamais une organisation productive n'aura été aussi peu rationnelle que celle mise en place par « l'organisation scientifique du travail ».

² Voir C. Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution 2*, *op. cit.*, p. 112-113. De ce point de vue, Castoriadis partage l'idée qui sert de fil conducteur à la critique trontienne des philosophies de la praxis : la dialectique ne peut être pensée comme une méthode séparable et applicable à d'autres « contenus » que ceux auxquels elle se trouve liée dans le Système hégélien : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 18 : « Il n'est guère possible, non plus, d'essayer de maintenir une orthodoxie comme le faisait Lukács en 1919 en la limitant à une *méthode* marxiste, qui serait séparable du contenu et pour ainsi dire indifférente à celui-ci (...) ; c'est que, à moins de prendre le terme dans son acception la plus superficielle, la méthode ne peut pas être séparée du contenu, et singulièrement pas lorsqu'il s'agit de théorie historique et sociale. La méthode, au sens philosophique du terme, n'est que l'ensemble opérant des catégories. »

³ Voir C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, *op. cit.*, p. 338 : « Cependant, notre analyse de la crise de la production n'a pas montré que dans cette production il n'y aurait que de l'aliénation ; au contraire, elle a fait voir qu'il n'y avait production que dans la mesure où les producteurs luttent constamment contre cette aliénation. »

⁴ Alors que la praxis ne peut faire sens qu'une fois définie comme généralisation de l'auto-organisation opposée dès le procès productif par le prolétariat au plan imposé d'en haut par la direction capitaliste.

⁵ Dédoublement qui porte précisément la marque de l'influence de della Volpe et de la distinction binaire (et trop abstraite) entre les deux instances.

⁶ Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III » dans *L'Expérience du mouvement ouvrier 2*, *op. cit.*, p. 43 : « L'association spontanée des ouvriers en groupes élémentaires n'exprime pas la tendance des individus à former des regroupements en général. Elle est à la fois un regroupement de *production* et un regroupement de *lutte*. ».

condamné à ne pouvoir rendre raison du devenir-révolutionnaire de la force-travail qu'en réintroduisant, sur fond de mauvaise dialectique, la référence tacite à un Sujet total.

C'est donc en articulant contradiction et opposition (au lieu de réduire la contradiction au rang de schème mental) que l'analyse de l'organisation productive peut être renversée stratégiquement (et au-delà de Marx) et donner jour à une nouvelle méthode d'exposition (*Neue Darstellung*) en rupture avec l'horizon impolitique de la contradiction dialectique. De même, et plus généralement, ce n'est qu'une fois saisi ce passage immanent de la contradiction logique à l'opposition réelle que les dualités léguées par le marxisme (entre objectivité et subjectivité, spontanéité et conscience, composition objective et politique de classe, etc.), ainsi que la méthode dialectique, systématiquement réinvestie pour les réconcilier, peuvent révéler leur abstraction respective : si la classe ouvrière est la « contradiction du capital », ce n'est pas parce qu'elle préexisterait à la classe capitaliste mais parce que le caractère fondamentalement contradictoire du procès de rationalisation suscite, ipso facto, la résistance d'une force-travail développant une socialisation autonome (le passage des luttes implicites aux luttes « explicites » puis leur généralisation sous forme de praxis collective effectivement révolutionnaire ne pouvant bien évidemment pas s'expliquer, seulement, par ce concept, même remanié, de tendance qui, nous le verrons, ne peut être pleinement dégagé qu'une fois relativisée, plus fondamentalement, l'ontologie sous-jacente à la pensée héritée¹).

Le premier trait distinctif de la philosophie castoriadienne de la praxis a ainsi consisté à repenser en profondeur la critique de la rationalisation en dégageant, dans la sphère productive, la *contradiction réelle* qui lui est propre, au niveau où celle-ci donne forme à une subjectivation collective porteuse, *in nuce*, d'une organisation alternative à celle imposée par le capital². Si, comme le reconnaît Castoriadis, contradiction et opposition (réelle) ne sauraient être confondues (ni être ramenées à un pur rapport de consécution logique)³, il n'est pas pour autant possible d'expliquer, en les distinguant complètement, pourquoi le procès

¹ Cet aspect, évidemment décisif, est abordé quelques pages plus loin.

² Voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, *op.cit.*, p.75 : « Cette lutte implicite n'est que l'envers, pourrait-on dire, du *travail* quotidien du prolétariat. Le travail, dans l'entreprise capitaliste, ne va pas sans lutte. Cette situation découle directement d'une organisation du travail basée sur l'opposition entre dirigeants et exécutants. ».

³ Voir ce passage très « dellavolpien », dans les premières pages de l'article sur lequel s'ouvre *L'institution imaginaire de la société* (« Le marxisme : bilan provisoire »), *op. cit.*, p. 26-27 : « Parler de "contradiction" entre les forces productives et les rapports de production est pire qu'un abus de langage. C'est une phraséologie qui prête une apparence dialectique à ce qui n'est qu'un modèle de pensée mécanique. Lorsqu'un gaz chauffé dans un récipient exerce sur les parois une pression croissante qui peut finalement les faire éclater, il n'y a aucun sens à dire qu'il y a "contradiction" entre la pression du gaz et la rigidité des parois - pas plus qu'il n'y a "contradiction" entre deux forces de sens opposé s'appliquant au même point. »

dialectique d'intégration de la force de travail (même défini comme forme spécifique de la violence exercée par le capital) peut conduire la force travail à se transformer en puissance antagonique : c'est pourquoi la relecture opéraïste de Marx, pour ne pas être parvenue à réutiliser le schème de la contradiction hors de la dialectique, a finalement reconduit la praxis à l'idée métaphysique d'un Sujet total, comme si le présupposé dellavolprien du « renversement copernicien » (celui d'une relativisation radicale du schème de la contradiction logique) avait fait écran à l'horizon radicalement nouveau ouvert par la première thèse (alors même que, rapporté au concept de *trennung*, il justifie également le renversement de la critique scientifique en une critique politique de la valeur)¹. La critique castoriadienne de Marx permet donc de donner sens à ce moment de crise majeure qu'a représenté, dans l'histoire de la pensée marxiste, l'opéraïsme: elle montre que si la praxis figure en effet « l'apport indépassable » de la pensée de Marx, elle ne peut faire sens, au-delà de la critique de la dialectique, qu'une fois relativisée, aussi, la dualité constitutive de la *Logica*: si la distinction entre contradiction et opposition est effectivement fondamentale pour prévenir toute substantification des catégories de pensée, ce n'est pas en figeant leur différence mais en les articulant dans la tendance qu'il est possible de ne pas mystifier la dynamique antagonique naissant des entrailles du procès productif², et d'opposer ainsi une

¹ C'est ce qui explique la référence centrale à Lénine qui, dans *Ouvriers et capital*, n'est pas seulement pensé comme le seul à avoir mis en pleine lumière la signification fondamentale de la critique léguée par Marx (« Lénine a opéré, de la sorte, le renversement matériel du rapport de la classe ouvrière avec le capital qui n'était chez Marx que la découverte méthodologique et la fondation scientifique d'un point de vue ouvrier sur le capital », *op. cit.*, p. 312) : voir notamment l'article « Tactique = organisation », p. 312 : « Non, avec Lénine, le point de vue ouvrier subit un renversement. Au sens où la tactique constitue toujours un renversement de la stratégie pour l'appliquer. Au sens où le parti, à un certain stade, doit imposer à la classe ce que la classe *est* en elle-même. Lénine ne fait qu'un avec les lois de la tactique, c'est-à-dire avec les *lois* de mouvement de la classe ouvrière, à la place de la *loi* comme c'était le cas chez Marx. » : le volontarisme idéaliste qui ressort particulièrement de ce passage (que l'on retrouve aussi, tout aussi nettement, dans les *33 lezioni su Lenin* écrites par Negri durant sa phase « opéraïste » et reprises vingt ans après, dans *Le pouvoir constituant*) est l'aboutissement politique logique qui se déduit de la seconde thèse : l'intervention du parti n'a certes aucune raison d'être sans la constitution révolutionnaire et spontanée des masses en puissance collective (il suppose le caractère réellement insurrectionnel et révolutionnaire des masses : l'intervention du parti naît réellement d'en bas), mais il n'en est pas moins irréductible (l'auto-organisation des masses ne suffit pas et doit ainsi être « relevée » par l'action du parti) en ce qu'il « connaît » ce qu'est et ce que veut la classe ouvrière (le procès révolutionnaire effectif ne fait sens qu'à partir de l'idée que le capital n'est que la négation interne du véritable sujet constituant qu'est la classe ouvrière et c'est pourquoi le « dualisme » qu'a fait surgir la révolution de 1917 (après celle de 1905) ne pouvait se résoudre que d'une seule et unique manière (à la lumière des « lois de mouvement de la classe ouvrière ». Ici aussi, la différence avec la conception castoriadienne de l'organisation révolutionnaire est totale.

² Tout en profitant du surcroît d'intelligibilité que procure effectivement ce schème logique : c'est en ce sens que l'on peut parler, par contraste avec les limites de la conception opéraïste, d'une dimension lukacsienne de la critique développée par Castoriadis pendant les années de *Socialisme ou Barbarie*. Voir C. Castoriadis, « Note sur Lukacs et Rosa Luxembourg » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, *op.cit.*, p.117 : « L'évolution ultérieure (après la parution d'*Histoire et de conscience de classe*) de son auteur qui, pour rester au sein de l'Internationale Communiste, a renié son livre et en a interdit la réédition, ne peut pas effacer le fait qu'il s'agit d'un ouvrage théorique d'une signification capitale et qui, sur le plan philosophique reste à peu près la seule contribution importante au marxisme depuis Marx lui-même. »

critique politique de la valeur aux relectures contemplatives et abstraites de Marx, condamnées à transformer (tantôt au nom des lois objectives du régime d'accumulation, tantôt au nom de la mission d'émancipation universelle assignée au prolétariat ou à la rationalisation) les contradictions historiques réellement *opérantes* en contradictions autonomisées et prétendument *déterminantes* (hypostase).

Les articles de *Socialisme ou barbarie* ouvrent donc une véritable alternative aux interprétations « hérétiques » de Marx qui, à l'image de l'opéraïsme, se sont heurtées aux mêmes apories fondamentales, comme l'illustre la tentative althussérienne de penser un « matérialisme de l'aléatoire » fondé sur le concept de contradiction surdéterminée ou, encore, la critique sartrienne de la dialectique mettant en lumière le caractère détotalisé de l'histoire pour mieux la réinscrire dans l'horizon de la nécessité dialectique dont elle ne fait qu'inverser le signe (téléologie inversée). Contre ces interprétations qui, en autonomisant le schème de la contradiction de la pratique historique concrète, font survivre l'horizon contemplatif des philosophies idéalistes qu'elles prétendent pourtant dépasser¹, Tronti a cru bon de rejeter la contradiction *in toto* et de ne conserver que la forme dialectique pour en faire l'incarnat de la violence spécifiquement exercée par le capital (*trennung*). Mais, ce que montrent (indirectement) les articles de Castoriadis, c'est que la distinction binaire entre opposition inclusive et opposition réelle qui inspire la relecture ouvriériste des *Grundrisse* ne suffit pas non plus, et qu'une critique des conceptions idéalistes ne peut valoir qu'à la condition de penser le rapport antagonique de classes comme l'actualisation effective d'une contradiction inhérente à l'organisation productive : si le rapport de production est toujours-déjà un rapport de classes, ce n'est pas parce que la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste (Sujet), mais parce que le rapport de classes est d'abord l'effet immanent des contradictions propres à une organisation productive historiquement déterminée (subjectivation)².

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 18-19.

² Il est exact que Castoriadis, dans un article de 1948 intitulé « Phénoménologie de la conscience prolétarienne » (publié dans *La société bureaucratique 1*, *op. cit.*, p. 115-129), a tenté d'esquisser les contours d'une histoire « hégélienne » du mouvement ouvrier en présentant chacune de ses étapes comme autant de « moments » logiques montrant, à travers le « travail du négatif » des contradictions historiques, l'enrichissement et l'identification progressive autant que nécessaire entre la certitude (la plus immédiate étant celle que le prolétariat n'est en soi, qu'une pure matière à exploitation, un être-pour-un-autre, en l'occurrence pour le capitaliste qui cherche par tous les moyens à le réduire à cette unique détermination) et la vérité de cette certitude, les échecs successifs, du luddisme au parti léniniste et au totalitarisme bureaucratique stalinien en passant par les médiations infinies du réformisme, conduisant le prolétariat à prendre conscience du sens ultime de son action que les moments précédents comme autant de mystifications nécessaires, enveloppaient encore tout en y acheminant : « La société bureaucratique pose devant le prolétariat le dilemme dans les termes les plus nus, les plus simples et les plus profonds ; elle lui dit à chaque tournant : ou bien tu seras tout ou bien tu ne seras rien ; entre ton propre pouvoir et les camps de concentration il n'y a pas de moyen terme ; à toi de décider si tu veux être le maître de la société ou son esclave » (p. 128). Cette perspective, ouvertement hégélienne, a

En ramenant la praxis aux contradictions inhérentes à l'organisation productive, l'approche castoriadienne se démarque également des interprétations de Labriola et de Gramsci qui, si elles reconnaissent l'historicité radicale de la praxis, ne parviennent pas non plus à la déterminer comme subjectivation immanente : en effet, en ce qu'elle s'en assigne à la science matérialiste la tâche de faire ressortir les contradictions et les tendances objectives du régime d'exploitation capitaliste, la « philosophie de la praxis » telle que la définissent ces auteurs, ne peut accéder à une détermination aussi concrète de la tendance que ne le fait Castoriadis. Ainsi, s'il n'est pas autonomisé comme dans les lectures positivistes de Marx, le schème de la contradiction n'en prend pas moins encore, chez Labriola, une forme purement objective qui ne renvoie pas tant au procès productif (sous la forme d'une contradiction concrète, immédiatement traductible en termes politiques) qu'à une contradiction plus globale qui, ainsi, ne peut s'articuler qu'indirectement à la praxis et ne peut plus servir, tout au plus, qu'à indiquer aux luttes de la classe ouvrière un horizon séparé de son expérience concrète, laissant irrésolue la question de savoir comment le niveau objectif où se déploie la prétendue contradiction du mode de production peut s'articuler au niveau subjectif. La tension *politique* entre participation et exclusion, déjà présente chez dans les *Essais*¹, se trouve ainsi déterminée abstraitement sans que soit distinguée le caractère spécifiquement contradictoire de la rationalisation capitaliste par rapport aux régimes d'exploitation antérieurs². La même perspective, fondamentalement, prévaut dans les *Cahiers de prison* qui, en distinguant également, au sein de la philosophie de la praxis, la composante scientifique de la composante politique, font ressortir, comme moment essentiel de la première, la loi tendancielle à la baisse du taux de profit, spécifiquement déduite du régime de plus-value relative (notamment dans sa variante fordiste-américaniste)³ : la contradiction entre masse et taux de profit, doit ainsi

rapidement été abandonnée : a contrario, c'est la critique trop abstraite (frontale) de la dialectique inspirée par della Volpe qui a conduit à un retour du « refoulé » hégélien dans la seconde thèse trontienne sur la valeur.

¹ Voir A. Tosel (commentant les *Essais* de Labriola), *Marx en italiques*, *op. cit.*, p. 33 : « Le mouvement ouvrier ne se réclame pas d'un simple "droit", lié à un postulat moral : il s'enracine dans la contradiction agissante entre travail-oppression et travail-participation. La philosophie de la praxis est la forme théorique de cet enracinement et la condition de sa croissance. »

² Cet écart ainsi que la tension qu'il indique (entre le positivisme abstrait vers lequel incline la conception matérialiste dans sa prétention à décrire scientifiquement, de manière objective et donc *extérieure*, l'histoire à travers ses substructures économiques et l'historicisme radical qui anime la réhabilitation marxienne de la praxis, a précisément été exploitée, dans une toute autre direction, par Gentile : voir *La philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 126 : « Cette philosophie de la praxis (qui est la *moelle du matérialisme historique*) "est", nous dit Labriola dans son langage drastique, "la philosophie immanente aux choses sur lesquelles on philosophe" (...). Mais ici, il me faut poser une question préalable : que veut dire une philosophie immanente *aux choses sur lesquelles on philosophe* ? Si elle philosophe *sur* les choses, la philosophie ne peut être effectivement philosophie *dans* les choses ou philosophie *de* ces choses. »

³ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison*, *Cahier 10*, *op.cit.*, p.113 : « La loi tendancielle de la baisse du profit serait donc à la base de l'américanisme, c'est-à-dire qu'elle serait la cause de l'accélération du rythme dans le progrès des méthodes de travail et de production et de la modification du type traditionnel de l'ouvrier. »

mettre en lumière les limites intrinsèques de l'organisation productive et, contre le caractère borné, « éthico-corporatif », de la domination bourgeoise, exalter l'autre aspect objectif d'une catharsis prolétarienne, à savoir la dimension émancipatrice à la fois enveloppée et mutilée par la rationalisation capitaliste. Les vertus civilisatrices associées par Gramsci à la rationalisation de la production¹ et, d'autre part, la contradiction *spécifique* au régime de plus-value relative (rendue plus aiguë par le productivisme effréné de l'organisation scientifique du travail) déterminent ainsi, plus précisément que ne pouvait le faire Labriola (et c'est en ce sens que le concept de catharsis cerne de plus près le sens du concept de praxis), les deux bases objectives concrètes d'une hégémonie ouvrière² : redéfinie comme « catharsis », la dialectique se trouve ainsi identifiée au devenir immanent de la praxis en tant que synthèse nouvelle entre subjectivité et objectivité, mutation radicale du rapport des hommes à la production qui dépasse, en la conservant, l'organisation productive précédente³. Mais, y compris sous ce second aspect, la dialectique gramscienne n'en prend pas moins, comme chez Labriola, une forme encore séparée de l'expérience concrète des travailleurs. Elle ne saisit jamais, notamment, la contradiction consistant à baser l'émancipation des travailleurs sur un système productif (fordisme) qui porte à sa limite la visée de réification de la force de travail : ce n'est pas l'exacerbation d'une contradiction globale qui peut conduire la force-travail à « découvrir » le potentiel émancipateur contenu dans la rationalisation comme s'il pouvait être miraculeusement séparé des formes de domination extrêmes associées à celle-ci (opération aussi abstraite, au fond, que celle qui consiste à « sauver » la dialectique hégélienne en prétendant extraire son noyau rationnel de sa gangue mystique)⁴ ; la praxis, au contraire, ne peut faire sens qu'une fois pensée d'abord, en référence aux luttes et aux résistances « micropolitiques » opposées d'emblée par la force-travail à la visée capitaliste de réification et susceptibles, en se généralisant, de remettre en cause les rapports d'exploitation

¹ Voir notamment A. Gramsci, *Cahiers de prison, Cahier 22, op.cit.*, §10 (« Animalité et industrialisme »), pp.195-198.

² Voir A. Tosel (commentant cet aspect de la pensée de Gramsci), *Marx en italiques, op. cit.*, p. 136 : « L'agir historique exige une reformulation de la causalité qui permette de penser ensemble automatismes constitués et initiatives constituantes. La connaissance y est intrinsèquement liée à l'action, le savoir immanent à l'acte, et ne peut se représenter son objet en une extériorité fixe. On ne connaît que dans la mesure où l'on agit. La science qui est celle de l'agir historique ne peut donc être séparée de sa dimension conjoncturelle. »

³ La dialectique perd donc l'aspect formel et théorique qui était encore fondamentalement le sien chez Labriola : voir *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, op. cit.*, p. 85 : « Notre doctrine ne prétend pas être la vision intellectuelle d'un grand plan ou dessein, elle est seulement une méthode de recherche et de conception. Ce n'est pas par hasard que Marx parlait de sa découverte comme d'un fil conducteur. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *La société bureaucratique I, op. cit.*, p. 26 ; voir « L'histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier I, op. cit.*, p. 97 ; voir « Le marxisme : bilan provisoire », dans *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 43 et sq.

et de domination¹. Chez Castoriadis, la praxis n'est plus décrite sous la forme d'une synthèse cathartique, « abstraite » de la contradiction travaillant l'expérience quotidienne du prolétariat et à partir de laquelle, seulement, peut faire sens la visée globale d'un renversement des rapports de domination (qui suppose effectivement la transformation radicale d'une organisation productive basée sur une forme mutilante de rationalité) : aussi déterminée que la catharsis gramscienne², la conception castoriadienne l'emporte sur celle-ci par sa concrétude et par son inscription vivante dans l'expérience de la force-travail.

Par là même, Castoriadis ramène à une même critique les conceptions gramscienne et opéraïste qui, chacune à leur manière, manquent la tendance concrète à partir de laquelle la possibilité concrète d'une praxis explicite peut faire sens : si la synthèse cathartique est extérieure à l'expérience concrète du prolétariat, la relecture opéraïste, bien qu'ayant entrevu la nécessité de développer la critique de l'exploitation par-delà l'apologie mystificatrice de la rationalisation, achoppe sur une conception plus abstraite encore (faute d'articuler rigoureusement les compositions objectives aux compositions politiques de classe). Contre Gramsci (et en phase, sur ce point, avec la critique opéraïste), Castoriadis souligne la signification fondamentalement politique de la rationalisation capitaliste et conteste l'idée que la praxis puisse métaboliser dialectiquement (pour en conserver le noyau purement rationnel) les formes héritées de l'organisation capitaliste de la production³ ; contre l'opéraïsme, il affirme que la praxis ne saurait être définie comme le devenir-sujet de la force de travail, dialectiquement constitué par négation redoublée du capital, ni à partir d'une médiation séparée (autonomie du politique) mais comme la « radicalisation » d'une tendance concrète qui renvoie d'abord à une contradiction toujours déjà-là : si le rapport de classe préexiste au rapport de production, ce n'est pas parce que la classe ouvrière préexiste à la classe capitaliste mais parce que c'est le capital qui produit l'ouvrier quantitativement (comme matière à

¹ Si elle n'épuise pas la conception castoriadienne de la praxis, cette dimension « relationnelle » et « micropolitique » permet de définir la praxis non plus à partir des concepts de conscience et de sujet (la praxis n'est pas le devenir pour-soi d'un sujet identifié à la classe ouvrière) mais comme une subjectivation qui, d'emblée, se retourne contre l'organisation productive qui cherche à réduire la force-travail à une pure matière exploitable : voir C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III » dans *L'expérience du mouvement ouvrier* 2, *op. cit.*, p. 74 : « Mais la lutte du prolétariat n'est pas et ne peut pas être simplement une lutte "contre" l'exploitation : elle tend nécessairement à être une lutte pour une nouvelle organisation des rapports de production ; ce ne sont là que deux aspects de la même chose car la racine de l'exploitation c'est l'organisation actuelle des rapports de production. »

² Loin d'être indéterminée, la praxis prolétarienne que Castoriadis a cherché à définir dans le contexte du capitalisme bureaucratique, réside dans la mise en place d'une auto-organisation généralisée, passage à la limite de celle décrite dans l'usine et à laquelle *Le contenu du socialisme* donne une consistance programmatique remarquablement détaillée, structurée et précise.

³ Il y a un hégélianisme profond dans les conceptions marxistes justifiant « historiquement » l'exploitation du prolétariat (en tant qu'elle a permis l'essor des forces productives) et prétendant pouvoir récupérer le progrès technique accompli pour le mettre au service d'autres fins : voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 86-87.

exploitation) aussi bien que qualitativement (comme force de résistance), dans le passage immanent de la contradiction propre à une organisation productive déterminée en rapport effectif d'opposition exclusive (subjectivation)¹. Il est certes exact, cependant, que la visée collective d'autonomie qui, chez Castoriadis, définit la praxis sous sa forme la plus complète est loin de se réduire à la *subjectivation* collective telle qu'elle procède de la contradiction inhérente à la rationalisation capitaliste, non seulement parce que le cadre auquel elle renvoie (celui de la bureaucratisation) est désormais dépassé mais aussi (et surtout) en raison de la portée conceptuellement bornée d'une telle explication qui, en effet, ne permet pas encore de rendre raison de la créativité radicale que suppose une telle transvaluation : si le passage des luttes implicites aux luttes de type économique-corporatives s'explique par la contradiction inhérente à l'organisation productive, il n'en va pas de même pour la praxis dans sa dimension éthico-politique, qui introduit une nouvelle rupture. Pour autant (et c'est en ce sens que s'imposait cet ultime rapprochement avec l'opéraïsme), la critique « ouvriériste » de l'exploitation capitaliste développée dans *Socialisme ou barbarie* n'occupe pas moins une place déterminante dans la compréhension de la philosophie castoriadienne en ce qu'elle a permis, sans tomber dans les apories de l'opéraïsme, de poser les bases d'une refondation de la praxis par-delà les philosophies idéalistes qui s'en sont réclamées et d'ouvrir la voie à une ontologie du social aux implications « révolutionnaires ».

I-2-3 La remise en cause de l'ontologie héritée, point aveugle du dellavolpisme et de l'opéraïsme

En effet, si la relecture opéraïste des *Grundrisse* ne suffit pas à réinscrire la lutte des classes au cœur de la pensée de Marx, le passage des luttes d'usines à l'auto-institution explicite de la société ne saurait être saisi uniquement à partir de la subjectivation collective que décrit la transformation immanente du procès productif en rapport antagonique : quoique décisive, la critique castoriadienne de la dialectique ne constitue qu'une condition non suffisante pour comprendre la praxis². Ainsi, malgré le déplacement majeur qu'ils opèrent, les articles de *Socialisme ou barbarie* ne permettent pas encore d'élucider le sens de la transformation des luttes (informelles ou économique-corporatives) en projet d'autonomie collective qui, sitôt

¹ Voir C. Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne » dans *Capitalisme moderne et révolution 2*, *op. cit.*, p. 105-106.

² Voir C. Castoriadis, « Proletariat et organisation » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, *op. cit.*, p. 170-171 ; voir aussi « L'histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 1*, *op. cit.*, p. 84 et sq.

récusé le concept gramscien de catharsis, ne peut plus se concevoir que sous la forme d'une création social-historique *ex nihilo*, non au sens d'une indétermination radicale mais au sens où elle renvoie à l'instauration d'un rapport *réflexif* de la société au procès historique de son institution, rapport qui se présuppose lui-même.

De fait, la visée inhérente à la praxis proprement instituante implique un « passage » qui ne peut être décrit seulement, sur le modèle de la transformation dialectique de la quantité à la qualité, comme un mouvement homogène de généralisation selon lequel, franchi un certain seuil, les luttes changeraient qualitativement et feraient signe, ainsi, vers un « sujet » qui, en accomplissant la synthèse dialectique de ces deux séquences, reconduirait la visée collective et anonyme issue de cette mutation à une signification rationnelle en soi et dont les acteurs historiques ne seraient que les instruments¹. S'il est exact que le passage micropolitique de la contradiction à l'opposition ouvre un horizon nouveau, non idéaliste, d'intelligibilité de la praxis, celle-ci n'implique pas moins, relativement aux luttes informelles ou économico-corporatives, une visée collective d'un autre ordre, qui ne relève ni d'une « catharsis », ni d'une liquidation du collectif pratico-inerte en groupe révolutionnaire, ni d'une condensation aléatoire des contradictions agissant au sein d'une même totalité² mais d'une *création* collective *immotivée* et *explicite* (réflexivité radicale) qui suppose, plus fondamentalement, que soit déconstruite l'identité entre être et déterminité³ d'où procède le processus d'hypostatisation (*ipostatizzazione*) de la pensée et qui rend littéralement impensable l'apparition d'une nouveauté radicale : c'est pour ne pas être remontée à cette identité

¹ Il faut donc penser ensemble, dans un même *continuum*, les luttes informelles, les luttes explicites (presque toujours de nature économico-corporative) et la praxis proprement dite (auto-institution de la société) pour ne pas retomber dans le dualisme funeste entre spontanéisme et conscience sur lequel a notamment reposé la conception bolchévique de l'organisation révolutionnaire (assignant à celle-ci la tâche d'introduire du dehors à la classe ouvrière, bornées a priori à ses luttes « trade-unionistes », la conscience de la tâche qui *est* la sienne). Tel est le sens fondamental de la critique développée, à rebours de toute la pensée marxiste, pendant les années de *Socialisme ou Barbarie* : montrer que la praxis ne peut se comprendre, d'abord, qu'à la condition de s'inscrire indépassablement dans l'expérience la plus concrète de la force-travail exploitée. Mais il ne faut pas pour autant homogénéiser ces différentes formes de luttes en les présentant comme autant de moments d'un processus inéluctable, logiquement translucide de médiations successives : le *continuum* qui relie les luttes les plus informelles à la remise en cause globale de l'institution enveloppe une *altération* déterminante, non une dialectique (même sous la forme originale dans laquelle l'ont repensée les opéraïstes en renversant le sens de la distinction stratégie/tactique pour réduire l'organisation révolutionnaire à la seule mise en place de cette dernière).

² Autant de conceptions qui, encore une fois, manquent la concrétude indépassable de l'expérience collective où s'origine la praxis tout en demeurant prisonnières de l'ontologie héritée : c'est ce double mouvement de dépassement de l'abstraction des conceptions marxistes de la praxis et de relativisation de l'ontologie héritée qui distingue la conception castoriadienne de la praxis.

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 253, p. 287-290 ; p. 292-293 : « La création, dans le cadre de la pensée héritée, est impossible. » ; voir aussi C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Seuil « La couleur des idées », 2002, p. 270 : « Ce qui marque l'histoire de la philosophie depuis Platon, ce n'est pas l'"oubli de l'être" mais l'interprétation de l'être comme *déterminité*, et, en conséquence, la subordination croissante de la philosophie à la logique de la déterminité, soit à la logique ensidique. Celle-ci est synonyme de l'occultation de l'être (et du temps) comme création. »

première que la critique pourtant fondamentale développée par della Volpe, puis justement réarticulée par Tronti à la praxis, n'a jamais abouti et qu'il est possible de mettre en perspective leur démarche respective avec l'ontologie castoriadienne qui, en un sens, les fait aboutir. La visée qu'exprime l'auto-institution explicite de la société recouvre en effet une création que Castoriadis, à partir des années soixante, n'a cessé de préciser¹ en montrant, d'une part, l'impossibilité de réduire le social à une quelconque forme de totalisation (il ne se définit ni comme l'effet intransitif d'une unification en cours de puissances singulières, ni comme un réseau intersubjectif basé sur les rapports de négations internes entre consciences individuelles)² mais aussi, d'autre part, sur l'impossibilité de déduire le magma des significations sociales (*coextensives* à toute praxis social-historique) de la logique ensembliste-identitaire d'entendement qui, en effet, n'est que par l'institution de la société (le social excède infiniment la détermination)³. En dégagant l'irréductibilité du social, Castoriadis parvient ainsi à récuser toutes les conceptions héritées, des plus individualistes (le social ne peut être déduit des individus, quelle que soit la modalité sous laquelle on se représente les effets totalisants de leurs interactions) aux plus holistes (qui ramènent l'identité magmatique du social à un contenu substantiel et unitaire).⁴ De sorte que, si la praxis ne devient intelligible que par les significations collectives qu'elle crée, celles-ci ne peuvent être rapportées seulement aux acteurs historiques (en tant que *magma*, la signification produite par l'action échappe au moins en partie à ceux qui la font, quelle que soit la nature des *ensembles* sous

¹ La première formulation explicite de ce problème, systématiquement occulté par la pensée héritée et notamment par le marxisme, se trouve précisément dans l'article de 1964 sur lequel s'ouvre *L'institution imaginaire de la société* : voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 76 : « Il y a donc un problème essentiel : il y a des significations qui dépassent les significations immédiates et réellement vécues et elles sont portées par des processus de causation qui, en eux-mêmes, n'ont pas de signification- ou pas *cette* signification-là. »

² *Ibid.*, p. 166, p. 210 et sq., p. 528 ; voir aussi C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe 3*, Ed. du Seuil « Essais », Paris, 1990, p. 138 : « Il est manifeste que le social-historique dépasse infiniment toute "intersubjectivité". Ce terme est la feuille de vigne qui ne parvient pas à couvrir la nudité de la pensée héritée à cet égard, son incapacité à concevoir le social-historique comme tel. »

³ Le *logos* ne se confond ni avec l'être ni avec une subjectivité transcendante essentiellement soustraite au champ social-historique mais procède, inéliminablement, du *legein* c'est-à-dire de l'auto-institution *sui generis* du représenter-dire social, thèse qui cependant n'aboutit nullement, comme nous le verrons, à une définition relativiste de la vérité. Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 262 : « La logique-ontologie héritée est solidement ancrée dans l'institution même de la vie social-historique ; elle prend racine dans des nécessités inéliminables de cette institution, elle est, en un sens, élaboration et arborescence de ces nécessités. »

⁴ *Ibid.*, p. 528 : « Il est clair que l'on ne peut rapporter les significations imaginaires sociales à un "sujet" construit exprès pour les "porter" - que l'on appelle celui-ci "conscience de groupe", "inconscient collectif" ou comme on voudra ; ces termes ont été forgés, et les pseudos entités correspondantes construites, par exportation ou décalque illégitimes et en fonction de l'incapacité d'affronter ce qui est le mode d'être spécifique des significations. »

lesquels ils sont appréhendés)¹, et moins encore à un sujet métaphysique d'où procéderait le sens de l'histoire (peuple, classe pour-soi, *multitudo* etc.) : *ce qui* advient dans et par ce faire et sa relation à *ce dans* et *par quoi* il advient, doivent être saisis dans leur être propre, comme « objet » et « relation » absolument originaux et irréductibles faisant apparaître d'eux-mêmes leur propre condition d'intelligibilité et ne les recevant d'aucune autre chose (circularité)². La praxis explicite, ainsi, peut être définie comme la création *ex nihilo* d'une visée collective et *sans sujet* de re-institution lucide de la société³. C'est pourquoi prétendre en restituer l'intelligibilité plénière et/ou la ramener à un sujet essentiel ne peut qu'être voué à l'échec : la signification qu'emporte avec elle toute praxis relève d'un autre ordre que celui de la raison analytique ou de la raison dialectique et, sitôt rendue coextensive au social-historique (ce que montrent rigoureusement les thèses les plus décisives de *L'institution*), il devient possible de penser l'être-commun autrement que sous la forme d'une diversité ou d'une unité essentielles (tel est le sens du concept de collectif anonyme)⁴.

La praxis n'est donc pas l'effet d'une raison substantielle : mais, comme elle excède également toute « tendance » (aussi concrète soit-elle), elle donne aussi l'impression que le résultat global qu'elle engendre, *en tant que signifiant*, découle d'un ensemble indépendant de séries causales « conspirant » vers un même but qui prédéterminerait ou surdéterminerait les visées partielles des groupes et des acteurs historiques en leur faisant produire des résultats conformes à une « intention » irréductible (d'où la force de suggestion du concept hégélien de « ruse de la raison ») qui n'est pourtant que l'expression d'une création anonyme (de tous et

¹ Voir C. Castoriadis, *ibid.*, p. 64 et sq. : le non causal, dans le social-historique, apparaît à deux niveaux : le premier réside dans « les écarts que présentent les comportements réels des individus relativement à leurs comportements "typiques" » (p. 65) ; mais le non causal apparaît à un autre niveau, plus fondamental : « il apparaît comme comportement non pas simplement "imprévisible" mais *créateur* (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières) ; non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme *position* d'un nouveau type de comportement, comme *institution* d'une nouvelle règle sociale, comme *invention* d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme ... »

² Voir C. Castoriadis, « Histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 1*, *op. cit.*, p. 57 : « L'être de la bourgeoisie ne peut être appréhendé que par référence à *ce qui advient* par son faire. Or *ce qui advient* dans et par ce faire, et sa relation à *ce dans* et *par quoi* il advient, il faut enfin que nous parvenions à les voir dans leur *être propre*, comme "objet" et comme "relation" absolument originaux et irréductibles, sans précédent, analogue ou modèle ailleurs, n'"appartenant" pas à un "type" d'objet ou de relation déjà donné ou constructible, mais faisant émerger un "type" dont ils sont exemplaires uniques, ne se soumettant pas (sinon formellement et à vide) aux déterminations de l'universel et du singulier, faisant apparaître leurs propres conditions d'intelligibilité et ne les recevant pas d'autre chose. »

³ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 74-75.

⁴ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 373 : « L'extérieur de la pensée disparaît complètement avec cet aboutissement de la métaphysique occidentale qu'est le système hégélien » et p. 391 : « Elle est cet aboutissement comme expansion et passage à la limite de la logique ensidique ; elle se prétend logique de la contradiction, ou "dialectique", mais la contradiction chez Hegel est explicitement une forme de l'identité (c'est cela aussi, le sens de l'énoncé sur "l'identité de l'identité et de la non-identité"). »

de personne)¹. C'est en ce sens que les deux conceptions de la praxis développées par Castoriadis, contrairement aux deux thèses qui fondent la relecture opéraïste de Marx, ne sont nullement opposables : si, entre *Socialisme ou barbarie* et *L'institution imaginaire de la société*, on passe effectivement du projet *militant* consistant à dégager la possibilité concrète d'une organisation autonome de la société à une philosophie « inactuelle » de la praxis basée sur une déconstruction de l'ontologie héritée, il n'en reste pas moins vrai que ces deux perspectives sont profondément unies. En effet, en montrant que l'irréductibilité du social ne peut être pensée comme une « ruse de la raison » dont la logique propre dépasserait nécessairement ceux qui l'actualisent (main invisible, Esprit hégélien, dialectisation de la praxis etc.) et/ou comme « un » sujet en attente de trouver la conscience qui lui serait adéquate, *L'institution imaginaire de la société* fait aboutir la redéfinition post-marxiste de la praxis comme subjectivation collective entamée dans les premiers articles².

Or, Castoriadis n'est pas le seul penseur à avoir repensé la praxis par-delà les apories du marxisme : en effet, Negri congédie également l'horizon téléologique du premier opéraïsme en réarticulant les *Grundrisse* à l'ontologie spinoziste de la *constitutio* qui, à travers la puissance de la *multitudo*, permettrait de dégager l'ontologie qui manque à la conception marxiste de la praxis. C'est la thèse d'une dualité absolue entre la puissance multitudinaire de constitution du social et l'unité ontologiquement inconsistante du pouvoir qui, selon Negri, permet de redéfinir la seconde thèse sur la valeur et le « décalage » qui caractérise le rapport de classes pour en conserver l'aspect le plus révolutionnaire: de l'intégration dialectique de la force de travail dans le cadre disciplinaire de l'usine à l'extériorisation radicale du capital hors de la puissance du commun, de la transition volontariste à la praxis identifiée au « mouvement actuel qui abolit l'état réel des choses », de la classe ouvrière comme « sujet » du capital à la multitude comme subjectivation déterritorialisante, l'évolution de la pensée de Negri met en

¹ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 67 : « Marx dit quelque part : "s'il n'y avait pas le hasard, l'histoire serait de la magie" - phrase profondément vraie. Mais l'étonnant est que le hasard dans l'histoire prend la plupart du temps la forme du hasard signifiant, du hasard "objectif", du "comme par hasard" comme le dit si bien l'ironie populaire. »

² La critique castoriadienne du marxisme repose précisément sur cette incapacité à assumer le problème posé par cette double thèse, celle de la visée engendrée par la praxis à ceux qui pourtant la produisent historiquement (irréductibilité de la signification à toute causation) ; celle de l'impossibilité de reconduire cet écart ou ce décalage à une ruse de la raison c'est-à-dire à une logique du sens séparable et détachable du champ social-historique (ni immanence, ni transcendance). C'est en ce sens que, même dans ses variantes les plus historicistes, le marxisme n'a jamais été en mesure de dépasser les philosophies de l'histoire (voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire », *op. cit.*, p. 78 : « Le marxisme ne dépasse donc pas la philosophie de l'histoire, il n'est qu'une autre philosophie de l'histoire. ») : avec le marxisme (comme avec toute la pensée héritée) « disparaît le problème premier de la pratique : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée, et qu'ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui ni n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet. » (*ibid.*, p. 79).

lumière l'idée-force selon laquelle la praxis peut être déterminée hors de la référence à la dialectique (critique de l'ontologie héritée) et au Sujet-total que le premier opéraïsme n'est pas parvenu à déconstruire. C'est ici qu'une confrontation avec l'ontologie castoriadienne du social s'impose, du fait de la similitude très grande entre leur démarche respective (la praxis n'est pensable qu'à la condition de dépasser l'ontologie héritée) et du projet non moins commun auquel celle-ci donne jour (donner sens à une définition substantive de la démocratie, dans le mouvement même de la déconstruction de l'ontologie unitaire et des conceptions de la politique qui lui ont été substantiellement liées). Or, c'est aussi en rapprochant leur démarche que l'on peut faire ressortir les différences majeures qui les séparent. Du concept d'imaginaire radical (où converge, d'une part, l'examen critique des conceptions fonctionnalistes, structuralistes, marxistes du social, mais aussi, d'autre part, la redéfinition majeure du concept de sublimation à travers la mise en évidence de l'asocialité foncière de la psyché)¹ découle en effet l'irréductibilité du social-historique à toute causation (y compris à la causalité intransitive de la *potentia multitudinis*) mais aussi la possibilité d'une autoreprésentation (*repräsentation*) de la société qui, sans se confondre avec la représentation classique (effectivement basée sur une réduction unitaire de la pluralité), se distingue aussi de l'immanence infra-représentative des agencements biopolitiques du commun. En rapportant les significations imaginaires sociales à l'imaginaire radical et en en faisant l'expression de l'identité imaginaire-réelle constitutive de chaque société saisie dans son *eccéité* propre, Castoriadis montre que la praxis, qui n'est pas plus reconductible à la figure unitaire du sujet (l'imaginaire social relève du magma) qu'à une subjectivation multitudinaire (le social ne peut être pensé comme l'effet immanent d'une totalisation) peut, à partir du concept de collectif anonyme, donner forme à une auto-représentation radicalement démocratique. Si la déconstruction de l'ontologie héritée est la base commune à la réhabilitation de la praxis chez Negri et chez Castoriadis explorent ainsi deux orientations profondément divergentes dont l'une seulement, celle de Castoriadis, nous semble présenter l'unique alternative conceptuellement viable au discrédit jeté par la pensée héritée sur le concept de démocratie. Il convient dès lors, à ce stade, de reparcourir plus en détail la genèse et les implications de la reformulation, par Negri, du concept de pouvoir constituant pour, une fois soulignées ses limites, faire ressortir l'idée que la praxis ne peut se concevoir que sous la forme d'une auto-institution explicite de la société (par-delà donc l'alternative abstraite et factice entre immanence et transcendance, à laquelle Negri réduit le problème de la praxis). A quelles

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 210-211.

apories conduit la reformulation du projet opéraïste proposée par Negri et en quoi l'ontologie politique de Castoriadis permet-elle de les dépasser ?

Chapitre deux. Le pouvoir constituant de la multitude ou l'aporie de l'ontologie militante de Negri

II-1 De *Potere operaio* à la *potentia multitudinis*

II-1-1 Une redéfinition post-opéraïste des deux thèses sur la loi de la valeur

En effet, l'horizon volontariste et téléologique de la seconde thèse de Tronti éclaire les analyses de Negri qui, tout au long des années de *Classe operaia* et de *Potere operaio*, mettent notamment en avant la nécessité d'une organisation révolutionnaire pour faire aboutir la stratégie insurrectionnelle de l'ouvrier-masse puis de l'ouvrier-social¹ en portant le coup fatal aux structures de commandement du capital. De fait, s'ils s'attachent à montrer les mutations historiques de la praxis ouvrière dans le cadre de la méthode compositionniste², les articles de la période opéraïste n'en font pas moins ressortir aussi, à un second niveau d'interprétation, l'influence des présupposés les plus idéalistes du concept trontien de société-usine : ainsi, en indexant parfois explicitement le degré de radicalité des luttes au degré de socialisation atteint par la force-travail (elle-même imposée au capital à travers les restructurations successives imposées par les cycles de luttes antérieurs)³, ils tendent à résorber l'histoire du capital dans une histoire interne de la classe ouvrière qui, ainsi, érige celle-ci en Sujet-total du renversement des structures et des formes de la domination capitaliste. D'où le décalage qui se fait jour dans les articles de *Potere operaio* entre, d'une part, la mutation radicale marquée, au début de la décennie soixante-dix, par le déclin de l'hégémonie de la classe ouvrière, *de facto* contestée par la radicalisation des mouvements

¹ A cet égard, Negri reprend *stricto sensu* les thèses développées par Tronti au début des années soixante (voir notamment « Lénine en Angleterre » dans *Ouvriers et capital, op. cit.*, p. 105-112) : l'organisation ne peut plus être définie comme détentriche de la stratégie ni identifiée, par conséquent, à la classe dont les mouvements propres, au contraire, préexistent et s'imposent à celle-ci : uniquement responsable de la tactique, le parti est la courroie de transmission de la classe et non plus l'expression de sa volonté essentielle. Ce renversement, qui invalide définitivement la conception bolchévique du parti, ne parvient nullement à dissimuler pour autant une dimension volontariste dont Negri ne se départira qu'au milieu des années soixante-dix après avoir soutenu la même position malgré le déclin des luttes d'usine et l'émergence de nouveaux acteurs collectifs s'affirmant comme toujours plus indépendants du mouvement ouvrier. Voir notamment A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro, art. cit.* p. 136 : « Seuls les organismes de pouvoir ouvrier représentent la stratégie et le programme, l'organisation du parti n'étant que le sujet de la tactique. »

² Voir encore une fois les articles de l'encyclopédie Feltrinelli qui offrent une alternative aux lectures déterministes de la méthode compositionniste (cf. la seconde partie).

³ Le devenir-abstrait de la force travail (sa socialisation toujours plus poussée par le capital) équivaut à un devenir-abstrait du travail, hors de la valeur (les cycles de luttes mettent en crise les bases de la domination capitaliste) : voir A. Negri, *Crise de l'Etat-plan, art. cit.*, § 4, p. 162 « Le travail abstrait comme sujet révolutionnaire. »

féministes et étudiants ainsi que par l'extension de nouvelles pratiques telles que le refus massifié du travail ou l'auto-appropriation irréductibles aux luttes d'usines¹ et, par ailleurs, la survivance du prisme ouvriériste à travers lequel celle-ci se trouve encore et systématiquement interprétée : alors même qu'elle amorce le déclin politique de la classe ouvrière, la propagation disparate des luttes hors de la sphère productive ne ferait qu'intensifier (dans le cadre d'une sphère productive toujours plus élargie) la politisation du rapport antagonique entre classes au sein de l'usine et réaffirmer l'hégémonie du nouveau prolétariat intellectualisé et la nécessaire subordination des autres luttes². D'où le paradoxe d'un ouvriérisme révolutionnaire régénéré par un nouveau cycle qui, pourtant, fait émerger de la dynamique transversale de luttes devenues hétérogènes entre elles³, l'impossibilité d'une quelconque subordination à la classe ouvrière, la radicalité de ces luttes ne procédant plus tant du blocage de l'organisation productive (par la grève générale, ressort déterminant du pouvoir ouvrier ou bien par les luttes salariales⁴) que du débordement incontrôlable des luttes hors de la sphère productive (et, par-delà la crise de l'organisation disciplinaire de la force-travail, de la destructuration des proportions les plus fondamentales comme la médiation des valeurs d'usages par la valeur d'échange) : cette tension trouve son expression-limite dans les passages qui affirment la nécessité de mettre en place une organisation révolutionnaire pour

¹ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 8, p. 268-269 : « Le passage de la composition de l'ouvrier-masse à celle de l'ouvrier-social ne signifie pas seulement un perfectionnement ultérieur de la force productive du travail ; ni seulement le projet d'un nouveau système de besoins ; il indique plutôt ici que, quand la dialectique de la composition s'épuise dans une subordination totale au capital, la rébellion prolétarienne investit le tissu entier de la composition et du système des besoins. *Face à la valeur d'échange se dresse son opposé, le travail comme créativité, comme libération ; face au système des besoins se définit sur ce pôle libéré la possibilité d'un système de luttes.* » ; voir aussi A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *art. cit.*, p. 123 : « *Les vagues de luttes ouvrières ont transformé la généralité du travail abstrait en sujet, en comportements autonomes qui, désormais, se présentent comme irréductibles.* »

² Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 1, p. 226 : « L'hypothèse qui commence alors à prendre forme renverse les données du problème : *la catégorie "classe ouvrière" entre bien en crise, mais continue comme prolétariat à produire tous ses effets qui lui sont propres sur le terrain social tout entier.* »

³ Voir A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 8, p. 270 : « Le concept même de composition de classe doit dès lors se modifier pour devenir une *catégorie* - la seule catégorie essentielle - de la *transition communiste*. La composition de classe se détachant de sa misère devient ici *le sujet de la réappropriation successive des forces productives par la classe*. La fausse dialectique que la classe a subie, la dialectique de la féroce restructuration capitaliste doit se rompre et renaître : ici l'antagonisme radical fonde une dialectique constructive (...). *Ici, la composition tend à l'organisation, la réappropriation devient programme et le système des besoins est un système de lutte de transition.* » ; voir aussi A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », p. 123-124 : « Nous parlons du fait que les ouvriers, portés à ce niveau de productivité (...) veulent "profiter", ils ne conçoivent plus autrement dit le travail comme une discipline mais comme une jouissance, leur vie n'est plus travail mais absence de travail, leur activité est libre et créatrice. »

⁴ C'est pourtant cet enjeu des luttes salariales (et plus précisément du salaire relatif) que Negri, dans le même article, met au centre de la stratégie révolutionnaire de l'ouvrier-social : voir A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro », *op. cit.*, p. 134-136 : l'avant-garde de masse qui caractérise le nouveau sujet révolutionnaire se définit ainsi par la lutte pour le pouvoir organisée autour de la lutte pour le salaire (« Le parti des avant-gardes massifiées est donc celui en lequel s'unifient la lutte pour le salaire et la lutte révolutionnaire pour le pouvoir. Il n'y a plus entre les deux de distinctions ou de ruptures. », *ibid.*, p. 135).

faire aboutir des comportements reconnus pourtant comme irréprésentables et immédiatement politiques¹, dans un contexte où le désir dans son affirmation intransitive, singulière et versatile (autovalorisation) prend la relève de luttes explicitement organisées autour d'intérêts collectifs, et où la tendance au communisme n'apparaît plus tant comme le résultat d'une projection déduite de tendances plus ou moins abstraites qu'une volonté collective peut transvaluer (transition) qu'il ne s'affirme directement du mouvement immédiat d'exode hors de la valeur².

La cécité de Negri à l'égard d'une mutation radicale de la praxis que ne pouvait plus contenir le cadre, même diffus, de l'usine en voie de tertiarisation³, témoigne donc nettement de l'emprise persistante exercée sur sa pensée par les présupposés les plus idéalistes de la relecture trontienne. En cherchant à éclairer la spécificité des luttes de l'ouvrier-social à partir d'un schéma explicatif rendu contradictoire par la mutation historique en cours, en ressuscitant une organisation de type léniniste alors que se mettait en place une gigantesque réorganisation du travail social basée sur la rupture de l'ordre disciplinaire et l'incorporation-réappropriation par la force-travail du *general intellect* comme nouveau « feu vivant » alimentant le procès de valorisation, en achevant enfin de transformer la première critique militante de la valeur (où le point de vue partial de la classe ouvrière permet d'éclairer, *du fait*

¹ *Ibid.*, p. 140-141 : « La continuité entre les comportements spontanés et les comportements politiques n'est plus seulement une exigence logique de la théorie mais une expérience liée à la pratique du mouvement. »

² *Ibid.*, p. 137 : « La sélection des tâches, des temps, des objectifs revient à la classe tandis que le parti détient la force de briser le commandement et le pouvoir existant. De cette manière s'achève le processus de subordination de toutes les formes instituées du pouvoir de la classe ouvrière : le parti n'exerce plus aucune fonction de représentation, il renonce à cet ultime résidu hérité du capitalisme. » ; voir aussi A. Negri, « Prolétaires et Etat », *art. cit.*, § 12, p. 281 : « Ici, la connaissance se réorganise non comme recombinaison idéologique de la réalité mais comme recombinaison tendancielle de comportements homogènes : l'antagonisme n'est pas confié à la représentation, la totalité du projet ne passe pas à travers des médiations ou des délégations, le communisme n'est pas un futur. »

³ C'est sur ce paradoxe que se concentre la critique développée par Franco Berardi dans sa monographie : la « néfaste utopie » de *Potere operaio* résiderait ainsi dans l'appauvrissement de la méthode compositionniste, progressivement reconduite par Negri et ses compagnons de lutte à une conception néo-léniniste de l'organisation révolutionnaire toujours plus décalée avec le contexte de l'époque (appauvrissement qui est tacitement reconduit à l'héritage idéaliste et eschatologique légué par le premier opéraïsme). Le parti révolutionnaire théorisé par Negri se situerait dans un véritable non-lieu théorique et pratique : à la fois dissocié des luttes ouvrières dont les membres de *Potere operaio* se détachèrent en raison de l'extension et de la multiplication de nouvelles formes de luttes hors de l'usine et de la nécessité de transformer la société toute entière en terrain révolutionnaire (le nouveau parti ayant pour but de faire converger les luttes salariales avec le surgissement de nouveaux comportements : appropriation, absentéisme, etc.) mais aussi de ces luttes post-industrielles devenues proprement irréprésentables en raison de leur polymorphisme et de leur hétérogénéité. C'est ce double décalage qui, selon Berardi, éclaire non seulement (à la marge) le reflux du mouvement ouvrier en Italie (la dernière grande vague de luttes, au printemps 1973 dans les usines Mirafiori de Fiat à Turin, témoignant de ce « désengagement » de *Potere Operaio* à l'égard des ouvriers en luttes, ainsi livrés à eux-mêmes et contraints de s'organiser par leurs propres moyens) mais aussi (et plus fondamentalement) la genèse du mouvement brigadiste, ce dernier ayant cherché à « remplir » ce vide en précipitant dans le vide suicidaire d'une action isolée et déconnectée de tout ancrage collectif réellement consistant l'affrontement final avec le pouvoir capitaliste. Voir notamment F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere operaio*, *op. cit.*, p. 120 et p. 136-140.

de sa partialité, la transformation du capital en rapport social générique) en une thèse métaphysique sacrifiant la créativité radicale de la praxis¹ pour en faire la venue à soi d'un sujet forcé par le parti à devenir ce qu'il est, les thèses de Negri traduisent ainsi, et en un certain sens de manière plus significative encore que chez Tronti, l'impuissance de l'opéraïsme à dépasser une conception idéaliste de la praxis où la tendance, à peine entrevue dans sa concrétude effective (subjectivation), redevient subrepticement l'expression d'une contradiction essentielle : le mythe d'une libération collective forcée par l'intervention de l'avant-garde surdétermine, en le recouvrant, le mouvement réel abolissant l'état actuel des choses². L'ouvriérisme décalé des années de *Potere operaio* met ainsi en pleine lumière la tension aporétique sur laquelle s'est constitué le projet de « révolution copernicienne » et la critique de la dialectique qui, inspirée par della Volpe, a servi de point archimédien à celle-ci.

Pourtant, c'est en tenant ensemble les deux thèses sur la valeur d'*Ouvriers et capital* et en portant à son paroxysme la crise du premier opéraïsme que les articles de cette période ont

¹ Certes entrevue dès les années soixante, mais qui ne prendra toute sa portée qu'à la fin de la décennie suivante lorsque se fera jour la nécessité de reconduire la critique de la dialectique à une remise en cause plus fondamentale de la pensée héritée, sans laquelle la métaphysique qui lui est propre ne peut être dépassée : c'est par l'ontologie que la métaphysique de la représentation peut être dépassée.

² C'est à cette approche que s'oppose également Tronti qui, dans le passage de l'ouvrier-masse à l'ouvrier-social et, plus précisément, dans la contamination des luttes politiques du mouvement ouvrier par le poison antipolitique des mouvements proprement culturels (« Le poison de l'antipolitique commença à être inoculé dans les veines de la société par les mouvements de 68 » dans *Nous, opéraïstes, op. cit.*, p. 74), décèle l'origine du crépuscule irrémédiable de la politique et du mouvement de reprivatisation du rapport social tout entier : par-delà les arguments développés précédemment (et notamment de l'idée qu'une conception scientifique et non idéologique de l'histoire politique du capital interdit d'assimiler la classe ouvrière à une classe générale), la tentative d'une redéfinition marxiste du concept d'autonomie du politique découlait aussi, selon lui, de l'impossibilité de renverser les rapports de force alors existants autrement qu'en constituant une force politique organisée autour de la classe ouvrière afin non pas d'unifier et de réduire abstraitement (en les dénaturant) les autres luttes (ce qui d'ailleurs ne pouvait que nuire à l'organisation concrète des ouvriers dans leur action effective) mais d'investir et de projeter une nouvelle politique d'en haut dans les mouvements d'en bas pour anticiper et repousser la dérive implicite vers l'antipolitique et désajuster ainsi les équilibres sociaux et politiques : si le mouvement ouvrier (même au plus fort du cycle des années soixante) n'était déjà plus assez fort pour prétendre conquérir le pouvoir d'Etat comme en 1917 (les années soixante constituèrent ainsi, selon Tronti, un « moment mineur » dans le XX^{ème} siècle), il était encore possible cependant d'organiser, autour de cette minorité de masse qu'était (et qu'a toujours été) la classe ouvrière, une réelle « révolution démocratique » non pour lancer celle-ci à « l'assaut du ciel » (renverser les pouvoirs constitués, etc.) mais pour constituer le contre-pouvoir fondamental à partir duquel renverser les rapports de domination (à l'usine mais aussi, par extension, dans les autres rapports sociaux) : la médiation d'une organisation politique ouvrière (finalement identifiée au PCI) aurait pu suppléer l'incapacité des luttes d'usines à désorganiser durablement et structurellement le système capitaliste d'exploitation. En surestimant la force du mouvement ouvrier, en sous-estimant la réactivité du capital et en assimilant les mouvements culturels issus de 1968 à des mouvements politiques prolongeant les luttes ouvrières (afin de chercher vainement à les subordonner à celles-ci), Negri n'aurait fait qu'entretenir illusoirement l'enthousiasme prométhéen suscité dans les années soixante par les luttes de l'ouvrier-masse ; enfin, en récusant fermement toute tentative de reconstruire institutionnellement l'opposition ouvrière autour d'une organisation politique intégrée au système existant, *Potere operaio* (ainsi que les autres formations de la gauche radicale : *Lotta continua*, etc.) n'aurait fait qu'accompagner, en le prenant pour une marche triomphale, le chant du cygne de la classe ouvrière, précipitant ainsi déclin irréversible de cette « civilisation de la guerre » qu'est, sous sa forme la plus noble, la politique (et dont la classe ouvrière fut l'un des plus éminents représentants).

posé les bases d'un approfondissement substantiel de l'approche compositionniste qui a permis d'accomplir tout à la fois un retour à leur signification originale et un dépassement de l'antinomie sur laquelle elles se referment : en effet, si les premières réflexions sur l'ouvrier-social trahissent encore une dimension eschatologique, les analyses ultérieures, en faisant ressortir toujours plus nettement la particularité des pratiques d'autovalorisation et, au niveau plus théorique, en accordant une place grandissante à l'ontologie spinozienne de la *constitutio* (*Marx au-delà de Marx*), finissent par redéfinir le « décalage » entre classes (seconde thèse) comme expression de la distinction absolue (*non dialectique*) entre la puissance constituante de la force-travail et l'inconsistance ontologique du pouvoir ainsi que de la métaphysique sous-jacente (celle de la représentation)¹ aux médiations dialectiques qui lui donnent forme. Dès lors, l'idée qui prend forme pendant cette phase de transition, c'est qu'il n'est possible de réhabiliter réellement la praxis (phase trontienne) qu'à la condition que soit remis en cause, à la suite de Spinoza (où apparaît, en pleine lumière, l'identité entre politique et ontologie) le noyau infrangible de la pensée héritée (déconstruction que la critique de la dialectique issue du courant dellavolpien ne permet pas d'accomplir)² : il ne suffit donc pas de dire que la découverte marxienne de la praxis a coïncidé avec l'identification du concept de force de travail et de cette force historique qu'a été la classe ouvrière mais qu'elle implique une révision fondamentale de l'ontologie héritée à partir de laquelle, seulement, il est possible de reconduire le projet critique à une praxéologie révolutionnaire. En « donnant à voir », pour la première fois, la praxis comme puissance intransitive de socialisation³, comme mouvement collectif perpétuellement ouvert (détotalisé) qui abolit l'état actuel des choses dans et par

¹ Comme cela a été souligné précédemment, c'est dans le chapitre 10 de *La forma-Stato* (1977) que cette inflexion se trouve exprimée pour la première fois puis dans *Marx au-delà de Marx* (1978) que le rejet définitif de la dialectique se trouve véritablement dépassé par l'ontologie de la *constitutio* : voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx, op. cit.*, p. 283 : « *Le communisme a la forme de la subjectivité, le communisme est une praxis constitutive.* » ; *ibid.*, p. 292 : « ... le thème du communisme s'est fondu dans celui de la transition, s'est enraciné dans la nature antagoniste de la logique marxienne. Toutes les déterminations, peu à peu, ont convergé vers ce nouveau lieu, autour de ce nouveau procès. Toute espèce de réminiscence d'une logique dialectique, continuiste, a disparu (...). La dialectique est rendue au capital, le matérialisme devient le seul horizon, entièrement innervé par la logique de l'antagonisme et de la subjectivité. La transition communiste suit à ce stade le chemin qui mène de l'autovalorisation à l'autodétermination, à une indépendance de plus en plus grande et totale du sujet prolétaire, à la multilatéralité de son parcours. La transition est le terrain de la démythification finale de toute utopie, qu'elle soit idéaliste ou scientiste... »

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 252 : « Il importe de souligner le fait que le radicalisme ontologique du point de vue constitutif (...) ayant atteint la maturité d'un dispositif confirmé, représente une rupture dans l'histoire occidentale, un moment où quelque chose bascule. Dans l'histoire de la philosophie moderne, l'affirmation d'un point de vue ontologique et matérialiste constitue une véritable alternative à la pensée dominante : on ne le dira jamais assez. » ; voir aussi A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, Ed. Kimé, Paris, 1994, p. 47 : « Nous sommes ainsi au cœur de la conception métaphysique spinozienne - la détermination logiquement ouverte de l'ontologie fondamentale en constitue la détermination essentielle. »

³ Tel est le sens de la « seconde fondation » de l'*Ethique* où l'être absolu se trouve « épinglé sur l'operari humain » (*L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 152) et le divin confondu avec la puissance productive de l'ensemble de toutes les puissances (*ibid.*, p. 210).

l'affirmation révolutionnaire du désir (et non plus comme auto-négation dialectique d'un sujet luttant « dedans et contre » le capital, en vue d'une finalité séparée)¹, l'autovalorisation « libertaire » de l'ouvrier-social n'a pas seulement été la cause « occasionnelle » qui a permis de dépasser la définition idéaliste de la praxis (à laquelle elle oppose la subjectivation inépuisablement ouverte de la multitude s'affirme *intransitivement* des singularités), mais de comprendre aussi (avec Spinoza) que la praxis n'est pensable qu'en faisant converger la critique de la métaphysique sous-jacente à toute représentation (celle de la forme-Etat ou de la valeur) avec celle de l'ontologie unitaire sous-jacente à toute la pensée héritée² : sans cette double critique de la politique par l'ontologie et de l'ontologie par la politique, la démocratie ne peut être saisie comme le « secret de toutes les constitutions » ou comme le « gouvernement absolu de la multitude ». Si la refonte « schmittienne » du concept de *trennung* (première thèse) ne suffit pas à soustraire la praxis de l'emprise des schémas unitaires de la pensée idéaliste, c'est donc parce que faisait encore défaut une critique plus fondamentale des processus d'hypostatisation de la pensée héritée susceptible, en prolongeant les thèses centrales de l'*Einleitung* de 1857, de rendre le projet d'une histoire politique du capital pleinement consistant. C'est pourquoi, bien que leur cheminement respectif s'inscrive dans des trajectoires absolument distinctes, les pensées de Castoriadis et de Negri peuvent, à ce stade de notre réflexion, être rapprochées et confrontées en ce qu'elles relativisent toutes deux l'ontologie unitaire de la pensée héritée pour en faire le moyen de fonder une conception substantive de la démocratie. Pour autant, ce rapprochement ne peut également que faire ressortir, là même où elles semblent se rejoindre, l'abîme qui sépare le concept de pouvoir constituant de celui d'auto-institution qui, non seulement récuse la dualité abstraite entre le concept pré-politique de multitude et celui de peuple (pensé comme la volonté unifiée de la multitude obtenue au moyen d'un acte irréductible de représentation que rend possible l'existence de formes de pouvoir transcendantes)³ mais, aussi, le concept de multitude tel que le repense Negri qui, systématiquement posé en excès par rapport au concept *politique* de

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 432 : « La rationalité du pouvoir constituant est d'abord définie par son illimitation. »

² Voir (outre les citations précédentes), A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 430-431 : « La théorie du sujet constituant nous conduit au-delà de ces déterminations. Elle nous entraîne dans l'ontologie, qui devient le lieu retrouvé de la nouvelle rationalité. Il faut aller retrouver les bases de la nouvelle rationalité là où jaillit le travail vivant, là où la société trouve sa respiration vitale : en ce lieu où se forment les séquences de l'agir et les pulsions créatrices (...). Ce n'est pas l'abstraction qu'il faut supprimer, c'est son caractère exclusif, c'est la totalisation formelle affirmée du haut de la logique moderne. »

³ Voir notamment A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 61, p. 226, p. 239 : la séquence mécanisme-crise-absolutisme (dans laquelle se résout, chez Hobbes l'organisation de l'essor capitaliste et de ses crises de développements, ce qui conduit Negri à caractériser ce dernier comme le « Marx de la bourgeoisie) se trouve complètement renversée par Spinoza (l'horizon de guerre étant renversé en horizon de libération absolu).

représentation (réduit à n'être qu'un mécanisme mystificateur)¹, finit par rendre aporétique l'idée d'un pouvoir constituant de la multitude (aporie qui trouve son origine dans l'influence de la métaphysique immanentiste de Deleuze et Guattari à partir de laquelle s'éclaire selon nous les thèses sur Spinoza exposées dans *L'anomalie sauvage*). C'est précisément à la lumière des problèmes soulevés par le tournant post-opéraïste de la pensée de Negri que s'imposera la nécessité de substituer à l'univocité de l'ontologie spinozienne l'ontologie stratifiée de Castoriadis qui, en déterminant bien plus rigoureusement l'origine et les limites dirimantes de l'ontologie héritée², permet de dépasser effectivement les apories auxquelles se sont heurtées les philosophes de la praxis qui l'ont précédée.

II-1-2 De Marx à Spinoza ou la force productive des « machines désirantes » : une conception vitaliste de la praxis

Negri a donc été amené à remanier profondément le sens du *décalage* qui, chez Tronti, était constitutif du rapport de classes pour en faire l'expression d'une dualité absolue entre la puissance absolue de constitution de la multitude et les structures de pouvoir desquelles non seulement elle se soustrait irréductiblement mais qu'elle tend, cycle après cycle et en détruisant les bases réelles de la domination directe du capital (et donc aussi, de l'Etat) à dépasser irréversiblement, comme si la multitude politico-historique (la multitude qui n'est pas encore) tendait progressivement à s'identifier à la multitude ontologique (la multitude toujours déjà-là que la métaphysique révolutionnaire de Spinoza mettrait en pleine lumière)³. En constatant, à la lumière des luttes autonomistes des années soixante-dix, la double faillite du premier opéraïsme (l'usine n'est plus le centre de gravité des luttes sociales, pas plus qu'il

¹ Tous les textes de Negri ne cessent de rappeler l'impossibilité de représenter la multitude (du moins au sens où l'entendent les conceptions classiques de la représentation politique (comme sublimation de la multitude en peuple) : tel est le sens de la critique de la « ligne sublime » incarnée par Hobbes, Rousseau et Hegel (voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 226).

² Cette distinction, en effet, est fondamentale pour saisir l'enjeu de la confrontation entre Negri et Castoriadis au sens où, pour Negri, une conception substantielle de la démocratie ne peut faire sens que sur fond d'immanence absolue (univocité), elle-même associée à la critique radicale de toute forme de médiation : la métaphysique de la force productive que Spinoza aurait développée en relativisant radicalement le schème hérité de la détermination s'oppose à toute forme de médiation déterminante, à toute dialectique avec les rapports de production, alors qu'en dissimulant l'irréductibilité du social-historique aux individus, l'alternative entre immanence et transcendance, tout comme la dualité factice entre holisme et individualisme, rend inconcevable une quelconque forme d'auto-détermination collective.

³ Cette distinction est posée par Hardt et Negri dans *Multitude, op. cit.*, p. 260 : « Bien qu'étant conceptuellement distinctes, ces deux multitudes sont en réalité inséparables. Si la multitude ne se trouvait déjà à l'état latent et implicite dans notre être social, nous serions incapables de l'imaginer comme projet politique. De même, nous pouvons aujourd'hui espérer sa réalisation parce qu'elle existe déjà sous la forme d'un potentiel réel. La multitude obéit par conséquent à une étrange temporalité dédoublée : toujours-déjà-là et jamais-encore. »

n'y a une autonomie de l'instance politique censée servir de surface d'inscription à des luttes dont le caractère révolutionnaire procède, au contraire, de l'affirmation transversale des singularités), Negri fut donc amené à renverser le prisme idéaliste qui lui était encore sous-jacent sans renoncer, sur le fond, aux deux thèses principales d'*Ouvriers et capital* : en soulignant que les luttes de l'ouvrier-masse n'ont pas tant reflué en raison de l'efficacité des mesures répressives du capital que de la mutation de la praxis affirmant, par-delà les luttes d'usine, une tendance immanente au communisme inscrite dans l'expression des puissances désirantes, ses articles d'alors ont progressivement substitué au volontarisme révolutionnaire exalté par l'opposition entre usine et société la créativité disparate d'une puissance multitudinaire de socialisation située d'emblée hors du capital et qui, faisant boucle avec l'avènement de l'ouvrier social, a permis de dégager l'ontologie jusqu'alors manquante à la relecture opéraïste de Marx. En ramenant la négativité dialectique apparente des luttes de classes à la positivité absolue de la puissance multitudinaire, l'ouvrier-social a donc constitué la césure déterminante qui a rendu possible et, en un certain sens, précipité la jonction entre les *Grundrisse* et l'ontologie spinoziste de la *constitutio* (ou plutôt de sa relecture) en repensant la contingence irréductible du réel (qu'une science de l'histoire digne de ce nom ne peut occulter et doit penser comme telle : della Volpe) à partir de la praxis (irréductibilité du rapport social de classe par rapport au rapport dialectique d'intégration de la force-travail) en tant qu'excès de la puissance multitudinaire sur toute rationalisation conceptuelle¹.

Néanmoins, l'explication selon laquelle le cycle de l'ouvrier-social aurait précipité, en la rendant pour ainsi dire « visible », la nécessité d'une telle refonte de la pensée de Marx ne peut avoir de sens (pour ne pas être réduit à l'ajournement opportuniste d'un paradigme invalidé par les aléas de la conjoncture politique) qu'en soulignant qu'elle s'éclaire plus fondamentalement encore à partir des thèses exposées par Deleuze et Guattari dans *L'anti-Œdipe* et (dans une moindre mesure) de *Mille-Plateaux* qui, en associant la puissance intrinsèquement révolutionnaire du désir aux lignes de fuite schizo-moléculaires coulant hors du « socius », ont clairement et directement inspiré la relecture de Spinoza exposée dans

¹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p.225 : « Spinoza est ici particulièrement redoutable. La métaphysique de Spinoza est en effet la proclamation explicite, claire et nette, de l'irréductibilité du développement des forces productives à quelque mise en ordre que ce soit. » : c'est donc au niveau de la métaphysique spinoziste, c'est-à-dire de la critique de l'ontologie héritée, que peut s'accomplir pleinement la « révolution copernicienne » dont serait porteuse la pensée de Marx : voir A. Negri, *Spinoza subversif : Variations inactuelles*, *op. cit.*, p. 56 : « La politique spinozienne participe d'une véritable révolution copernicienne. »

*l'Anomalie Sauvage*¹. La critique deleuzo-guattarienne du capitalisme constitue en effet la principale source d'inspiration de la redéfinition matérialiste de la *potentia multitudinis*, le renversement de l'ontologie héritée (accomplie, à la suite du *Traité théologico-politique*, dans la « seconde fondation » de *l'Éthique*²) révélant l'auto-organisation de la multitude comme expression de l'infini en acte³ qui, soustraite à toute synthèse transcendante (qu'elle prenne la forme absolutiste du Léviathan hobbesien ou celle, rousseauiste, d'une sublimation transcendantale de la volonté de tous en volonté générale), invalide par là-même toute inscription de la pensée spinozienne dans la pensée classique, où domine effectivement l'idée que la multitude ne peut exister et agir politiquement qu'une fois transformée en peuple par la médiation irréductible de la représentation souveraine.

La « double fondation »⁴ de *l'Éthique* fait directement écho, en effet, aux thèses centrales de Deleuze et de Guattari⁵ qui, reprenant à Spinoza l'idée d'une absolue positivité du désir (celle-là même qui, selon Negri aurait conduit ce dernier à assimiler l'infini substantiel, en dehors de toute médiation, à l'horizon modal des puissances et des effets versatiles de leurs compositions immanentes), en font l'expression d'une productivité définalisée, ontologiquement productive et intrinsèquement révolutionnaire⁶, que mettent en lumière les agencements illimités des machines désirantes et qui, inscrite dans l'histoire des formations sociales (« sauvages, barbares, civilisés »)⁷, éclaire le mouvement de déterritorialisation toujours plus absolu du désir tel que l'a amorcé le décodage capitaliste des flux qui, en substituant au surcodage transcendant des formations impériales une forme quasi-immanente

¹ Voir G. Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, op. cit., p. 198 : « l'Anti-Œdipe, c'était l'univocité du réel, une sorte de spinozisme de l'inconscient. » ; voir aussi, dans *L'Anti-Œdipe*, le rapprochement entre, d'une part, le corps sans organes qui, en opérant la synthèse disjonctive d'enregistrement des machines désirantes (synthèse inclusive et illimitative), révèle la productivité infinie du désir et, d'autre part, la substance spinoziste (d'où s'affirment une infinité d'attributs parfaits en leur genre) : voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 390 : « Le corps sans organes est la substance immanente au sens le plus spinoziste du mot ; et les objets partiels sont comme ses attributs ultimes, qui lui appartiennent précisément en tant qu'ils sont réellement distincts et ne peuvent à ce titre s'exclure ou s'opposer. »

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 161 : « L'interruption représentée par le *TTP* serait une parenthèse. Alors que nous avons affaire à une interruption qui est une refondation. »

³ Voir A. Negri, *Spinoza subversif : Variations inactuelles*, op. cit., p. 56 : « ... infini est la *multitudo*, un mouvement continu sa puissance- un mouvement infini qui constitue une totalité mais ne s'identifie en elle que comme actualité d'un passage, elle ne se ferme pas mais s'ouvre, elle produit et reproduit. »

⁴ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 161.

⁵ Rappelons que, si la seconde fondation ne produit ses pleins effets que dans le *Traité politique*, elle n'en est pas moins basée sur le *conatus* qui accomplit effectivement le dépassement du mécanisme causal (physique) en projet constitutif (ou physique des passions) qui, articulé autour de la triade *potentia-conatus-mens*, met en lumière l'identité entre le désir (*cupiditas*) et la causalité purement immanente qui produit l'être en ne cessant d'outrepasser l'existant : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 234-237.

⁶ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 138 : « Le désir ne "veut" pas la révolution, il est révolutionnaire par lui-même et comme involontairement, en voulant ce qu'il veut. »

⁷ *Ibid.*, p. 311 : « Nous avons distingué trois grandes machines sociales qui correspondaient aux sauvages, aux barbares et aux civilisés. »

de domination (axiomatique), n'en dégage pas moins, en raison du geste inaugural qui le fonde, un horizon d'émancipation radical¹. Par ailleurs, en soulignant l'incompatibilité absolue du mouvement « ascendant » décrit par la seconde fondation (enfermant la substance dans l'horizon exclusif et constituant des modes finis²) avec le mouvement « descendant » de la première fondation qui, en dépit de la visée d'immanence absolue qu'elle oppose aux pensées finalistes de la transcendance³, en reste à un « matérialisme transcendantal » incapable d'accéder à l'expression singulière de la puissance des modes finis⁴ ; en associant, d'autre part, la refondation de l'*Ethique* à une critique radicale des formes modernes de médiations (aussi bien celle à l'œuvre dans l'axiomatisation généralisée des rapports sociaux que la médiation transcendante du Léviathan hobbesien)⁵, telles qu'elles se sont imposées historiquement en réaction aux premières crises de l'essor capitaliste⁶, et à laquelle elle oppose précisément une métaphysique absolument immanente de la force productive, Negri dégage le lien étroit entre le dépassement de l'ontologie héritée qu'aurait accompli Spinoza et la particularité du capitalisme hollandais dont il fut le contemporain, la seconde fondation de l'*Ethique* libérant un horizon d'organisation sauvage, confondu avec la puissance constituante de la multitude, que la variante hollandaise du procès d'accumulation primitive laissait entrevoir à ses débuts (du moins jusqu'à l'assassinat des frères De Witt)⁷. D'où le lien entre la

¹ *Ibid.*, p. 317 : « Nous avons vu en quel sens la schizophrénie était la *limite absolue* de toute société, en tant qu'elle fait passer des flux décodés et déterritorialisés qu'elle rend à la production désirante, "à la limite" de toute production sociale. Et le capitalisme, la *limite relative* de toute société, en tant qu'il axiomatise les flux décodés, et re-territorialise les flux déterritorialisés. »

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 257 : « Dieu est la chose. »

³ *Ibid.*, p. 108-109 : « Il n'y a plus trace d'abstraction : la catégorie de l'être, c'est la substance ; la substance est unique, c'est le réel. Elle n'est ni au-delà, ni en deçà du réel : elle est le réel tout entier. Elle a la saveur et la tension du monde, elle en possède divinement la l'unité et la pluralité. L'être absolu est la surface du monde. »

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 131 : « Nous avons vu que le projet du cercle spinoziste et la première couche de l'*Ethique* sont représentatifs de l'utopie révolutionnaire de la bourgeoisie. La maturité et l'anomalie du développement des Pays-Bas permettent à l'utopie de se donner sous une forme qui, du point de vue de la complexité et de la puissance, laisse loin derrière elle toutes les tentatives précédentes, tout en (...) répétant l'intensité de la pensée humaniste de la Renaissance (...). En sorte que toute médiation organisatrice est réduite à néant, et que la thématique néo-platonicienne, visant à hiérarchiser le processus, en vient à s'éteindre. » ; *ibid.* p. 275 : « Si l'utopie métaphysique était une transcription de l'idéologie du marché, la désutopie éthique est un projet de rupture du marché, ici transposé et projeté sur la dimension matérielle et pratique d'une philosophie de l'avenir. La désutopie dévoile les forces réelles qui sont à l'œuvre derrière la rupture de la perfection idéologique du marché, et dans la crise du développement linéaire du pouvoir de la bourgeoisie ; elle est porteuse des exigences d'un projet dont la puissance demeure intacte. »

⁶ Critique rendue possible par les caractéristiques historiques tout à fait particulières de sa mise en place « sauvage » en Hollande, sur lesquelles Negri insiste particulièrement, au début de *L'anomalie sauvage* : voir p. 40-44 : « Bien entendu, nous le verrons, ce XVII^e siècle hollandais qui n'est pas du XVII^e siècle, cette première grande expérience de l'essor capitaliste et de l'esprit bourgeois rencontrent eux aussi le moment de la crise et la révélation de l'essence critique du marché. Mais l'anomalie se prolonge également sur le bord de la crise du développement (...) : à travers la conscience de la crise, elle (la philosophie de Spinoza) détermine au contraire le branchement d'une vision supérieure, absolue, de la réalité. » (p. 44).

⁷ *Ibid.*, p. 310 : « Avec l'assassinat des De Witt, l'anomalie hollandaise commence à se résorber, à se ranger dans la voie royale, dans le rythme continental de l'accumulation capitaliste et de l'Etat absolutiste. Dans ce cadre, la

thèse de la double fondation et la définition du capitalisme proposée par les auteurs de *L'anti-Œdipe*, le *double bind* articulant l'axiomatisation des flux de désirs aux agencements déterritorialisants des machines désirantes (libérés par le décodage constitutif du *socius* capitaliste)¹ faisant directement écho à l'opposition repérée par Negri dans l'*Ethique* de Spinoza et qui éclaire ainsi, corrélativement, la thèse politique fondamentale (la dualité absolue entre puissance et pouvoir) qui se déduit de la découverte de l'horizon métaphysique dégagé par le *conatus*, comme si, en témoin privilégié de la naissance et de l'essor du capitalisme sous sa forme *idéal-typique* (en dehors de tout surcodage absolutiste), Spinoza avait en quelque sorte « anticipé » la thèse de Deleuze et Guattari faisant du capitalisme le seul *socius* permettant d'entrevoir la puissance ontologiquement constituante et révolutionnaire du désir².

S'il est exact que la conception du désir exposée dans *L'Anti-Œdipe* ne saurait être superposée à la redéfinition de la *potentia multitudinis*, ni la production des machines-désirantes être élargie à la subjectivation collective que Negri identifie à la constitution du social (tension qui permettra ultérieurement de faire ressortir l'aporie que renferme le concept « démocratique » de pouvoir constituant proposée par ce dernier), il n'en demeure donc pas moins que c'est le Spinoza révolutionnaire remanié par Deleuze et Guattari et, plus particulièrement, la conception du désir comme puissance irréductible à toute *potestas*, qui a directement inspiré la greffe de l'ontologie de la *constitutio* (c'est-à-dire la remise en cause de l'ontologie de la pensée héritée) sur le Marx opératoire des *Grundrisse*³ : en ramenant la critique de la dialectique à la productivité révolutionnaire du désir, le concept de « machine désirante » et la redéfinition de l'inconscient comme usine (opposée à la conception

lutte logique qui continue à se dérouler dans le système de Spinoza, visant à réinscrire en elle les conditions réelles de la constitution, devient une lutte politique visant à reconstruire les conditions historiques de la révolution. »

¹ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 291 : « Le capitalisme est bien la limite de toute société, en tant qu'il opère le décodage des flux que les autres formations sociales codaient et surcodaient. Toutefois il en est la limite ou coupures relatives, parce qu'il substitue aux codes une axiomatique extrêmement rigoureuse qui maintient l'énergie des flux dans un état lié sur le corps du capital comme *socius* déterritorialisé, mais aussi et même plus impitoyable que tout autre *socius*. »

² *Ibid.*, p. 291 : « On peut donc dire que la schizophrénie est la limite *extérieure* du capitalisme lui-même ou le terme de sa plus profonde tendance, mais que le capitalisme ne fonctionne qu'à condition d'inhiber cette tendance, ou de repousser et de déplacer cette limite (...) Ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre. Telle est la manière dont il faut réinterpréter la loi marxiste de la tendance contrariée. »

³ On peut noter à cet égard que la « double fondation », présentée sous la forme de deux mouvements en sens inverse (l'un descendant, transcendantal et aporétique ; l'autre ascendant, matérialiste et constitutif), fait directement écho à la relecture opératoire des *Grundrisse* où le mouvement analytique descendant de détermination des catégories abstraites de l'économie politique classique (des fonctions générales de l'argent à l'argent-capital puis au rapport de production : *Darstellung*) finit par se renverser (*Neue Darstellung*) en un mouvement « ascendant », irréductiblement contingent et politique (le rapport antagoniste de classes : l'opposition dialectique entre force de travail et capital est rapport d'opposition réelle).

spiritualiste dont la psychanalyse représenterait l'ultime succédané) permettent de repenser le « décalage » mis en lumière par la deuxième thèse sur la valeur non plus comme l'indice de la préexistence d'un sujet du capital (la classe ouvrière) mais, à un niveau plus poussé d'immanence, comme l'expression du rapport qui, reliant intransitivement les machines désirantes aux machines sociales, permet de dégager deux modalités de *subjectivation* collective, celle des *groupes-sujets* et des *groupes assujettis*, seuls ces derniers tendant à univociser les flux de désirs (unification en altérité), là où les groupes sujets, au contraire, libèrent les lignes de fuites schizo-moléculaires qui caractérisent l'essence révolutionnaire du désir. C'est en accédant à l'immanence, à la positivité et à l'illimitation absolues des machines désirantes qu'il est donc possible de penser l'« antériorité » de la force productive (celle du désir) sur ses productions, ainsi que la possibilité d'un devenir-révolutionnaire, celui des groupes-sujet, distinct de l'action de classe et de l'intérêt « préconscient-conscient » qui, animant le renversement dialectique des structures d'exploitations, est compatible avec des investissements inconscients réactionnaires¹. En effet, selon Deleuze et Guattari, le concept de « machine désirante » accède à l'immanence absolue du désir humain dans la mesure où il met en lumière le niveau (inconscient) où ses agencements (les flux et les coupures qu'il organise) se laissent appréhender dans la versatilité radicale, immaîtrisable de leurs connections, où les disjonctions ne sont plus synonymes d'exclusion, où les chaînes signifiantes, en se reliant et en se détachant les unes des autres, donnent à voir des schizes susceptibles d'opérer dans toutes les directions et qui, valant pour elles-mêmes, ne viennent plus combler de manque², tout processus d'univocisation (autour d'un Signifiant à partir duquel les chaînes signifiantes, qui déterminent le désir comme manque déterminé, viendraient indiquer un manque essentiel³) n'intervenant que secondairement, comme un effet non nécessaire des synthèses productives (plus fondamentalement, comme l'intériorisation par rabattement de l'appareil d'Anti-Production constitutif du *socius*, le désir se trouvant ainsi

¹ *Ibid.*, p. 305-306, p. 415 : « Or, non seulement l'investissement libidinal du champ social peut troubler l'investissement d'intérêt, et contraindre les plus défavorisés, les plus exploités, à chercher leurs buts dans une machine oppressive, mais ce qui est réactionnaire ou révolutionnaire dans l'investissement préconscient d'intérêt ne coïncide pas nécessairement avec ce qui l'est dans l'investissement libidinal inconscient. Un investissement préconscient révolutionnaire porte sur de nouveaux buts, de nouvelles synthèses sociales, un nouveau pouvoir. Mais il se peut qu'une partie au moins de la libido inconsciente continue d'investir l'ancien corps, l'ancienne forme de puissance, ses codes et ses flux. »

² *Ibid.*, p.50 : « Seule la catégorie de *multiplicité*, employée comme substantif et dépassant le multiple non moins que l'Un, dépassant la relation prédicative de l'Un et du multiple, est capable de rendre compte de la production désirante : la production désirante est multiplicité pure, c'est-à-dire affirmation irréductible à l'unité. »

³ *Ibid.*, p. 365 : « C'est qu'on impose aux machines désirantes une *unité structurale* qui les réunit dans un ensemble molaire, on rapporte les objets partiels à une totalité qui ne peut apparaître que comme ce dont ils manquent, et ce qui manque à soi-même en leur manquant (le Grand Signifiant "symbolisable" par l'inhérence d'un - 1 à l'ensemble des signifiants). Jusqu'où ira-t-on dans le développement d'un manque du manque qui traverse la structure ? »

soudé au manque répandu par les machines sociales pourtant produites par la puissance constituante du désir)¹. Or, l'horizon dégagé par les machines désirantes suppose également que le sujet soit défini comme une machine parmi les autres figurant, dans le triptyque production/distribution/consommation qui schématise la loi de production fondamentale du désir (de la production des machines désirantes à leur consommation sous formes d'affects), l'effet immanent des agencements machiniques inconscients, la synthèse conjonctive (ou « machine célibataire ») consommant sous forme de variations intensives (« voluptas ») les synthèses connectives de l'inconscient². En faisant de la créativité du désir le point d'aboutissement de la critique de la dialectique, l'approche deleuzo-guattarienne aboutit ainsi à une métaphysique *vitaliste* du sujet qui, répudiant le concept de représentation (et excluant, par là-même, toute possibilité d'autodétermination autre que limitative, exclusive et aliénante), conduit à identifier la puissance révolutionnaire du désir et la productivité des machines désirantes : c'est en portant à sa limite l'illimitation de leurs productions (que figure, aux antipodes de l'idée d'autodétermination, le corps sans organe³), c'est-à-dire en exprimant la singularité absolue du désir pour le faire coïncider avec le pur devenir versatile qu'il est, que la puissance intrinsèquement révolutionnaire du désir peut être libérée⁴ (d'où l'opposition entre la ligne schizo-révolutionnaire, moléculaire et nomadique et la ligne parano-fascisante, grégaire et unificatrice d'assujettissement du désir aux machines sociales qu'il produit⁵). Or, le concept de pouvoir constituant de la multitude, chez Negri, fait aussi du

¹ C'est dans cette perspective que s'inscrivait notamment la critique de la psychanalyse pensée comme reterritorialisation artificielle, spiritualiste et familialiste, du désir complétant l'axiomatisation capitaliste et rabattant la polyvocité des machines désirantes dans le triangle œdipien et/ou en soumettant les objets partiels produits par celles-ci à la loi d'un Grand Signifiant.

² *Ibid.*, p. 24 : « Empruntons le nom de "machine célibataire" pour désigner cette machine qui succède à la machine paranoïaque et à la machine miraculante, formant une nouvelle alliance entre les machines désirantes et le corps sans organes (...). Il revient au même de dire que le sujet est produit comme un reste, à côté des machines désirantes, ou qu'il se confond lui-même avec cette troisième machine productrice et la réconciliation résiduelle qu'elle opère : synthèse conjonctive de consommation sous la forme d'un : "c'était donc ça !" » ; *ibid.*, p. 105 : « Il n'y a pas de moi au centre, pas plus qu'il n'y a de personnes réparties sur le pourtour. Rien qu'une série de singularités dans le réseau disjonctif, ou d'états intensifs dans le tissu conjonctif, et un sujet transpositionnel sur tout le cercle, passant par tous les états (...) ramassant partout la prime frauduleuse de ses avatars. »

³ *Ibid.*, p. 334 : « Le socius n'est pas une projection du corps sans organes, mais bien plutôt le corps sans organes est la limite du socius, sa tangente de déterritorialisation, l'ultime résidu d'un socius déterritorialisé. »

⁴ C'est en ce sens que le schizophrène est au plus près du réel et de la puissance productrice qu'il enveloppe : voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 104 : « Loin d'avoir perdu on ne sait quel contact avec la vie, le schizophrène est le plus proche du cœur battant de la réalité, à un point intense qui se confond avec la production du réel et qui fait dire à Reich : "Ce qui caractérise la schizophrénie, c'est l'expérience de cet élément vital (...), en ce qui concerne leur sentiment de la vie, le névrosé et le pervers sont au schizophrène ce qu'est le boutiquier sordide au grand aventurier." »

⁵ *Ibid.*, p. 329 : « Mais nous avons vu en ce sens qu'il y avait deux grands types d'investissement social, ségréatif et nomadique, comme deux pôles du délire : un type ou pôle paranoïaque fascisant, qui investit la formation de souveraineté centrale, la surinvestit en en faisant la cause éternelle de toutes les autres formes sociales de l'histoire (...) désinvestit toute libre figure du désir - oui je suis des vôtres, et de la classe et de la race

désir la force productrice du social-historique¹, la multitude étant le devenir totalisateur, irréductiblement ouvert qui s'affirme des puissances singulières et duquel ne saurait être déduit, a priori, aucune autoaliénation susceptible de la réinscrire dans l'horizon de l'*Imperium* par identification (*sub specie aeternitatis*) de la socialisation passionnelle des modes finis et de l'unification en altérité à laquelle toutes les conceptions rationalistes du social la ramènent (jusqu'à Sartre qui reconduit celle-ci à l'unification passive des praxis, scellée par la rareté)². En montrant que l'être du social-historique excède toute rationalisation, l'univocité absolue de l'ontologie spinozienne, repensée à travers le prisme des thèses de Deleuze et Guattari sur le désir, a donc permis à Negri de dégager le plan d'immanence absolu où s'actualise la puissance illimitée de constitution de la multitude, capable de se donner par-delà toute limitation rationnelle et toute organisation séparée du pouvoir, ses propres déterminations³ (donnant ainsi à la fameuse définition de la démocratie comme « gouvernement absolu de la multitude » la signification qui, dans le *Traité Politique*, lui fait défaut⁴). Pourtant, malgré l'évidente proximité entre leurs thèses respectives⁵, il n'en reste pas moins vrai que, chez Negri, la conception deleuzo-guattarienne du désir (et du groupe-sujet) se trouve étendue à la multitude en ce qu'elle articule la puissance singularisante du désir (sur laquelle insiste *L'Anti-Œdipe*) au concept de pouvoir constituant de la multitude. En effet, en

supérieures. Et un type ou pôle schizo-révolutionnaire, qui suit les *lignes de fuite* du désir, passe le mur et fait passer les flux (...) procédant à l'inverse du précédent : je ne suis pas des vôtres, je suis éternellement de la race inférieure, je suis une bête, un nègre. »

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 20 : « La constitution du social est une puissance qui se fonde sur une absence c'est-à-dire sur le désir, et le désir nourrit de son caractère inépuisable le mouvement de la puissance. »

² D'où la différence entre la multitude est la masse : voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, op. cit., p. 8 : « La multitude est une multiplicité de différences singulières (...) Dans la multitude, les différences sociales restent différentes. La multitude est multicolore et bigarrée (...) L'enjeu de ce concept est de penser une multiplicité sociale capable de communiquer et d'agir en commun tout en maintenant ses différences internes. »

³ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 292 : « Puissance comme inhérence réciproque, dynamique et constitutive, de l'un et du multiple, de l'intelligence et du corps, de la liberté et de la nécessité- puissance contre pouvoir, le pouvoir étant un projet de soumission du multiple, de l'intelligence, de la liberté et de la puissance. »

⁴ Définition plus précisément inutile puisque redondante : dans l'optique de Negri, l'inachèvement du *Traité politique* n'en est pas vraiment un, la démocratie étant totalement identifiée à la puissance constitutive de la multitude à la lumière de laquelle sont réexaminés, en dehors du cadre contractualiste, tous les problèmes politiques (les développements institutionnels, dans la seconde moitié de l'ouvrage, étant marqués aux yeux de Negri par une rechute dans des idéologies d'époque).

⁵ Il est vrai que les notes qui, dans *L'anomalie sauvage*, rappellent l'importance des travaux de Deleuze (voir notamment la note 4, p. 321 : « Il est clair que je reprends ici, comme je l'ai fait amplement dans le cours du texte, les thèses de G. Deleuze ... ») ne font jamais état de *L'Anti-Œdipe* mais de la lecture de Spinoza proposée dans *Spinoza et le problème de l'expression* qui, de fait, n'aborde qu'incidemment et indirectement la pensée politique de Spinoza (quoique de manière décisive) : « Nous l'avons maintes fois souligné, le grand mérite de l'approche de Deleuze est de saisir la dimension de la singularité et de la surface dans la pensée de Spinoza, d'atteindre ce que nous avons nommé le "paradoxe du monde". Mais il faut selon moi élargir cette intuition et cette démonstration pour montrer comment se constitue non seulement la base, mais aussi le déploiement d'une seconde partie : celle dans laquelle la pensée de la singularité se déploie comme pensée constructive et constitutive. ». Il n'en demeure pas moins que cette seconde partie et le sens du renversement métaphysique accompli d'après Negri par le *conatus* s'éclaire de manière décisive à partir du concept de machine désirante.

découvrant, au niveau de la constitution politique, la puissance naturante de l'imagination (définie comme la liaison immanente des affections des individus qui composent la multitude et d'où procèdent les institutions qui, en schématisant activement les significations et les affects collectifs constitutifs du corps social, élèvent ce dernier à une plus grande perfection), Spinoza aurait été amené à réviser la critique rationaliste de l'imagination développée dans le second livre¹ (où la variabilité indéfinie des dynamiques associatives tissées par l'imagination se trouve encore reconduite à la nécessité absolument déterminée de la substance pensée à partir du déterminisme universel²) et à renoncer, aussi, à la conception instrumentale et « machiavélienne » des premiers chapitres du *Tractatus* (qui réduisent l'imaginaire à n'être qu'un bricolage idéologique consistant à exploiter la crédulité et la crainte du vulgaire pour unifier et stabiliser les superstitions³) pour en faire, une fois redéfinie comme tension même de l'infini actuel à travers l'auto-organisation immanente de la multitude, l'expression d'une productivité créatrice, celle-là même de la libre nécessité absolument absolue, sans principe ni fin, qu'affirme chaque puissance modale⁴. Si, pour Deleuze et Guattari, seules les expressions les plus singulières du désir (schizo-moléculaires) révèlent la distinction irréductible entre puissance et pouvoir (toute visée collective impliquant, a contrario, l'auto-assujettissement grégaire du désir aux machines sociales issues de l'affirmation de sa propre puissance)⁵, il n'en va donc pas de même chez Negri qui, en faisant de la découverte de la puissance proprement constituante et créatrice du corps social le point archimédien de la seconde fondation de l'*Ethique*, réinscrit l'ontologie vitaliste de l'*Anti-Œdipe* dans la dimension proprement praxéologique de l'auto-organisation de la multitude: à partir de l'ontologie sans politique des machines désirantes, la multitude pourrait être repensée comme le « sujet » d'une praxis et d'une autodétermination radicalement démocratique (tel est le fil conducteur,

¹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 170 : « ... l'imagination représente le champ dans lequel émerge la nécessité d'un renversement d'ensemble de la métaphysique de Spinoza. Le *TTP* n'est pas un épisode secondaire ou marginal : c'est au contraire le lieu où se transforme la métaphysique de Spinoza (...). La politique, c'est la métaphysique de l'imagination, c'est la métaphysique de la constitution par l'homme du réel, du monde. La vérité vit dans le monde de l'imagination. »

² Conception qui apparaît encore dans les premiers chapitres du *Tractatus* : voir par exemple, B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique, op. cit.*, ch. II, p. 635 (où la prophétie est rabattue sur le premier genre de connaissance, par les signes).

³ *Ibid.*, ch. V, p. 685-686.

⁴ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 166 : « L'imagination justifie son être confus et indéterminé en se modelant sur la *potentia* naturelle, sur le développement et l'essor de l'*operari* humain. En sorte que deux niveaux en viennent à s'identifier : le premier, statique, où l'imagination nous propose une définition, partielle mais positive, de ses propres contenus ; un second, dynamique, où le mouvement et les effets de l'imagination sont validés en fonction de la constitution éthique du monde. Le politique accomplit et rend vrai le théologique. »

⁵ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 42 : « Le schizophrène se tient à la limite du capitalisme : il en est la tendance développée, le surproduit, le prolétaire et l'ange exterminateur. Il brouille tous les codes, et porte les flux décodés du désir. ». Voir aussi *ibid.*, p. 332.

selon Negri, du *Traité Politique* qui développerait toute la portée des implications de la « seconde fondation » et de la « césure » introduite par le *conatus*). *L'Anti-Œdipe*, au contraire, ne développe aucune pensée politique proprement dite au sens où les thèses de Deleuze et Guattari oscillent entre une approche téléologique qui souligne le mouvement de déterritorialisation universel des flux (de leur codage-surcodage à leur axiomatisation) dans un horizon où le devenir (révolutionnaire) se confond avec l'histoire¹, et une approche mettant en lumière la puissance révolutionnaire des agencements schizo-moléculaire², sans jamais préciser comment celle-ci peut, en se composant avec les autres puissances, accomplir réellement et porter à son terme le mouvement de déterritorialisation. En définissant la multitude comme un « sujet » collectif composé de singularités³ et capable de « décision »⁴, l'originalité de la pensée post-opéraïste de Negri réside précisément dans le fait d'avoir articulé les deux niveaux de la singularité rhizomatique (dans laquelle s'enfonce la schizo-analyse) et de la visée collective propre à la praxis.

D'où le problème soulevé par la notion de pouvoir constituant qui, en effet, associe l'horizon vitaliste de *L'Anti-Œdipe* où la puissance révolutionnaire du désir s'affirme de l'illimitation des synthèses productives (le seuil-limite étant celui du corps sans organes comme tangente de déterritorialisation absolue⁵), et l'autodétermination (c'est-à-dire, aussi, l'autolimitation) de la puissance multitudinaire⁶, mais également l'exode des machines désirantes hors du socius et, d'autre part, la subjectivation de la multitude (qui suppose non plus l'accélération dispersive du procès de déterritorialisation mais, coextensive à l'autoconstitution de la multitude, une liaison active des affections sans laquelle un *conatus* collectif c'est-à-dire un

¹ *Ibid.*, p. 43 : « il n'y a qu'un seul devenir », confondu avec l'histoire qui, des formations barbares à la « civilisation » capitaliste, dégage un horizon de libération absolu. L'approche deleuzo-guattarienne, dans *L'Anti-Œdipe*, est explicitement téléologique.

² *Ibid.*, p. 408 : « Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution. »

³ Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, *op. cit.*, p. 55 : « Même si elle est insaisissable, la *multitudo* est donc sujet juridique, imputation nécessaire du social, hypothèse d'unité et de construction du social. » ; voir aussi A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 425 : « Le pouvoir constituant est un sujet. »

⁴ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 397 : « Le pouvoir constituant est cependant bien différent. Il s'agit d'une décision qui émerge du processus ontologique et social du travail productif ; d'une forme institutionnelle qui développe un contenu commun... »

⁵ Thèse qui permet de dépasser la dialectique héritée de la pensée marxiste et l'idée de contradictions internes ou de limites relatives que le développement du capitalisme ne ferait que déplacer en les reproduisant sous une forme élargie (tel est le sens de la tendance inhérente au capitalisme à se constituer en marché mondial) : le capitalisme est la limite relative de toute société et le « schizo » la limite absolue, « l'ange exterminateur » (c'est dans ce cadre que trouve place la critique de la psychanalyse, chargée d'intérioriser cette limite absolue en re-territorialisant de manière factice et artificielle – tel est le sens du complexe d'Œdipe - les agencements révolutionnaires des machines désirantes.

⁶ D'où le rapprochement avec Arendt, esquissé dans l'introduction du *Pouvoir constituant*, où la liberté n'est plus conçue comme illimitation du désir que comme « commencement absolu » : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 21

pôle imaginaire-réel d'identification susceptible de rendre pensable l'auto-détermination de *la* multitude ne saurait faire sens¹) ou encore, pour le dire autrement, l'ontologie sans politique de Deleuze et Guattari avec l'ontologie politique du pouvoir constituant (où l'évènement historique, pensé comme « décision » de la multitude, ne peut être reconduit à la puissance des machines désirantes ni à la conception métaphysique, d'inspiration stoïcienne de l'évènement à laquelle reviendra Deleuze en s'éloignant de la perspective téléologique retracée dans *L'Anti-Œdipe*²). Ces deux tensions majeures (illimitation déterritorialisante des flux schizo-moléculaires versus autodétermination collective de *la* multitude, ontologie sans politique des machines désirantes réduisant toute forme de pouvoir à une n'être que l'expression de l'auto-aliénation du désir versus ontologie politique du pouvoir constituant de la multitude³) condensent les principales difficultés du tournant post-opéraïste de Negri et trouvent leur origine commune, selon nous, dans le constat suivant, occulté du fait, précisément, de l'influence exercée par les schémas deleuzo-guattariens : si l'autoreprésentation de la multitude par laquelle celle-ci peut s'autodéterminer en identifiant sa puissance collective de constitution au pouvoir constituant qu'elle s'attribue (*quid pro quo*) ne saurait s'inscrire dans la transcendance des conceptions classiques du pouvoir, elle ne peut pas non plus se confondre avec le plan de pure immanence, tout aussi métaphysique, sur lequel Deleuze et Guattari repensent, par-delà l'identité entre être et détermination, le social comme champ de production désirante⁴. L'influence déterminante de la refonte deleuzo-guattarienne sur la relecture de Spinoza proposée par Negri pose donc la question de savoir comment et dans quelle mesure l'ontologie inspirée par le concept de machines désirantes

¹ Il n'y a pas d'autodétermination sans autoreprésentation.

² Nous reviendrons plus précisément sur ce point important quelques pages plus loin.

³ Pourtant, Deleuze ne cessera de défendre le caractère pleinement politique de *L'Anti-Œdipe* (voir notamment *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 230 : « *L'Anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique ») : mais, par-delà les problèmes évidents que soulèvent cette affirmation (voir ci-dessus), la conception de la politique qui se fait jour dans ce texte semble difficilement compatible avec la praxis collective que Negri entend réhabiliter.

⁴ Or, précisément, Negri reprend systématiquement à son compte l'idée selon laquelle, la critique de l'ontologie classique et des hypostases de la pensée politique héritée ne peut aboutir, comme l'ont montré Deleuze et Guattari en dégageant le procès absolument immanent de constitution du social par les machines désirantes, qu'en récusant en bloc toute idée de médiation (même immanente au champ social) : voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 36 : « Nous disons que le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation pour investir les forces productives et les rapports de production. *Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre.* Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir... ». Cette idée éclaire la relecture par Negri de Spinoza qui dans le *TP* (couronnement de sa pensée métaphysique) exclurait toute forme constituante de médiation : voir *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 227 : « Le refus du concept même de médiation est au fondement même de la pensée de Spinoza. ». C'est en ce sens que le rapprochement entre Negri (chez qui ne cesse de dominer l'opposition entre puissance et pouvoir) et Deleuze-Guattari est plus éclairante que le rapprochement avec Foucault (malgré l'importance prise par les concepts de biopouvoir, de biopolitique ou encore de subjectivation). Nous reviendrons sur ce point un peu plus tard.

peut constituer la clef de voûte d'une philosophie de la *praxis* susceptible, à rebours de toute la pensée héritée, de rendre concevable la démocratie comme autogouvernement absolu de la multitude : comment articuler le modèle du corps sans organes et des devenirs-mineurs avec le pouvoir constituant de la multitude, l'être de la puissance avec l'horizon dégagé par la visée collective propre à la *praxis*¹ ? Problème qu'éclaire d'un jour plus vif l'évolution de la pensée de Deleuze qui, après *L'Anti-Œdipe*, s'est attachée à faire ressortir toujours plus nettement la distinction entre devenir et histoire et à invalider, ainsi, la perspective eschatologique faisant du corps sans organes la tangente de déterritorialisation absolue censée achever le décodage capitaliste des flux en les libérant de l'axiomatique du travail abstrait². Dans *L'Anti-Œdipe*, en effet, le devenir coïncide encore avec l'histoire : un seul devenir, identifié à l'histoire, assigne à celle-ci une tendance unique, marquée par l'émancipation absolue des machines désirantes et la dislocation du « double bind » sur lequel repose le *socius* capitaliste, donnant ainsi sens à la fameuse injonction appelant à « accélérer le mouvement ». Comme dans les versions les plus catastrophistes de la vulgate marxiste, la dimension révolutionnaire du devenir fait valoir, au niveau plus fondamental de « l'infrastructure » inconsciente, la force productive nomadique des machines désirantes comme vecteur historique d'émancipation absolue, à l'image de la définition marxiste des forces productives, pensées comme la voie royale vers le règne de la liberté. Or, cette perspective eschatologique a été abandonnée par Deleuze, comme l'atteste non seulement la distinction toujours plus marquée entre devenir et histoire, mais aussi la relativisation de cette dernière (ainsi chargée de connotations négatives)³ en faveur d'une conception du devenir qui, toujours plus inspirée par la « *seconde intempestive* » de Nietzsche, retrouve finalement la distinction stoïcienne entre *aiôn* et *kronos* que *Logique du sens*, quelques années avant *L'Anti-Œdipe*, faisait déjà ressortir en montrant, dans l'évènement, l'irréductibilité du virtuel (devenir) au réel historique (tel est notamment le sens de la distinction, dans *Logique du sens*, entre la « mort-accident », déterminable selon des coordonnées spatio-temporelles et la « mort-évènement » qui déborde mon présent et,

¹ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 456 : « Et puis, surtout, nous ne cherchons aucune dérobade en disant que la schizo-analyse, *en tant que telle* n'a strictement aucun programme politique à proposer. Si elle en avait un, ce serait à la fois grotesque et inquiétant. Elle ne se prend pas pour un parti, ni même pour un groupe, et ne prétend pas parler au nom des masses. Un programme politique n'est pas censé s'élaborer dans le cadre de la schizo-analyse. »

² Voir notamment G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, *op. cit.*, p. 230-231 : « C'est que, de plus en plus, j'ai été sensible à une distinction possible entre le devenir et l'histoire. C'est Nietzsche qui disait que rien d'important ne se fait sans une "nuée non historique". Ce n'est pas une opposition entre l'éternel et l'historique, ni entre la contemplation et l'action : Nietzsche parle de ce qui se fait, de l'évènement même ou du devenir. »

³ *Ibid.*, p. 231 : « Ce que l'histoire saisit de l'évènement, c'est son effectuation dans des états de choses, mais l'évènement dans son devenir échappe à l'histoire. L'histoire n'est pas l'expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. »

m'ayant toujours attendu, ne cesse de se produire, interminable sans avoir jamais commencée, virtualité distincte et du possible - qui relève du concept - et des états de choses réels¹). Cette coupure du temps en deux dimensions distinctes consacre ainsi l'abandon de l'horizon révolutionnaire qu'entrouvrirait encore *L'Anti-Œdipe* en définissant encore le désir comme cette puissance historiquement révolutionnaire appelée à « percer le mur », le devenir cessant d'être assimilé à l'effectuation historiquement irrésistible des virtualités révolutionnaires du désir pour être identifié, au contraire, à ce qui s'arrache de celle-ci et à ses conditions d'accomplissement, à la « nuée non historique » désignant la part (proprement incorporelle et invivable), dans tout ce qui arrive, de ce qui échappe à sa propre actualisation². En présentant le devenir comme étant ce qui se trouve irréductiblement soustrait aux états de choses dans lesquels il fait intrusion, Deleuze, à rebours du marxisme encore sous-jacent au vitalisme révolutionnaire de *L'Anti-Œdipe*, a donc significativement infléchi sa conception de l'histoire pour en faire l'ensemble des « conditions presque négatives » rendant possible l'expérimentation de quelque chose qui lui échappe³ : alors que *L'Anti-Œdipe* érige le devenir-révolutionnaire des machines désirantes en tendance dominante de l'histoire, les textes ultérieurs marquent au contraire l'impossibilité d'identifier devenir et histoire, celle-ci ne désignant plus que l'ensemble des variables diverses de réalisation permettant de déterminer un devenir qui, éternellement à venir et toujours déjà passé, s'effectuerait moins dans ces dernières qu'il ne s'y trouverait irrémédiablement dévoyé. La relativisation de l'histoire que les derniers textes de Deleuze, dans la continuité de *Logique du sens*, n'ont cessé d'approfondir, ont eu pour corrélat la réévaluation non moins significative d'une micropolitique des devenirs mineurs⁴ qui, avec l'abandon de l'horizon eschatologique du premier volume de *Capitalisme et schizophrénie*, acheva de souligner l'impossibilité de totaliser l'affirmation révolutionnaire des machines désirantes en en faisant l'expression

¹ Voir G. Deleuze, *Logique du sens*, Ed. de Minuit, Paris, 1969, p. 175 : « L'évènement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et attend. »

² Voir G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie ?* Ed. de Minuit, Paris, 1991, p. 147 : l'évènement est défini comme « la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. » ; formule empruntée à Blanchot, cité dans *Logique du sens* (p. 178) : « la part de l'évènement que son accomplissement ne peut pas réaliser » (dans *L'espace littéraire*).

³ Voir G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, op. cit., p. 235 : « On nous dit que les révolutions tournent mal (...) c'est une vieille idée (...). Quand on dit que les révolutions ont un mauvais avenir, on n'a rien dit encore sur le devenir-révolutionnaire des gens (...). On ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens. Ce ne sont pas les mêmes gens dans les deux cas. La seule chance des hommes est dans le devenir-révolutionnaire... ». L'histoire n'est donc pas autre chose que l'histoire des retombées : voir G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Ed. de Minuit, Paris, 1976, p. 343 : « ça retombe toujours dans l'histoire, mais ça n'est jamais venu d'elle. »

⁴ Voir G. Deleuze, F. Guattari *Kafka Pour une littérature mineure*, Ed. de Minuit, Paris, 1975, p. 48 : « Il n'y a de grand et de révolutionnaire que le mineur. » Il n'y a plus un devenir comme c'était encore le cas dans *L'Anti-Œdipe* (« Il n'y a qu'un devenir qui est le devenir de la réalité. ») mais des devenirs.

disparate et unifiée d'une « praxis » collective, la puissance révolutionnaire du désir ne se concevant qu'à travers la direction empruntée par les lignes de fuites moléculaires¹, opposée à celle qui, unifiant et univocisant leurs agencements, les soumettrait toujours plus irrésistiblement aux machines sociales (l'assujettissement guette tout désir collectif posé comme projet c'est à dire, selon la terminologie de Deleuze et Guattari, comme affirmation d'un « manque », ce dernier n'étant que le symptôme du renversement du désir proprement productif-*cupiditas*- en désir soudé, vacuolisé et aménagé par les machines sociales-*desiderium*)². Alors que *L'Anti-Œdipe* laisse entrevoir (sans la déterminer) une telle possibilité, la relativisation de l'histoire en faveur d'une conception métaphysique du devenir a donc eu pour conséquence de sceller définitivement la distinction entre la puissance révolutionnaire du désir (coextensive à la singularisation de ses agencements productifs) et l'horizon d'émancipation collective que dessinait, sans jamais le déterminer précisément, la téléologie des machines désirantes. En cessant de rendre le devenir coextensif à l'histoire, la métaphysique deleuzienne a finalement substitué à l'horizon émancipateur que *L'Anti-Œdipe* fait encore apparaître (en soulignant la polarité du désir) l'idée d'une retombée inéluctable du devenir une fois celui-ci effectué dans des états de choses, rendant ainsi inconcevable toute possibilité d'une intrusion du devenir dans l'histoire susceptible de prendre la forme d'une totalisation coïncidant avec ce qu'est la multitude *sub specie aeternitatis* (c'est-à-dire une puissance absolument libre et déterminée de constitution)³ : sitôt établie l'identité entre la puissance révolutionnaire du désir et sa singularisation, il n'est plus possible de concevoir l'idée d'un pouvoir constituant par lequel la multitude organiserait politiquement la liberté absolue qui est ontologiquement la sienne⁴. D'où le jugement mitigé finalement porté par

¹ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 332 : « On dirait que des deux directions de la *physique*, la direction molaire qui va vers les grands nombres, et la direction moléculaire qui s'enfonce au contraire dans les singularités, leurs interactions et leurs liaisons à distance, le paranoïaque a choisi la première ; il fait de la microphysique. Et que le schizo au contraire va dans l'autre direction, celle de la microphysique, des moléculaires en tant qu'elles n'obéissent plus aux lois statistiques ; ondes et corpuscules, flux et objets partiels qui ne sont plus tributaires des grands nombres, lignes de fuite infinitésimales au lieu des perspectives des grands ensembles. »

² *Ibid.*, p. 34 : « Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir ; ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit. Le manque est un contre effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social. » ; voir aussi G. Deleuze et F. Guattari, *Mille-Plateaux*, *op. cit.*, p. 271 : « La politique et ses jugements sont toujours molaires, mais c'est le moléculaire, avec ses appréciations, qui la fait. »

³ Voir G. Deleuze et F. Guattari, *Mille-Plateaux*, *op. cit.*, p. 363 : « L'histoire n'est faite que par ceux qui s'opposent à l'histoire (et non par ceux qui s'y insèrent, ou même qui la remanient). (...) ça retombe toujours dans l'Histoire, mais ça n'est jamais venu d'elle (...) pas un acte de création qui ne soit trans-historique, et qui ne prenne à revers, ou ne passe par une ligne libérée. »

⁴ D'où, dans l'entretien accordé, en 1990, à Negri (pour le compte de la revue *Futur Antérieur*, article retranscrit dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 229-239), le scepticisme de Deleuze concernant la possibilité d'une révolution basée, dans le cadre de la production immatérielle et post-fordiste du commun, sur une subjectivation collective des singularités : « Vous demandez si les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront pas des

Negri (et aussi, dans l'article cité dans la note ci-dessous, par Hardt), à l'égard de la pensée de Deleuze et Guattari¹. Ces derniers ont certes approfondi, plus nettement encore que Foucault, le paradoxe de la pluralité et de la multiplicité, celui d'un pouvoir qui, « tout en unifiant et englobant en lui-même tous les éléments de la vie sociale (et en perdant du même coup sa capacité de médiatiser effectivement les différentes forces sociales), révèle à ce moment même un nouveau contexte, un nouveau milieu de pluralité et de singularisation non maîtrisable - un milieu de l'évènement »² : concentrée sur la substance ontologique de la production sociale, leur pensée offre ainsi « une compréhension proprement post-structuraliste du biopouvoir » contrairement à Foucault qui, bien qu'ayant saisi le problème de la reproduction sociale « dans les limites de la structure matérielle fondamentale », n'aurait cependant jamais renoncé à une « épistémologie structuraliste », à une « analyse fonctionnaliste » sacrifiant « la temporalité créatrice du système » ainsi que « la substance ontologique de la reproduction culturelle et sociale »³. Pour autant, Deleuze et Guattari ne parviennent pas non plus à concevoir positivement ces flux absolus, de sorte que, « dans leur pensée aussi, les éléments créateurs et l'ontologie radicale de la production du social restent sans substance et sans pouvoir. » : s'ils ont découvert « la productivité de la reproduction sociale – production novatrice, production de valeurs, relations sociales, affects, devenirs, etc. », c'est donc pour ne l'articuler « que superficiellement et éphémèrement, comme un horizon chaotique indéterminé, marqué par l'évènement insaisissable »⁴.

A cet égard, la trajectoire suivie par Deleuze (de l'immanence absolue du désir à une métaphysique d'un devenir disjoint de l'histoire) éclaire plus vivement encore les problèmes soulevés par la jonction entre Marx et Spinoza que cherche à accomplir la refonte post-

formes de résistance capables de redonner des chances à un communisme conçu comme "organisation transversale d'individus libres". Je ne sais pas, peut-être (...). Peut-être la parole, la communication sont-elles pourries. Elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important sera peut être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle. »

¹ Voir M. Hardt, A. Negri « La production biopolitique », www.multitudes.net, mars 2000.

² *Ibid.*, p. 2-3/6.

³ *Ibid.*, p. 3/6 : « En fin de compte, ce que Foucault ne réussit pas à appréhender, c'est bien la dynamique réelle de la production dans la société biopolitique. » ; voir aussi M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 53-54 (passage qui reprend in extenso les développements les plus importants de l'article mentionné plus haut.). Plus encore que Deleuze et Guattari, la limite de la pensée de Foucault tient à son incapacité à saisir la « dynamique réelle de la production dans la société biopolitique » et, en particulier, le passage du modèle disciplinaire (celui de la subsumption réelle) à l'ère biopolitique des sociétés de contrôle, passage que détermine plus rigoureusement l'approche compositionniste issue du projet constitutif du premier opéraïsme consistant à reconstituer l'histoire politique du capital à partir des cycles de luttes entre classes : Foucault, autrement dit, n'aurait pas suffisamment vu que la production n'est pas seulement réactive, passive, déterminée par le pouvoir et que la « vie » renvoie à l'activité créative et émancipatrice des hommes dans l'histoire (la même critique vaut, dans une moindre mesure, pour Deleuze et Guattari).

⁴ *Ibid.*, p. 3/6.

opéraïste de l'approche compositionniste : si celle-ci substitue à la dialectique trontienne l'idée d'une subjectivation collective de la force-travail inscrite dans la puissance du commun et exprimée par les puissances singularisantes des affects, des langages et des idées¹, la détermination immanentiste d'une praxis, ainsi définie dans l'horizon de la puissance, n'en fait pas moins apparaître la difficulté de substituer à la dialectique, qui rend effectivement intelligible le mouvement totalisateur de l'histoire, une forme collective d'autodétermination qui, ancrée dans l'affirmation irréductible des singularités, dans l'entre-deux perpétuellement ouvert entre ces deux abstractions que sont l'individu et la totalité, permet certes de dépasser leur opposition autrement qu'en les figeant dans une identité hypostasiée, mais sans pour autant parvenir à concevoir une représentation susceptible d'être rapportée au mouvement déterritorialisant et constituant qu'*est* la multitude² : si, en définissant celle-ci comme puissance absolue de constitution, Negri a effectivement creusé et élargi la brèche ontologique ouverte par Deleuze et Guattari, sa pensée ne se heurte pas moins, sitôt posée et en raison de l'identité constante dans sa pensée entre critique de l'ontologie héritée et rejet catégorique de la médiation (où se lit précisément l'influence du vitalisme Deleuzo-guattarien), au problème de savoir comment les deux orientations du désir délogées dans *L'Anti-Œdipe* (singularisation et totalisation) peuvent être réunies (et non plus seulement opposées) au sein d'une conception radicalement démocratique de la représentation politique. Comment rendre pensable le rapport entre la nature physique, multiple, insaisissable de la *multitudo*, et sa nature subjective, juridique, créatrice du droit et de la constitution³ ? Même en admettant, une fois relativisée l'emprise du schème de la détermination sur la pensée, la thèse selon laquelle l'autoconstitution de la multitude ne saurait nécessairement être assimilée, *sub specie aeternitatis*, à l'unification en altérité résultant de la dynamique passionnelle et mimétique de

¹ La notion de classe n'est pas abandonnée avec le passage à la production biopolitique du commun et au déclin effectif de la classe ouvrière : si la multitude est d'abord le nom d'une immanence (en tant qu'ensemble de singularités), elle est aussi un « concept de classe » en tant qu'exploitée (voir A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », www.multitudes.net, mai 2002) : « La multitude est en effet toujours productive, elle est toujours en mouvement. Considérée d'un point de vue temporel, la multitude est exploitée dans la production ; et envisagée d'un point de vue spatial, la multitude est encore exploitée en tant qu'elle constitue de la société productive, de la coopération sociale pour la production. ». Seulement la notion de classe perd définitivement les présupposés idéalistes que la refonte trontienne n'était pas parvenue à extirper de sa critique des philosophies de la praxis.

² Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, op. cit., p. 54-55 : « Or, la *multitudo* ici constitue avant tout la limite vers laquelle tend la raison politique - de la solitude du monarque à la sélection aristocratique à l'absoluité démocratique - limite qui se donne justement en tant que le pouvoir s'adapte à la puissance de la *multitudo*. *Omnino absolutum* est le pouvoir qui s'adapte à la *multitudo*. Au risque d'employer un tour pléonastique nous pourrions dire : "à toute" la multitude, laquelle devient donc sujet - un sujet insaisissable comme peut l'être tout concept d'indéfini, mais ontologiquement nécessaire. »

³ *Ibid.*, p. 56. Dans ce texte de 1994, Negri souligne plus qu'ailleurs sur la dimension aporétique de sa conception : voir aussi *ibid.*, p. 56 : « Non, le rapport entre absolu et *multitudo* ne se conclut pas : l'un se concentre vers l'unité du politique, l'autre se répand vers la multiplicité des sujets. »

socialisation des modes finis¹, comment une praxis révolutionnaire peut-elle s'affirmer de la singularisation dispersive et des lignes de fuites schizo-moléculaires qui définissent intrinsèquement les puissances désirantes : comment rendre représentables des singularités qui, par définition, ne le sont pas ? Comment articuler l'autodétermination impliquée par l'idée de pouvoir constituant avec la thèse identifiant la puissance révolutionnaire du désir à la singularisation et à l'illimitation de ses agencements productifs ? Comment articuler les présupposés deleuzo-guattariens qui inspirent la redéfinition du concept de pouvoir constituant proposée par Negri avec l'horizon praxéologique également impliqué par ce dernier, le pouvoir constituant ne pouvant en effet se résoudre dans le pur devenir de la puissance multitudinaire auquel il est pourtant assimilé² dans la mesure où, exprimant l'autodétermination de la multitude, il suppose au contraire l'autoliasion des puissances sans laquelle l'altération du rapport de la multitude à *elle-même* et sous lequel elle peut se déterminer ne saurait faire sens (problème éclipsé par *L'Anti-Œdipe* qui identifie la puissance révolutionnaire du désir à l'illimitation des lignes de fuites déterritorialisantes, multilatérales et schizo-moléculaires produites par les machines désirantes) ?

On peut formuler autrement le problème en disant que la difficulté posée par le concept de pouvoir constituant tient à ce qu'il semble articuler, tout en les dépassant mais sans non plus les réconcilier, le concept sartrien du groupe en fusion et celui de machines désirantes. Contre le premier, Negri montre en effet que, loin de consacrer l'identité dialectique entre la liberté et la nécessité, la praxis révolutionnaire ne saurait se concevoir qu'à partir de la socialisation non seulement détotalisée mais ontologiquement productive (intransitivement liée à la versatilité du désir) de la multitude³ : loin de réduire l'autoconstitution de la multitude à l'existence du collectif pratico-inerte ou du groupe institutionnalisé, la puissance

¹ En faisant ressortir l'antagonisme comme élément moteur de la socialisation immanente des modes (plutôt que l'unification en altérité des modes), Negri se distingue sur ce point de Matheron qui insiste au contraire sur le fait que, s'il est porteur d'antagonisme (rivalité, émulation, ambition, domination, etc.), le mimétisme est avant tout le vecteur immanent par lequel les modes s'unifient passivement (grégarité), selon une dynamique similaire à celle décrite, dans un tout autre « contexte », par la *Critique de la raison dialectique* de Sartre (avec le concept de sérialité) : voir sur ce point les commentaires éclairants d'Hadi Rizk (*La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans "La critique de la raison dialectique"*, Kimé, Paris, 1996, ch. 3 à 5, pp.57-136) qui font écho aux analyses de Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969 (notamment les chapitres 8 et 9, pp. 287-446).

² Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 422 : « Démocratie veut dire ici expression omnilatérale de la multitude, immanence radicale de la puissance, refus de tout ce qui peut ressembler à une puissance externe-transcendante ou transcendantale, peu importe ici, en tout cas extérieure à ce terrain d'immanence radical, absolu. »

³ *Ibid.*, p. 32-33 : « ...le pouvoir constituant, du point de vue de sa radicalité originaire, ne peut même pas se satisfaire d'être conçu comme processus formel de la constitution de la liberté : il n'est pas un "élan vital" qui se réaliserait dans l'institution, ni un acte dont l'actualité s'accroît sans cesse de sa propre détermination, ni une volonté en fusion qui, tel un métal incandescent, se fige à nouveau dans une figure constitutionnelle quand sa température descend en dessous d'un certain seuil. »

multitudinaire, sitôt reconduite au désir, illustre au contraire l'impossibilité d'identifier le mouvement immanent de totalisation à la raison dialectique¹, la positivité absolue de la puissance renvoyant le devenir au déplacement continu du désir, le vide de limitations non à un mouvement d'autodépassement logiquement hypostasié mais à la plénitude de l'absence que creuse le désir, à la tension constituante (à l'entre-deux) qu'est la multitude et non au schème hypostasié de la contradiction condamnant inéluctablement la praxis du groupe révolutionnaire à ne pouvoir réfléchir sa puissance collective qu'en s'affectant d'une inertie synonyme de sérialité². Mais, réciproquement, le concept de pouvoir constituant fait également jouer la conception sartrienne de la praxis révolutionnaire contre celle de Deleuze en montrant qu'à l'image du groupe en fusion (une fois ce dernier libéré de la dialectique), l'intrusion du devenir dans l'histoire ne peut se concevoir que sous la forme d'une subjectivation collective (praxis révolutionnaire), et non sous la forme soustractive, intempestive et incorporelle qui, selon Deleuze, arrache le devenir à son effectuation historique pour ne se manifester, tout au plus, que dans les lignes de fuites des devenirs mineurs³ : le devenir-révolutionnaire se confond au contraire avec la « puissance subjective de la multitude », non plus certes comme altération contingente des rapports de négations internes entre consciences mais à travers le mouvement par lequel la multitude, en s'identifiant avec le pur devenir qu'elle est (*sub specie aeternitatis*), se fait cause de soi en organisant collectivement la réappropriation de sa propre puissance ontologique de constitution. Alors que Deleuze finit par rétablir une forme d'arrière monde métaphysique

¹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 137 : « chez Spinoza, le réel n'est pas manipulable, n'est pas dialectisable, n'a aucune plasticité devant quelque manœuvre théorique que ce soit - sa versatilité n'est pas dialectique, la détermination est négation au sens propre, ici et maintenant, et non possibilité ou actualité d'un retournement logique. »

² Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 21 : « Le pouvoir constituant se définit par l'émergence hors du tourbillon du vide, de l'abîme de l'absence de déterminations, comme besoin totalement ouvert. C'est pourquoi la puissance constitutive ne s'achève jamais dans le pouvoir, et la multitude ne tend pas à devenir totalité, mais ensemble de singularités, multiplicité ouverte. »

³ Les devenirs-mineurs n'impliquent pas forcément des processus quantitativement minoritaires (voir G. Deleuze, *Pourparlers, op. cit.*, p. 234-235 : « Les minorités et les majorités ne se distinguent pas par le nombre. Une minorité peut être plus nombreuse qu'une majorité. ») mais se distinguent par les processus absolument créateurs qui les soustraient irréductiblement à tout « modèle » (imposer un Etat, de nouveaux droits, etc.) : « Quand une minorité se crée des modèles, c'est parce qu'elle veut devenir majoritaire et c'est sans doute inévitable pour sa survie ou son salut (par exemple avoir un Etat, être reconnue, imposer ses droits). Mais sa puissance vient de ce qu'elle a su créer, et qui passera plus ou moins dans le modèle, sans en dépendre. ». Ce passage est remarquable parce qu'en situant minorité et majorité sur deux plans distincts, il n'exclut pas (contrairement aux autres textes opposant devenir et histoire) qu'un devenir-révolutionnaire puisse se « traduire » politiquement (sans déperdition, ni « retombée ») : « Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité : les deux choses peuvent coexister parce qu'elles ne vivent pas sur le même plan. ». Tout l'effort de Negri consiste précisément à rendre pensable l'articulation entre les deux multitudes, entre le devenir « minoritaire » qui la définit *sub specie aeternitatis* (en tant que multiplicité différentielle et puissante) et sa transformation historique en « sujet » politique.

difficilement compatible avec la visée d'immanence et d'univocité qui est pourtant la sienne¹, le concept de pouvoir constituant, au contraire, entend penser l'intrusion du devenir dans l'histoire sans renoncer au champ d'immanence absolu dans lequel doit se déployer la pensée sitôt reconnues les limites de l'ontologie héritée et de la métaphysique sur laquelle s'appuie, depuis Platon, toute la pensée politique: non comme un rapport soustractif (que figure par exemple, chez Spinoza, l'écart entre la multitude et l'*Imperium* sitôt récusé le formalisme contractualiste de Hobbes), mais comme la subjectivation collective permettant à la multitude d'accéder, en tant que « multitude-sujet » au devenir qu'elle est « physiquement » (en tant que « multitude-procès »). La tension constitutive de la praxis ne peut donc se résoudre ni sous la forme d'une contradiction dialectique (celle de la téléologie inversée de Sartre qui, tout en partant du postulat matérialiste selon lequel ce sont les hommes qui font l'histoire, échoue à justifier l'idée que la tension interne à toute praxis puisse être assimilée à un déchirement dialectique), ni sous la forme d'une coupure du temps en deux dimensions irréductibles (reconduisant à une éthique de l'*amor fati*²), mais à l'identification en cours du devenir (de la multitude *sub specie aeternitatis*) et de l'histoire (de la multitude *hic et nunc*) qui tend à poser explicitement celle-ci comme cause de soi (les coopérations biopolitiques révèlent l'extériorisation absolue, hors du capital, d'une force-travail dont la productivité, précisément, tend à se confondre avec la liberté absolument absolue qu'exprime ontologiquement la *potentia multitudinis*³). Chez Negri, l'intrusion du devenir dans l'histoire n'est donc ni réductible au concept de groupe en fusion (même si Sartre rend pensable, en dehors de toute métasynthèse, une forme d'autoreprésentation absolument coextensive à la praxis du groupe révolutionnaire⁴), ni réductible à l'« inactualité » d'un pur devenir incorporel (qui, s'il fait voler en éclat la logicisation abstraite et dialectique du réel exposée par Sartre, n'en dissout pas moins la praxis dans un horizon métaphysique et insaisissable): elle s'affirme, sitôt contestée l'ontologie sous-jacente à la pensée héritée, d'une subjectivation collective faisant

¹ Voir à cet égard la critique de Deleuze développée par A. Badiou dans *Deleuze « La clameur de l'être »*, Ed. Hachette « Pluriel », Paris, 1997.

² Voir G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, *op. cit.*, p. 151 : « Il n'y a pas d'autre éthique que l'*amor fati* de la philosophie. »

³ Ainsi la seconde fondation de l'*Ethique* conduit-elle à poser l'infini comme organisation de la libération de l'homme, à subsumer l'indéfini sous la puissance positive de l'infini pensé comme réouverture illimitée de la puissance constitutive des modes, « dépassement de la détermination de l'existant sur le terrain du possible » (voir *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 250-254).

⁴ La limite de cette conception étant, comme nous l'avons montré dans la seconde partie de notre travail, que Sartre, en raison des présupposés ontologiques de sa pensée, ne pouvait réfléchir le décalage inhérent à la praxis autrement que sous la forme d'une contradiction logique et non comme une tension opérant « au bord de l'être ». De sorte que, le mouvement même par lequel sa pensée cerne au plus près une forme immanente de représentation collective est également celui par lequel la praxis se trouve réinscrite dans un procès d'institutionnalisation et de différenciation dialectique fatale au projet collectif de liberté qui en est pourtant la cause.

boucle avec la liberté absolue de la puissance qui lui est coextensive et qui, ainsi, assimile en dehors de toute rationalisation dialectique (à laquelle elle oppose une intériorisation de la nécessité dans la liberté¹), l'absolu et le relatif (sans pour autant rejoindre la conception actualiste qui reconduit l'absoluité de la praxis ainsi que la synthèse l'unissant à ses conditions objectives - *prassi rovesciata* - non à la puissance déterritorialisante des singularités mais à l'affirmation d'un Sujet hypostasié)². A la jonction du devenir et de l'histoire dont il révèle l'identité absolue, le pouvoir constituant de la multitude exprimerait ainsi l'identité collectivement réfléchie (ni dialectique, ni métaphysique) de l'absolu et du relatif, la désutopie absolue³ où l'autodétermination historique de la multitude (praxis) s'affirmant du pur devenir totalisant et irréductiblement ouvert qu'elle est.

II-2 La *multitudo*, un sujet introuvable

II-2-1 Un rapprochement paradoxal avec Carl Schmitt

En dépassant aussi bien la conception sartrienne de la praxis que la micropolitique deleuzienne des devenirs mineurs (tout en les rejoignant dans une même critique de la forme-Etat, de la représentation politique mais aussi, plus généralement, de l'institution, systématiquement pensée comme antithétique à la liberté de la multitude)⁴, c'est, paradoxalement, avec la conception schmittienne du pouvoir constituant que doivent être finalement rapprochées les thèses de Negri. Plus encore qu'avec la volonté générale de

¹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 291 : « Ce qui constitue la liberté, insiste Spinoza, qui approfondit le problème en en débattant avec Tschirnhaus, ce n'est pas "le libre arbitre mais la libre nécessité"- autrement dit, ce n'est pas l'ignorance des causes qui la déterminent, ce n'est pas la "fiction de la liberté", mais la conscience de son mouvement. La liberté n'est donc plus un résultat, mais elle n'est plus non plus un simple présupposé formel : c'est un sujet. »

² La multitude est certes pensée comme un sujet productif mais en tant que ce sujet, irréductiblement multiple, échappe à toute transcendance et à toute unification verticale (l'unité de la multitude n'est pas synonyme d'unicité). Comme chez Negri, la radicalité ontologique de la praxis s'exprime à travers l'intériorisation de la nécessité dans la liberté : l'histoire n'est que le déplacement continu et irrésistible d'une puissance métaphysique absolue, informe et indéterminée (les « conditions objectives » ne sont que la praxis renversée). Seulement, chez Gentile, la praxis est encore reconduite à l'affirmation d'un sujet et le relatif (les individus qui composent ce sujet) absorbé dans l'unité transcendante (puisque numériquement une) de l'Etat qui incarne seul l'unicité de ce sujet. Gentile déconstruit la dialectique pour réaffirmer la verticalité pure de l'un sur le multiple tandis que Negri cherche à penser l'indiscernabilité absolue de l'un et du multiple.

³ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 419, p. 424-425.

⁴ L'opposition entre puissance et pouvoir apparaît tout au long de *L'anomalie sauvage* comme un véritable leitmotiv. Voir aussi A. Negri, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 17 : « En somme si dans l'histoire de la démocratie et des constitutions démocratiques le dualisme du pouvoir constituant et du pouvoir constitué n'a jamais trouvé de synthèse, c'est cette négativité même, ce vide de synthèse dont nous devons faire le centre de notre enquête, pour tenter de comprendre ce qu'est le pouvoir constituant. ». Enquête que conclut la thèse de l'irréductibilité du pouvoir constituant au pouvoir constitué : « Le pouvoir constituant est un sujet (...). Ce sujet n'est pas celui de la progression constitutionnelle, il est au contraire son antithèse continue. » (*ibid.*, p. 425)

Rousseau, systématiquement reconduite, en effet, à une conception transcendantale du pouvoir¹ (dans la « ligne sublime » des pensées classiques de l'Etat et de la souveraineté)² en ce qu'elle occulte la normativité dont est porteuse l'immédiateté ontologique de la « volonté de tous »³ pour lui substituer une définition mystifiée du pouvoir constituant qui, dans le droit fil de la subsomption historique des forces productives par les rapports bourgeois de production (et de son assumption par l'idéologie de « l'individualisme possessif » sur laquelle repose la pensée juridico-politique classique), transfigure la singularité au nom de cette « hypostase métaphysique » qu'est la volonté générale, où la puissance constitutive de la multitude n'est reconnue que pour être ramenée à une substance intemporelle⁴, abstraite de la temporalité créatrice du social⁵ ; plus encore, également, que la pensée d'Arendt qui, si elle réhabilite la praxis en revenant en amont de la séparation platonicienne entre *arkhein* et *prattein*⁶ et de l'identification entre pouvoir et gouvernement dans la continuité de laquelle surgiront (certes sur d'autres bases conceptuelles) les pensées classiques de la souveraineté et

¹ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 134-135 : « Elle (la volonté générale) constitue en effet le schème généalogique de la formation de la conception dialectique de l'absolu. De l'idée kantienne de communauté humaine à la discussion entre Jacobi et Mendelssohn, jusqu'à l'abstraction schellingienne de l'absolu et à sa réduction dialectique chez Hegel, c'est toujours la bienheureuse linéarité et la transposition de la singularité dans la totalité qui régissent le cadre philosophique et le mystifient de manière fonctionnelle - tout en lui concédant une apparence d'humanité. »

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 226 : « Hobbes-Rousseau-Hegel. Nous l'avons indiqué, voilà les temps forts de la mystification bourgeoise : c'est essentiellement à travers eux qu'elle atteint sa perfection. »

³ Voir B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, III, 5, p. 936. En substituant la volonté générale à la volonté de tous pour en faire l'expression du pouvoir absolu du peuple de se donner sa propre loi, Rousseau aurait dénaturé et aplati la découverte fondamentale de Spinoza pour la réinscrire dans l'horizon de la médiation et de l'aliénation : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 226 : « Chez Rousseau, le transfert autoritaire des forces productives dans la souveraineté est démocratiquement mystifié, et l'aliénation absolument sanctifiée. » Pour un jugement également plus mitigé sur Rousseau, voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 280.

⁴ Voir D. Diderot, *Encyclopédie*, article « Droit naturel » (cité par Negri dans *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 268), où la volonté générale est définie « comme un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui. » : la volonté générale est donc « la transfiguration métaphysique de l'action constitutive des masses, des singularités, devenue transcendantal formel et abstrait » (*ibid.*, p. 268).

⁵ Dans *Le pouvoir constituant* (*op. cit.*, p. 266-267), Negri reconnaît pourtant l'originalité et, dans une certaine mesure, la radicalité, du concept rousseauiste de pouvoir constituant, qu'illustrent notamment la possibilité pour le peuple de changer n'importe laquelle de ses lois « même les meilleures » (*Contrat social*, II, 12) ou la critique de toute inscription de la volonté générale dans un horizon de normativité abstraite (le souverain, « par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être », *ibid.*, I, 7) ainsi que celle de la représentation (*ibid.*, III, 15). Néanmoins, ces dispositions, défendues pour empêcher la suprématie de l'exécutif (qui détient la force et la permanence d'un exercice continu du pouvoir) sur le pouvoir législatif du peuple, ne valent qu'en tant que reconduites à ce principe métaphysique abstrait de toute temporalité constituante qu'est la volonté générale. D'où le paradoxe de l'enrôlement de la pensée de Rousseau par le peuple révolutionnaire de 1789 et de 1793, que Negri explique en soulignant que l'unité de la volonté générale a servi, dans la pratique des sans-culottes, de source d'inspiration contre la conception de la séparation des pouvoirs, symbole de l'inégalité sociale et de la société de l'Ancien-Régime : « A travers une décision politique émanant de la lutte et de la polémique, Rousseau devient ainsi, lui qui ne l'était pas, le passeur théorique de l'égalité politique à l'égalité sociale... » (*ibid.*, p. 270).

⁶ Voir H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, Ed. Calmann-Lévy, Pocket « Agora », Paris, 1983, p. 284 : « Platon fut le premier à distinguer entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir, alors qu'autrefois l'action se divisait entre l'entreprise et l'achèvement ; le résultat fut que la connaissance de l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses absolument séparées. »

de l'Etat moderne, n'en reste pas moins captive d'une conception encore formelle de la *constitutio*, marquée notamment par la distinction irréductible entre le social et le politique¹ : c'est la confrontation avec la conception schmittienne qui, en effet, permet de préciser la dimension aporétique des thèses de Negri et de justifier l'idée qu'une philosophie de la praxis susceptible de rendre intelligible un projet d'autodétermination collective ne peut faire sens qu'à partir d'une ontologie distincte de celle (même revisitée) de la *potentia multitudinis* (c'est ici que la pensée de Castoriadis prend tout son relief : en substituant au pouvoir constituant de la multitude l'idée d'une représentation radicalement démocratique du collectif anonyme, l'idée d'auto-institution imaginaire de la société fait aboutir la déconstruction des présupposés théologico-politiques qui lui furent systématiquement attribués -*repräsentation*).

En effet, malgré les nombreuses critiques que Negri adresse à Schmitt², il partage avec ce dernier l'idée fondamentale que la constitution réside non dans les définitions formelles et abstraites que les théories juridiques lui ont assigné mais dans l'affirmation originellement existentielle d'un pouvoir constituant absolu³, c'est-à-dire d'une décision purement existentielle irréductible aux pouvoirs constitués qui, irréductiblement (*causa sui*), constituerait, l'acte aussi bien que le sujet de cette décision (le sujet du pouvoir constituant ne préexiste pas à l'acte qu'il pose, pas plus que ce dernier n'est l'expression d'un sujet préexistant)⁴. En reconduisant ainsi la constitution de l'ordre juridico-politique à l'existence d'une « puissance informe et illimitée de donner forme », la théorie schmittienne conteste radicalement l'ensemble des définitions héritées de la constitution, tantôt basées sur des conceptions positives ou idéales, tantôt absolues ou relatives⁵, pour faire ainsi ressortir la

¹ Voir la critique développée par Negri à l'égard de la conception arendtienne de l'espace public dans lequel se matérialiserait, à l'écart du social, ce pouvoir de commencement radical qu'est la liberté et qui, dans l'histoire politique moderne, aurait été concrétisé sous sa forme la plus accomplie par la constitution américaine. Arendt aurait saisi la radicalité du pouvoir constituant pour mieux le rabattre et l'aplatir sur une seule dimension, perdant ainsi de vue la créativité ontologique radicale (et non seulement institutionnelle) du pouvoir constituant : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 25 : « La dénonciation de la "question sociale" va de pair avec une conception surabondante et expansive de l'institutionnalité ontologique de la démocratie politique dans toutes ses formes, qu'il s'agisse de la *polis* grecque ou de la cité de la Renaissance, des assemblées américaines ou des conseils révolutionnaires de 1919 et de 1956. »

² Voir notamment A. Negri, *Le pouvoir constituant*, p. 12 : chez Schmitt, « la trame existentielle sur laquelle se définit le pouvoir constituant est d'emblée déchirée et ramenée aux déterminations abstraites de la violence, de l'évènement pur comme avènement volontaire du pouvoir. La tendance absolue de la fondation devient une cynique prétention à concevoir de façon pure, non pas la puissance, mais le pouvoir. » ; *ibid.*, p. 316-317 ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 21.

³ Negri reprend ainsi à son compte la fameuse définition donnée par Boutmy du pouvoir constituant : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 3 : « Le pouvoir constituant est un acte impératif de la nation qui surgit du néant et organise la hiérarchie des pouvoirs. »

⁴ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, ch.8, p. 211-212.

⁵ Voir les sept premiers chapitres de la *Théorie de la constitution*.

circularité créatrice, purement « existentielle » et en ce sens irrationnelle, de la décision originaire¹ qui, irréductible à l'Etat (et au sophisme constitutif de la souveraineté, c'est-à-dire au présupposé commun à toute la pensée classique de la politique), ne cesserait ainsi d'exister à côté de la constitution et au-dessus d'elle². Source originelle et inépuisable de toutes les formes, l'acte absolu de co-création du sujet et de l'acte enveloppé par le pouvoir constituant (que condense précisément le concept de décision) se donnerait à voir sous sa forme la plus achevée dans les séquences révolutionnaires³ fondatrices non pas nécessairement de nouveaux Etats (comme en 1776 où le pouvoir constituant a effectivement coïncidé avec la fondation d'un Etat nouveau) mais de formes et de genres d'existences politiques absolument nouveaux : c'est ce qui distingue précisément la Révolution Française de 1789 qui, alors que l'Etat existait déjà, imposa une forme d'unité politique et donc aussi un *sujet* absolument nouveaux⁴ et c'est en ce sens que, par sa radicalité, la conception schmittienne, rejoint paradoxalement et plus encore que Rousseau ou Arendt, la radicalité de la pensée de Negri. Etrangère notamment aux schémas de la dialectique qui substituent à la dualité entre pouvoir constituant et pouvoirs constitués la subsomption du premier dans l'ordre (ainsi rendu tautologiquement « rationnel ») des seconds, la définition schmittienne du pouvoir constituant retrouve ainsi les caractéristiques attribuées par Negri au pouvoir constituant de la multitude : illimitation, indétermination et absoluité⁵, comme si, bien que prisonnière des présupposés théologico-politiques renfermés par le concept de représentation politique (qui ressortent plus nettement encore, en un sens, que chez tous ses prédécesseurs⁶), la *Verfassungslehre* avait cerné, sous une forme encore mystifiée, les contours de l'ontologie de la *potentia multitudinis* développée par Negri à la suite de sa relecture de Spinoza. C'est ainsi que Schmitt relie

¹ Voir C. Schmitt, *La dictature*, tr. M. Köller et D. Ségler, Ed. Seuil « L'ordre philosophique », Paris, 2000, p. 147 : « La théorie du *pouvoir constituant* est toujours inintelligible comme rationalisme purement mécaniste. Le peuple, la nation, la force originaire de tout l'être de l'Etat, constituent sans cesse de nouveaux organes. De l'abîme infini, incommensurable de son pouvoir, surgissent toujours de nouvelles formes qu'il peut à tout moment détruire, et dans lesquelles son pouvoir n'est jamais limité de manière définitive. »

² *Ibid.* p. 212 et p. 229.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 183 : « En premier lieu, le peuple français se constitue titulaire du pouvoir constituant ; il prend conscience de sa capacité d'action politique et se donne à lui-même une constitution, sous la condition (ainsi affirmée expressément) de l'unité politique et de la capacité d'action politique. Ce processus fut si efficace et impressionnant parce que dans ce cas, la décision politique fondamentale consista surtout à prendre *conscience* de sa propre capacité à agir en tant que sujet et déterminer soi-même son destin politique. »

⁵ Voir C. Schmitt, *La dictature*, *op. cit.*, p. 145 : « Celui-ci (le pouvoir constituant) est par principe illimité et il est absolument tout puissant parce que loin d'être assujéti à la constitution, c'est lui qui se la donne. »

⁶ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 21 : « Chez Schmitt (...), la conception du politique est mystique, théologique. Il n'y a plus de couverture transcendantale kantienne, comme cela semblait le cas chez Weber, mais seulement une lourde réduction de l'éthique au politique. Il n'y a plus aucune distinction critique entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité : il y a bien au contraire un flux- totalitaire - qui unit l'une à l'autre. »

explicitement sa conception du pouvoir constituant (plus précisément celle de Sieyès, qui approche au plus près la définition du pouvoir constituant comme décision fondatrice et sans fondement¹) à la métaphysique spinoziste et, plus précisément en faisant de celle-ci l'*analogon* systématique et méthodologique du concept de dictature souveraine puisque, à l'image de la nature naturante qui ne se réduit pas à l'ordre de la nature naturée dont elle est la cause intransitive, le pouvoir constituant ne peut être réduit aux pouvoirs constitués qui en procèdent². Il est non moins exact, cependant, que la métaphysique spinoziste, au sens où l'entend Schmitt, n'est nullement assimilable à la puissance constituante de la multitude, le rapprochement opéré avec Spinoza provenant du fait que la pensée de ce dernier se trouve définie comme une « métaphysique panthéiste »³ c'est-à-dire assimilée à la « première fondation » de l'*Ethique*, où l'absolu, n'ayant pas encore été enfermé dans la puissance versatile des modes finis, réinscrit l'autoproduction de l'être dans un horizon d'éminence : c'est pourquoi la référence à Spinoza s'articule aux analogies théologiques également avancées par Schmitt afin d'éclairer le sens du concept de pouvoir constituant, tel que le concept de *potestas constituens*⁴ mais aussi, dans *La dictature*, à celui de « plenitudo potestatis » mobilisé pour mettre en lumière la transition entre le concept classique de dictature (commissariale) et celui moderne de dictature souveraine (dont Sieyès fut le premier théoricien) et illustrer ainsi l'idée, centrale dans sa pensée, selon laquelle les concepts structurants de la pensée juridico-politique ne seraient que des expressions sécularisées de la théologie politique⁵. Il est donc difficile de contester l'idée que la conception démocratique du pouvoir constituant que la relecture de l'ontologie spinoziste entend promouvoir n'est pas assimilable à la conception schmittienne qui, si elle parvient à saisir l'absoluité et l'irréductibilité de la puissance de normation par rapport à l'ordre positif des pouvoirs constitués, n'inscrit pas moins la décision fondatrice de l'ordre politique dans une verticalité

¹ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 212 : « Le mot de "volonté" définit la nature essentiellement *existentielle* de ce fondement de la validité, par opposition à toute dépendance envers une justesse normative ou abstraite. »

² Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 215 : « Plusieurs textes de Sieyès établissent comme une analogie métaphysique entre le "pouvoir constituant" dans son rapport avec tous les "pouvoirs constitués", et la *natura naturans* dans son rapport avec la *natura naturata* d'après la théorie de Spinoza : c'est une source originelle inépuisable de toutes les formes, qui elle-même ne peut être appréhendée par aucune forme, qui tire sans cesse de son sein de nouvelles formes, qui sans cesse constitue toutes les formes. »

³ *Ibid.*, p. 215 : « Il est pourtant nécessaire de distinguer la théorie positive du pouvoir constituant, partie intégrante de toute théorie de la constitution, et celle de la métaphysique panthéiste : ces deux constructions ne sont absolument pas identiques. »

⁴ Et, en particulier à l'*épître aux romains* : « tout pouvoir vient de Dieu » ; voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 213 et p. 215.

⁵ Voir C. Schmitt, *Théologie politique*, tr. J.L Schlegel, Ed. Gallimard « NRF », Paris, 1988, p. 47 : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés. »

(celle de l'acte irréductible de représentation) censée être la forme susceptible de lui donner forme¹.

Pourtant, ces deux pensées se rapprochent plus qu'il n'y paraît en ce sens que c'est au point où elles se disjoignent le plus radicalement, là même où elles dépassent aussi bien le concept rousseauiste de volonté générale, incapable de saisir pleinement la portée et le sens de la décision constituante (faute, selon Schmitt, de la redéfinir comme dictature souveraine²) que la conception arendtienne du pouvoir constituant (selon laquelle le pouvoir constituant perd en absoluté ce qu'il gagne en légitimité, à partir de pouvoirs préconstitués)³, qu'elles manifestent également leur plus grande similitude, et c'est pourquoi les présupposés théologico-politiques de la pensée schmittienne permettront de faire ressortir les limites aporétiques de la conception de Negri. Pour radicale qu'elle soit, pourtant, la définition schmittienne du pouvoir constituant ne l'identifie nullement à son acception démocratique et reconnaît deux titulaires principaux, le peuple (pouvoir constituant démocratique) ou le roi (pouvoir constituant monarchique), chacune de ces deux formes ayant historiquement contribué à déterminer de manière décisive les caractéristiques de la décision constituante : en effet, alors que la centralisation du pouvoir accomplie par les monarchies absolues (notamment en France) eut pour conséquence de lier le pouvoir constituant à l'affirmation

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 417 : « Le pouvoir constituant est posé comme terreur, c'est-à-dire exacerbé dans son rapport inabouti à la rationalité, il est vidé de toute dimension constituante ontologique, il est négativement fixé dans la dimension de sa crise, comme un pôle opposé à la rationalité moderne. Le fascisme est cette conception perverse d'un pouvoir constituant devenu étranger à toute forme de vitalité, et considéré comme la négation même de toute *cupiditas* (...). Tels sont les enjeux qui éclairent la greffe de la pensée de Carl Schmitt sur la philosophie spinoziste de la puissance. »

² La figure du Législateur, dans le *Contrat social* (II, 7), approche de très près cette idée ; mais non articulée au concept de dictature (que Rousseau reprend dans son acception traditionnelle et commissariale, en la distinguant soigneusement de la mission du Législateur, dont les initiatives sont subordonnées à l'approbation de la volonté générale), la conception de ce dernier atteint, selon Schmitt, un seuil qui est aussi une crise, l'ultime étape avant que ne soit dégagée pleinement (mais de manière également aporétique) le concept de pouvoir constituant, par Sieyès : voir C. Schmitt, *La dictature*, *op. cit.*, p. 133-134 : chez Rousseau, « le droit est le contenu de l'activité du législateur, mais il s'agit d'un droit sans puissance juridique, d'un droit impuissant ; la dictature, elle, est toute-puissance sans loi, c'est-à-dire une puissance sans droit (...) l'opposition entre le droit impuissant et la puissance sans droit est ici déjà tellement extrême qu'elle doit s'inverser. Le législateur se trouve en dehors de l'Etat mais à l'intérieur du droit, le dictateur hors du droit mais à l'intérieur de l'Etat (...). Dès qu'une combinaison est réalisée qui permet de conférer le pouvoir du dictateur au législateur, de fabriquer un législateur dictatorial et un dictateur constituant, la dictature de commissaire se transforme en dictature souveraine. Cette combinaison s'effectue au moyen d'une idée qui, quant à son contenu, est la conséquence du *Contrat social* (...) à savoir l'idée de pouvoir constituant. »

³ Pour Arendt, c'est en définissant le pouvoir constituant comme étant perpétuellement à l'état de nature que la théorie constitutionnelle de Sieyès aurait produit des conséquences désastreuses, aucune assemblée constituante de parvenant à acquérir suffisamment de légitimité pour faire reconnaître dans la constitution élaborée la loi du pays. A l'inverse, la révolution américaine parvint à échapper au "cercle vicieux du pouvoir constituant et du pouvoir constitué" dans la mesure où elle procéda dès l'origine de "corps constitués" antérieurement au conflit avec l'Angleterre et se gouvernant eux-mêmes (districts, comtés, communes) : voir H. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 242 et sq.

d'une unicité absolue¹ (portant précisément sur la forme et le genre de l'unité politique) et de conditionner de la sorte toutes les autres manifestations du pouvoir constituant, y compris dans ses formes les plus démocratiques (c'est ainsi que la décision constitutive de l'ordre juridico-politique ne peut se concevoir qu'en référence à la figure du *legibus solutus* issue de la centralisation accomplie par les monarques absolus et de l'éradication des droits acquis des ordres qui attribuèrent au *status* étatique un sens absolu : « pas de volonté globale sans *status* global de l'unité »)², il n'en reste pas moins que l'irruption du peuple, en contestant l'identification de la décision constituante à la volonté du seul monarque, révéla le caractère absolu de la créativité du pouvoir constituant, ce dernier associant la décision originaire sur la forme et le genre de l'existence politique non plus à un sujet préexistant (le monarque issu d'une ligne héréditaire), encore moins à une forme de légitimité déterminant a priori le contenu de cette décision (le droit divin des monarques absolus) mais à un sujet (le peuple) érigé en titulaire du pouvoir constituant, non parce qu'il préexistait à l'acte constituant (comme la cause à son effet) mais parce qu'il est apparu à la fois comme cause et effet de la décision constituante : ainsi, la décision de récuser, en mai 1789, la légitimité du roi transforma *ipso facto* les états généraux alors rétablis par ce dernier en une assemblée constituante et le peuple en sujet du pouvoir constituant³. Comme le souligne Schmitt, le peuple, en 1789, s'est constitué comme tel en se donnant une constitution, c'est-à-dire un certain genre et d'une certaine forme d'existence politique de sorte que, si l'existence politique de la nation a précédé l'acte constituant, la décision fondamentale consista surtout, pour le peuple, à prendre conscience de sa propre capacité d'agir en tant que sujet et de déterminer soi-même son destin politique : la constitution, sous cette forme radicale, désigne alors la co-création d'un nouveau sujet constituant et de l'acte qui le révèle à lui-même comme titulaire d'un pouvoir absolu⁴. Si elle reconnaît donc, en première approximation,

¹ Ce sont les monarchies absolues qui ont fait de l'Etat, c'est-à-dire du *status* politique, le *status* en un sens absolu : l'unité politique, condition de possibilité du pouvoir constituant a été l'œuvre de l'absolutisme princier : voir C. Schmitt, *Le pouvoir constituant, op. cit.*, p. 180-181.

² Si la constitution engendre parfois un Etat, la plupart du temps l'unité politique globale préexiste telle une condition historique, à l'affirmation du pouvoir constituant ; voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 215 : « La théorie du pouvoir constituant présuppose la volonté consciente d'exister politiquement, donc une nation. Historiquement, ce ne fut possible qu'à partir du moment où la monarchie absolue eut fait de la France une unité étatique dont l'existence fut toujours présupposée comme une évidence, malgré toutes les successions de constitutions et de révisions constitutionnelles. »

³ *Ibid.*, p. 214 : « Cela apparut dès que les Etats Généraux convoqués par le roi se proclamèrent *Assemblée nationale constituante* le 17 juin 1789. Ils se constituèrent (*konstituieren*) ainsi, sans tirer leur légitimité d'un mandat exprès, en mandataires du peuple exerçant son pouvoir constituant et firent découler ce pouvoir de ce pouvoir constituant.

⁴ *Ibid.*, p. 183 : « En un certain sens, le peuple français se constitue (*konstituieren*) lui-même. Du fait qu'il se donne une constitution, il préjuge déjà de l'acte ultérieur, le choix d'un certain genre et forme d'existence. Le peuple devient nation, c'est-à-dire conscient de son existence politique. »

l'impossibilité d'assigner a priori au pouvoir constituant un titulaire propre (le pouvoir constituant désignant d'abord une puissance informe de se donner une variété illimitée de formes-*formlos formende*¹), l'examen historique auquel procède Schmitt n'en fait pas moins ressortir le lien beaucoup plus étroit qui le relie à l'autoconstitution « démocratique » du peuple, seule à faire ressortir l'absoluité créatrice de la décision originaire, contrairement au pouvoir monarchique basé sur l'ordre héréditaire de la transmission dynastique². C'est le pouvoir constituant démocratique qui, spécifiquement, révèle ainsi l'abîme inorganisable d'où procèdent *tous* les agencements constitutionnels possibles, mais aussi l'irréductibilité de la décision constitutive de l'ordre politique à quelque forme de normation que ce soit aussi bien qu'aux pouvoirs constitués. C'est pour cela, d'ailleurs, que les tentatives de restaurations qui, à la suite de la Révolution de 1789, tentèrent de domestiquer la radicalité du principe démocratique en le subordonnant à un ordre monarchique rénové échouèrent en ne faisant que mettre en lumière le caractère irrémédiablement dépassé de ce dernier³ ; c'est pour cette même raison que le pouvoir constituant, en tant qu'il ne cesse d'exister virtuellement au dessus des pouvoirs constitués qu'il se donne (ou pour reprendre l'expression de Sieyès, qu'il ne cesse d'exister à l'état de nature)⁴, ne saurait être assimilé aux décisions d'une assemblée constituante, quand bien même celle-ci se réclamerait du peuple, comme ce fut le cas en 1789. En effet, dans le prolongement de cette définition du pouvoir constituant, la critique de Sieyès développée par Schmitt dans *La dictature* et dans la *Théorie de la Constitution* montre, à la lumière de la distinction contradictoire entre pouvoir constituant et pouvoir commettant qui, selon Sieyès, nécessite que soit confié à l'assemblée constituante, *en dehors de tout mandat impératif*, le soin d'élaborer la nouvelle constitution (alors même que sa théorie du pouvoir constituant, pour la première fois, conduit à établir la nature uniquement commissariale des organes de l'Etat⁵), l'impossibilité d'assimiler la décision constituante à un pouvoir constitué

¹ *Ibid.*, p. 217 : « Car la nation peut changer de forme d'existence et se donner des formes toujours nouvelles d'existence politique ; elle a une entière liberté d'auto-détermination politique, elle peut être "l'informe qui donne forme" (*formlos Formende*). » ; *ibid.*, p. 183 : « ... et l'acte par lequel le peuple se donne à lui-même une constitution (*Verfassung*) doit être distingué de la constitution (*Konstituierung*) de l'Etat. »

² *Ibid.*, p. 215 : « ... la monarchie héréditaire est une *institution* liée à l'ordre de succession d'une famille, en soi déjà formée. A la différence du peuple et de la nation, une dynastie ne peut pas être considérée comme l'origine de toute la vie politique. »

³ Voir à ce sujet l'analyse faite par Schmitt de la Restauration de 1815 qui « transféra » le pouvoir constituant du peuple au roi (*Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 217) : « La position de la monarchie était d'ailleurs particulièrement difficile à ce sujet sur le plan théorique. Transposer sans modification à la monarchie - qui plus est héréditaire - la théorie démocratique du pouvoir constituant du peuple, c'était au fond un simple moyen de défense qui n'était possible que comme antithèse artificielle. »

⁴ *Ibid.*, p. 212 : « Cette volonté continue à exister à côté de la constitution et au-dessus d'elle. »

⁵ Voir C. Schmitt, *La dictature, op. cit.*, p. 148 : « Sieyès, plus encore que Rousseau, a souligné que toute l'activité des organes de l'Etat était de nature commissariale et que la substance de l'Etat, la nation, pouvait à tout moment se manifester dans l'immédiateté de la plénitude de son pouvoir et de sa puissance. »

auquel serait attribué la prérogative exclusive de former exclusivement le contenu de la nouvelle constitution : parce que la puissance de normation reconnue au pouvoir constituant déborde toute forme de constitution positive (ce que Sieyès fut le premier à admettre), celle-ci ne saurait se confondre sans contradiction avec la décision exclusive de représentants dégagés de tout mandat impératif¹. En cherchant à concilier l'absoluité du pouvoir constituant (qu'il fut le premier à mettre en lumière) avec les formes bourgeoises de la représentation politique², la construction de Sieyès souligne ainsi, par ses propres contradictions, que le pouvoir constituant, sitôt reconnu son illimitation (« à l'état de nature »), ne peut être conçu adéquatement que dans son acception la plus radicalement démocratique (ou, pour reprendre l'expression de Negri, dans sa dimension la plus « sauvage »). Sieyès a, pour la première fois, souligné l'origine irréductiblement existentielle du pouvoir constituant ainsi que l'illimitation de sa puissance et l'impossibilité de l'assimiler à l'ordre institué issu de la constitution formelle. Or, si la substance de l'Etat (la Nation) peut à tout moment se manifester dans l'immédiateté et la plénitude de son pouvoir et de sa puissance pour révoquer l'ordre juridico-politique, il devient impossible d'articuler le pouvoir constituant de la nation (où le pouvoir commettant attribué à l'assemblée constituante aurait dû rester subordonné au pouvoir constituant de la Nation) à la conception « bourgeoise » de la représentation (rejet du mandat impératif) sans sacrifier l'un des deux termes (en l'occurrence le premier) : si la puissance inorganisable du pouvoir constituant (le caractère « obscur » de la volonté de la Nation) exige une forme de délégation et de représentation afin de donner forme à celle-ci, seule la révocabilité des représentants aurait été en mesure d'articuler sans contradiction l'absoluité du pouvoir constituant de sa représentation effective et légitime³. De sorte qu'en substituant subrepticement le pouvoir constituant illimité de la nation à la légitimité irréductible de l'assemblée constituante, Sieyès n'aurait fait que reformuler le sophisme constitutif de la pensée classique de l'Etat, à cette différence près que, dans le cadre absolument nouveau posé par ce dernier, un tel renversement ne pouvait qu'aboutir à une contradiction intenable qui, historiquement, se traduit dans le statut indéterminable de l'assemblée issue de la

¹ *Ibid.*, p. 148 : « Un mandat impératif était, au fond, indispensable pour que le représentant soit placé sous une dépendance commissariale inconditionnée. Or Sieyès n'a pas tiré cette conséquence en soutenant que la volonté du peuple n'a pas de contenu précis. La volonté ne se réfère alors qu'à la personne du représentant et à la décision sur la question de savoir si une représentation doit ou non exister. »

² Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 216 : « Sieyès a associé la théorie démocratique du pouvoir constituant du peuple (qui se dressait contre la monarchie absolue en place) et la théorie anti-démocratique de la *représentation* (*Repräsentation*) de la volonté populaire par l'Assemblée nationale constituante. »

³ *Ibid.*, p. 216 : « En démocratie, il aurait été plus logique de laisser le peuple décider lui-même : la volonté constituante du peuple ne peut en effet pas être représentée sans transformer la démocratie en aristocratie. »

reconstitution des états généraux puis dans la Constitution de 1791 qui, en effet, ne pouvait être considérée ni comme l'émanation de la volonté du peuple (en raison du rejet du mandat impératif), ni comme celle du roi (destitué)¹. D'où la similitude entre la critique de Schmitt et celle développée par Negri, dans *le Pouvoir constituant*, à l'encontre de Sieyès, selon laquelle ce dernier aurait dénaturé la portée radicale de sa découverte principale (l'irréductibilité du pouvoir constituant) en lui surimposant une conception de la représentation politique qui, directement héritée de ses prédécesseurs, ne pouvait sans contradiction lui être associée. Il est certes exact qu'inspiré par la pensée Mortati² (ancien disciple de Schmitt), Negri cherche surtout à préciser le concept de pouvoir constituant à la lumière de la constitution matérielle³, c'est-à-dire du rapport politique fondamental qu'enveloppent les structures matérielles de domination : « l'énorme pas en avant que Sieyès fait accomplir à la pensée constitutionnelle »⁴ réside ainsi dans le fait d'avoir identifié le pouvoir constituant et la puissance productive du Tiers-Etat⁵ qui, certes mystifiée par les présupposés bourgeois de sa théorie⁶, n'en posa pas moins une conception révolutionnaire assimilant la force productive de la classe laborieuse à l'illimitation du pouvoir constituant de la nation. Néanmoins, si la

¹ *Ibid.*, p. 216 : « La constitution de 1791 était typique d'une monarchie *constitutionnelle* : la "nation" avait deux représentants (*Repräsentanten*), le roi et le corps législatif (la représentation populaire). Savoir qui de l'Assemblée nationale et du roi représentait la nation lors de la proclamation de la constitution revenait à demander clairement où était le pouvoir et révélait déjà la position intermédiaire curieuse qui caractérisait la bourgeoisie libérale : face au roi (la monarchie) elle invoquait la "volonté de la nation" et face au peuple (la démocratie) elle invoquait la "représentation" (*Repräsentation*) »

² Voir Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale*, tr. personnelle, Milan, Ed. Giuffrè, 1998. L'intérêt majeur de la pensée de Mortati consiste à avoir dépassé l'abstraction de la définition schmittienne du pouvoir constituant en déterminant la volonté existentielle et indéterminée qui, dans la *Verfassungslehre*, lui est coextensive à partir de la force normative et politiquement dominante d'où elle procède. Souligner que le pouvoir constituant se réduit à une dimension irréductiblement existentielle ne suffit pas : encore faut-il dégager « la constitution matérielle dans sa finalité politique fondamentale, dotée de valeur normative et en tant que soutenue et actualisée par la force politique fondamentale » (*op. cit.*, p. 90). Enfin, la redéfinition opératoire de la loi de valeur et, plus particulièrement, l'articulation entre les cycles historiques de luttes et les transformations de la forme-Etat (via les recompositions du régime de plus-value relative) ont permis de donner une concrétude plus grande encore au concept de « force politique dominante », posant ainsi les bases d'une critique historiciste et ouvriériste de la forme-Etat (prolongée, après le tournant post opératoire de Negri, par une critique des conceptions héritées du pouvoir constituant au nom de la *potentia multitudinis*).

³ Voir A. Negri, *La forma Stato*, *op. cit.*, p. 36 : la constitution matérielle est le « point, historiquement déterminé et historiquement changeant d'incidence entre le fait et le droit, d'organisation juridique du pouvoir avec sa structuration sociale... »

⁴ A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 293.

⁵ *Ibid.*, p. 284 : « ... soulignons que Sieyès est le premier à introduire le travail comme thème exclusif du débat sur le pouvoir constituant. Sa définition du Tiers-Etat est une définition économique, et c'est sur ce contenu économique que se modèlent les autres concepts, de celui de nation à celui de représentation, de celui de pouvoir constituant à celui de pouvoir constitué. »

⁶ *Ibid.*, p. 284 : « L'idée d'une constitution du travail fait ainsi son entrée solennelle dans l'histoire, mais elle le fait en termes statiques (...). Le concept de travail est toujours chez Sieyès un concept conservateur, il est soutenu par une conception de la propriété qui la rend intouchable par le pouvoir révolutionnaire (...). Rien ne rattache, chez Sieyès, le concept de travail, et l'affirmation de sa valeur fondatrice, aux concepts de classe et de lutte de classe. » ; *ibid.*, p. 293 : « De ce point de vue, la constitution de Sieyès est la superstructure directe de la société commerciale du premier essor capitaliste, qui fait de l'ordre du travail son assise exclusive. »

promotion du travail au cœur de la théorie constitutionnelle est ignorée par Schmitt, sa relecture de Sieyès rejoint plus qu'il n'y paraît celle de Negri. En soulignant que la conception de Sieyès, en ce qu'elle met en pleine lumière l'illimitation du pouvoir constituant (plus encore que Rousseau), introduit une césure déterminante dans la pensée constitutionnelle; en montrant que de ce fait, aucun renversement dialectique ne peut justifier la domestication du pouvoir constituant dans les formes des pouvoirs constitués (même si Schmitt insiste sur les conséquences contradictoires auxquelles aboutit la défense du principe bourgeois de représentation tandis que Negri met en avant la détermination idéologiquement biaisée de la constitution matérielle, à travers laquelle s'exprime la nouvelle « force politiquement dominante »); en insistant enfin, à partir de cette critique, sur les « affinités électives » entre le concept de pouvoir constituant et son expression « démocratique » qui exalte la créativité de sa puissance informe¹, ces deux approches permettent, enfin, de distinguer (non certes absolument chez Schmitt) le pouvoir constituant de la forme-Etat : « le choix d'un certain genre et forme d'existence, l'acte par lequel un peuple se donne une constitution présuppose donc l'Etat dont on fixe le genre et la forme. Mais pour l'acte lui-même, pour l'exercice de cette volonté, il ne peut y avoir aucune règle de procédure, pas plus que pour le contenu de la décision politique (...). Le pouvoir constituant n'est pas lié à des formes juridiques et à des procédures; il est "toujours à l'état de nature" lorsqu'il apparaît dans cette qualité inaliénable »². C'est pourquoi, si la conception schmittienne du pouvoir constituant exclut complètement celle de Negri, l'illimitation qui le caractérise n'exprime pas moins le rapport quasi électif qui, pour l'auteur de la *Verfassungslehre*, l'unit à l'autodétermination du peuple comme sujet de la décision constitutive de l'ordre juridico-politique. D'où le rapprochement particulier qui, par delà les références à Deleuze, à Sartre ou à Arendt, et malgré l'insistance de Negri à distinguer cette « chair vivante »³ qu'est la multitude de toute réduction unitaire des singularités qui la composent (c'est en ce sens qu'elle s'oppose frontalement à toute la

¹ Circularité qu'une certaine lecture pourrait rapprocher de Rousseau, de « l'acte par lequel un peuple est peuple » (*Contrat social*, I,5) et que n'oriente aucun principe régulateur abstrait (c'est pourquoi « la volonté générale est toujours ce qu'elle doit être » (*ibid.*, I,7) puisqu'étant l'autoposition réciproque d'un sujet et d'un acte, elle n'est soumise à d'autre normation que la sienne. Néanmoins, comme l'a montré Althusser, cette autoposition réciproque, où se fait jour la créativité irréductible du politique, ne peut s'accorder avec le cadre de pensée contractualiste autrement qu'en réintroduisant une série aporétique de décalages, où chacun d'eux ne résout le précédent que pour en créer un autre. C'est véritablement en ce sens que Rousseau met en crise le cadre de pensée contractualiste sans parvenir à en sortir.

² Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 215.

³ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 126 : « Plus qu'un corps politique, la multitude est la *chair vivante* qui se gouverne elle-même. »; voir aussi A. Negri, « *Pour une définition ontologique de la multitude* », *art.cit.* p. 1/6 : « Contre tous les avatars de la transcendance du pouvoir souverain (et notamment celui du "peuple souverain"), le concept de multitude est celui d'une immanence : celui d'un monstre révolutionnaire de singularités non représentables. »

tradition de la souveraineté)¹, peut néanmoins être effectué avec la conception de Negri, l'illimitation du pouvoir constituant trouvant dans la « puissance informe de donner forme », c'est-à-dire dans l'autodétermination propre à la volonté démocratique de masse, sa forme accomplie : au-delà de la théorie de Sieyès, Negri et Schmitt font du pouvoir constituant non plus seulement une puissance irréductible aux pouvoirs constitués mais une puissance *sui generis* de normation opérant « au bord de l'être »². De sorte que, rapportée aux thèses de Negri affirmant l'absoluité du pouvoir constituant de la multitude du processus par lequel son organisation parvient, sans déperdition de puissance (et donc sans médiation), à faire boucle avec la liberté absolue qu'exprime la nécessité de son devenir (ou, pour le dire autrement, de l'identification « politique » de la multitude au pur devenir qu'elle est)³, la dualité schmittienne entre pouvoir constituant et pouvoir constitué pourrait apparaître, en un certain sens (et jusqu'à un certain point), comme une transcription « phénoménale » du procès par lequel, reconduit à la puissance existentielle et sans fondement d'où il surgit, l'ordre juridico-politique se trouve rapporté à sa réalité chimiquement pure, c'est-à-dire au pouvoir constituant démocratique où l'autoconstitution en acte du peuple s'affirme en acte comme origine exclusive de la normation qui le *fait être* comme sujet de sa propre loi. C'est en ce sens que, jusqu'à cette limite asymptotique que figure la distinction cruciale entre peuple et multitude, la conception schmittienne peut être rapprochée des thèses de Negri. Comme ce dernier, Schmitt reconduit l'intrusion révolutionnaire du devenir dans l'histoire (la Révolution de 1789 par exemple) non à un rapport soustractif entre des devenirs impersonnels et leur « réalisation » historico-politique dans des états de choses déterminés (Deleuze), ni à la fatalité dialectique enveloppant la praxis (Sartre), ni à la tragique confusion du social dominé par la nécessité et de la liberté de commencement circonscrite a priori par les formes préexistantes du pouvoir constitué qui délimitent la sphère politique de l'être-en-commun (Arendt) mais, tout au contraire, à la puissance inépuisable d'autodétermination d'un sujet qui n'est qu'en posant la décision fondamentale relative à la forme et au genre de sa propre existence politique (autodétermination qui, en révélant la puissance commune supérieure à

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 125 : « Le peuple est un (...). La multitude quant à elle n'est pas unifiée ; elle demeure plurielle et multiple. »

² *Ibid.*, p. 215 : « Tant qu'un peuple a la volonté d'exister politiquement, il est au-dessus de toute institutionnalisation et de toute normation. En tant que puissance non organisée, il ne peut pas non plus être dissous. Tant qu'il existe simplement et veut continuer à exister, sa force vitale et son énergie sont inépuisables et toujours capables de trouver de nouvelles formes d'existence politique. »

³ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 422 : « Il suffit de s'entendre : démocratie veut dire ici expression omnilatérale de la multitude, immanence radicale de la puissance, refus de tout ce qui peut ressembler à une définition externe-transcendante ou transcendantale, peu importe ici en tout cas extérieure à ce terrain d'immanence radical, absolu. »

toute normation, consacre, dans la perspective de Negri, le gouvernement absolu de la multitude organisant librement, en dehors de toute nécessité dialectique, le pur devenir qu'elle est). Contre Sartre, l'optique schmittienne fait ressortir l'idée que la tension « apocalyptique » inhérente au principe constituant ne saurait être rationalisée sous les traits d'un décalage dialectique, d'une contradiction sans cesse déplacée conduisant le groupe révolutionnaire à ne pouvoir organiser sa liberté autrement que dans les formes dégradées, sérialisées, de l'institution et de l'Etat. Il est certes bien évident que la réflexion de Schmitt ne résout la tension inhérente à la « puissance informe de se donner des formes » qu'en faisant découler la décision d'un acte irréductible de représentation, réinscrivant ainsi le sujet du pouvoir constituant dans l'horizon théologico-politique de toute la pensée classique de la souveraineté¹. Mais il n'en demeure pas moins que la circularité irréductible liant, dans les séquences révolutionnaires, l'acte et le sujet constituant, révèle plus nettement chez Schmitt que chez aucun autre auteur, une créativité *politique et ontologique* que les schémas de la dialectique, pas plus que le vitalisme deleuzo-guattarien ou la conception arendtienne du pouvoir constituant ne mettent en lumière. Schmitt, ainsi, oppose à Sartre une conception où le sujet constituant n'est plus rapporté au décalage interne à la praxis (lui-même synonyme de contradiction dialectique), mais à une création *sui generis*, rendue coextensive à l'acte qui lui est associé² et qui, s'il ne peut prendre forme que par un acte irréductible de représentation, n'en exprime pas moins une création absolue, en excès sur toute normation et sur toute « logicisation » : si la mise en forme de la décision peut être confiée à des mandataires spéciaux, le pouvoir constituant « ne peut être transmis, absorbé ou consommé » car « il continue toujours à exister virtuellement, coexiste et reste supérieur à toute constitution qui procède de lui et à toute disposition des lois constitutionnelles valide au sein de cette constitution »³. D'où le lien avec Negri : même inassimilable à la praxis, l'irréductibilité du pouvoir constituant décrite par Schmitt fait également signe vers un « absolu », celui d'une

¹ Si l'irrationalisme de Schmitt approche plus qu'aucune autre pensée politique l'absoluité et l'illimitation créatrice du pouvoir constituant, il n'en reste pas moins, en raison de cette limite (où se réfléchit également celle de la pensée de Negri), une pensée de la domination et donc aussi, en tant que celle-ci ne repose plus sur aucun fondement ou dialectique « rationnels », de la violence. C'est en ce sens que la pensée de Schmitt achève, dans les deux sens du terme, la pensée occidentale de la souveraineté que Negri, précisément, entend transvaluer en « transférant le politique sur le terrain de l'ontologie, de la création d'être nouveau. » : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 436 : « Les conceptions métaphysiques traditionnelles du politique, qui le définissent comme commandement exercé sur une communauté, ou celles, irrationalistes qui le définissent comme règne de la violence plus ou moins légitime, tout cela s'écroule lamentablement devant ce que le *politique* est véritablement : *puissance ontologique d'une multitude de singularités agissant en coopération.* ».

² C'est en ce sens que le peuple ne peut être défini comme une magistrature : voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 218 : « De par son essence, le peuple n'est *pas* une magistrature et, même dans une démocratie, jamais non plus une autorité constituée dotée d'une compétence. »

³ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 229.

puissance illimitée qui, dans l'autodétermination démocratique du peuple comme sujet du pouvoir constituant, trouve sa forme achevée.

II-2-2 Une praxis irreprésentable

Or, c'est précisément autour du problème déterminant de la représentation, là où divergent irrémédiablement leurs définitions respectives du sujet du pouvoir constituant¹ que ressortent aussi les limites fondamentales de la pensée de Negri. Si créatrice qu'elle soit, la décision, pour Schmitt, ne se conçoit en effet qu'à travers la position d'un sujet et d'une unité (totalité)² que seul un acte de représentation peut constituer, alors que pour Negri, le pouvoir constituant de la multitude renvoie à une « subjectivation » collective, coextensive à l'expression de singularités irreprésentables³ : alors que pour Schmitt l'absoluité du pouvoir constituant ne peut être dégagée qu'en conservant le noyau inaltérable de la pensée héritée que celle-ci a tenté, en vain, de rationaliser en refoulant la racine théologique qui lui est pourtant consubstantielle⁴, pour Negri, au contraire, la totalisation multitudinaire des singularités substitue à l'alternative classique entre le peuple (qu'il soit posé par l'acte d'un souverain ou d'une décision du pouvoir constituant de la Nation) et la multitude (pensée comme pure multiplicité numérique) l'idée d'une subjectivation collective rendue politiquement efficace non par la représentation d'une unité invisible (peuple ou nation)⁵ mais par l'auto-organisation immanente des singularités en tant que celles-ci constituent et organisent l'être-en-commun, dans l'entre-deux où se manifeste la tension constituante de la praxis, entre ces deux pôles jamais atteints de l'unité parfaite (que figurerait un Etat composé de sujets-automates ou bien encore une communauté de sages vivant sous le règne de la raison) et de la pure multiplicité amorphe d'un état de nature anarchique. Si pour Schmitt, le pouvoir

¹ Rappelons que pour Negri la multitude est le sujet d'un pouvoir constituant qui ne peut se concevoir qu'en deçà de tout acte représentatif : c'est en tant que multitude de singularités, et non comme *dèmos*, peuple ou nation, qu'opère le pouvoir constituant. D'où la difficulté extrême à laquelle se trouve confrontée la pensée de Negri : celle de penser un *sujet* politique capable de s'organiser et de s'affirmer en dehors de toute représentation, systématiquement assimilée à une mystification dialectique, celle de la sublimation - domestication de la multitude (positionnement qui s'éclaire, encore une fois, à partir du présupposé fondamental mais selon nous aporétique, selon lequel la critique de l'ontologie unitaire sans laquelle aucune définition substantielle de la démocratie ne peut effectivement être donnée, ne peut s'accomplir que par une pensée de l'immanence absolue récusant toute forme de médiation).

² Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 213 : « Le pouvoir constituant est un et indivisible. » ; *ibid.*, p. 349 : « L'unité politique est représentée comme un *tout*. »

³ Le pouvoir constituant ne peut être que démocratique et la démocratie ne peut être qu'absolue car elle ne réduit pas la pluralité des individualités sous la figure unitaire de la souveraineté.

⁴ Voir C. Schmitt, *Cattolicesimo e forma politica*, *op. cit.*, p. 42-43 et p. 50-51.

⁵ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 197 : «... la subjectivité ne peut jamais être bloquée sur une identité, quelle qu'elle soit. »

constituant exprime l'unité d'une synthèse factuelle (la décision) à laquelle l'acte de représentation donne forme, il n'en va de même pour Negri, pour qui le dualisme entre pouvoir constituant et pouvoir constitué ainsi que la « décision » de la multitude ne sauraient être pensés autrement qu'à partir d'un vide de synthèse¹, le sujet du pouvoir constituant s'affirmant de l'être commun de la multitude et non d'une identité juridico-politique artificielle ou communautaire-organique² (susceptible de se refermer sur une synthèse totalitaire)³. Or, c'est précisément au niveau de cette différence fondamentale entre ces deux définitions du pouvoir constituant que ressortent les limites de la conception de Negri.

En effet, même si le pouvoir constituant, pour Schmitt, ne coïncide ni avec l'Etat ni même avec la volonté d'une assemblée constituante basée sur le principe du rejet du mandat impératif, il n'en renvoie pas moins à une unité (« le » peuple, « la » nation, etc.) que seul un acte irréductible de représentation peut produire et qui, inassimilable aux formes de délégation privée (*vertretung*), se définit comme l'acte au moyen duquel, par le truchement d'un être publiquement présent, une réalité invisible devient visible et réelle (*repräsentation*)⁴. Si l'absoluité du pouvoir constituant renvoie donc à une puissance illimitée de détermination, l'acte représentatif qui, en lui donnant forme, l'élève au rang de décision politique, le réinscrit dans l'horizon théologico-politique de la transsubstantiation: il n'y a pas de pouvoir constituant sans un acte d'incarnation métaphysique dans lequel se résout la mise en forme de l'abîme inorganisable d'où il surgit et c'est pourquoi, à la différence de la forme de gouvernement qui n'est que le genre spécifique de configuration de l'unité du peuple⁵, la représentation est l'acte sans lequel une multitude ne peut exister politiquement, y compris dans les formes les plus radicalement démocratiques de pouvoir⁶. En mettant en pleine

¹ Le concept de pouvoir constituant est ainsi le concept d'une crise : voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 17 : « En somme si dans l'histoire de la démocratie et des constitutions démocratiques le dualisme du pouvoir constituant et du pouvoir constitué n'a jamais trouvé de synthèse, c'est cette négativité même, ce vide de synthèse, dont nous devons faire le centre de notre enquête, pour tenter de comprendre ce qu'est le pouvoir constituant. »

² Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 92 : « ...l'unité d'action de la multitude, c'est la multiplicité des expressions dont elle est capable. »

³ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 43 : « Chez Machiavel et Spinoza, la puissance s'exprime et se nourrit de la désutopie et de la lutte, chez l'un et l'autre le processus se distend entre la singularité et la multitude, et la construction du politique est le produit d'une innovation permanente (...). Ni chez Machiavel ni chez Spinoza le processus révolutionnaire qui incarne et établit la constitution ne se présente jamais comme clôture : mais il demeure ouvert aussi bien dans le temps que dans l'espace. »

⁴ Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 347 : « La représentation n'est pas un processus normatif, une procédure mais quelque chose d'*existentiel*. Représenter signifie rendre visible et actuel un être invisible par le truchement d'un être physiquement présent. La dialectique de la notion tient à ce que l'invisible est présupposé absent alors qu'on le rend néanmoins en même temps présent. »

⁵ *Ibid.*, p. 342.

⁶ *Ibid.*, p. 347 : « L'idée de représentation repose sur le fait qu'un peuple existant comme *unité politique* possède un genre d'être plus haut et élevé, plus intense que l'existence (*Dasein*) naturelle d'un groupe humain vivant en

lumière la dimension irréductiblement théologique du concept de représentation, Schmitt dégage le fil conducteur qui relie toute la pensée classique de la forme-Etat, de Hobbes à Hegel en passant par Rousseau, chacune de ces pensées faisant covarier les deux principes fondamentaux d'identité (qui subordonne l'acte de représentation à l'existence d'une identité préexistante : il n'y a pas d'Etat sans peuple ou sans nation déjà existant) et de représentation (qui, au contraire, subordonne l'effectivité de l'être-en-commun à la décision *sui generis* portant sur le genre et la forme de l'existence politique: pas d'unité sans représentation)¹ sans jamais parvenir à confondre ou sacrifier l'un à l'autre. D'où l'impossibilité, même dans les formes les plus démocratiques et immanentistes de pouvoir, de faire abstraction du principe de représentation² : si, en effet, l'acte de représentation, à lui seul, ne saurait transformer une pure multitude disparate en peuple (même chez Hobbes, la légitimité qu'incarne la volonté irrésistible du souverain à laquelle s'identifie le peuple procède d'un acte originaire d'autorisation collective par lequel chacun consent à faire du souverain le représentant de la volonté de tous, supposant ainsi, même a minima, l'existence d'une volonté commune³), l'immédiate présence à soi du peuple, dans une démocratie directe où tout le peuple est physiquement rassemblé en un seul endroit ne saurait non plus s'autodéterminer politiquement sans un acte irréductible de représentation. Citant Rousseau qui, le premier, insista sur la distinction fondamentale entre la volonté générale et la volonté de tous, Schmitt indique ainsi que « même tous les citoyens actifs pris ensemble ne sont pas par leur addition l'unité politique du peuple, mais représentent l'unité politique qui dépasse une assemblée située dans l'espace et la durée de cette assemblée »⁴, comme l'illustre la référence historique à l'*Ecclésia* athénienne qui montre la dimension à la fois existentielle et irréductible de la représentation démocratique⁵. Tout en faisant du pouvoir constituant l'expression d'une décision *sui generis* dont la forme la plus absolue est celle, démocratique, de la co-crédation de l'acte et du sujet, Schmitt n'en réaffirme pas moins, ainsi, l'infrangibilité du principe de représentation sans lequel l'unité politique d'un peuple ou d'une nation (même posée dans sa dimension la plus existentielle) ne peut exister : même si le peuple, sitôt reconnu comme

commun d'une manière ou d'une autre. Si le sens de cette spécificité de l'existence politique disparaît et si les hommes préfèrent d'autres genres de leur existence, on constate que le sens d'une notion comme la représentation disparaît du même coup. »

¹ *Ibid.*, p. 352.

² *Ibid.*, p. 343 : « Dans la réalité de la vie politique, il n'y a pas d'Etat qui pourrait renoncer à tous les éléments structurels du principe d'identité, et pas davantage d'Etat qui pourrait renoncer à tous ceux de la représentation »

³ *Ibid.*, p. 345 : « Le principe de la forme de représentation (*Repräsentation*) ne peut jamais être pur et absolu, c'est-à-dire se réaliser en faisant fi du peuple toujours existant et présent. »

⁴ *Ibid.*, p. 343.

⁵ *Ibid.*, p. 347 : « La représentation n'est pas un processus normatif, une procédure mais quelque chose d'existentiel. »

titulaire du pouvoir constituant, n'est pas une instance fixe et organisée¹, Schmitt n'en considère pas moins comme allant de soi que le peuple, *en tant que tel*, est tout au plus capable de dire oui ou de dire non, d'approuver ou de refuser sans jamais être capable de s'autodéterminer (passivité)² et, en outre, que le cri d'approbation ou de refus de la foule rassemblée (manifestation la plus naturelle de sa volonté immédiate³) n'est jamais exempt d'une forme irréductible et décisive de représentation (que ce soit lorsque la foule s'en remet au chef qui la sollicite et qu'elle plébiscite ou lorsque les citoyens électeurs décident eux-mêmes sur fond de décision populaire, chacun d'entre eux devant recourir à la fiction qu'il agit non pas en tant qu'homme privé mais en tant que citoyen⁴). Ainsi, à part le cas limite d'une démocratie pure qui n'échappe pas, contrairement à ce que soutient Negri, à la représentation unitaire de la multitude en peuple, l'acte représentatif se trouve systématiquement inscrit dans la verticalité d'un pouvoir transcendant excluant d'avance toute forme d'autodétermination effective, les quelques références aux expériences historiques de « démocratie directe » figurant surtout (bien que la terminologie de Schmitt accuse sur ce point un certain flottement) des variantes de représentation aristocratique (tel est notamment le cas, selon Schmitt des soviets (*Räte*)⁵ et non (comme le font Arendt et Castoriadis) des formes embryonnaires de démocratie et d'auto-institution explicite mettant en crise, précisément, l'identité théologique entre représentation et transcendance⁶. C'est pourquoi, si la conception de Schmitt entrouvre une brèche dans la pensée classique de la souveraineté qu'elle porte par ailleurs à son expression la plus pure en dégageant la dimension intrinsèquement existentielle de la représentation (ainsi pensée comme une transsubstantiation laïcisée⁷), elle n'en révèle pas moins avec plus d'acuité encore la dimension aporétique de la

¹ *Ibid.*, p. 218 : « Il (le peuple) perdrait sa nature de peuple s'il s'institutionnalisait pour un fonctionnement quotidien et normal et pour l'exécution régulière des affaires publiques. »

² *Ibid.*, p. 219 : « Même s'il n'a une volonté décidée et exprimée clairement que dans des cas peu nombreux et décisifs, il est néanmoins capable d'une telle volonté, et en mesure de répondre oui ou non aux questions fondamentales de son existence politique. » ; *ibid.*, p. 219 : « Mais le peuple ne peut en général jamais dire que oui ou non, approuver ou refuser, et son oui ou non deviennent d'autant plus simples et élémentaires qu'il s'agit davantage d'une décision fondamentale sur l'ensemble de son existence. »

³ *Ibid.*, p. 219 : « La forme naturelle de la manifestation directe de la volonté d'un peuple est le cri d'approbation ou de refus de la foule rassemblée, *l'acclamation*. » ; *ibid.*, p. 344.

⁴ *Ibid.*, p. 344 : « Toute tentative de réaliser une démocratie pure ou directe doit tenir compte de cette limite de l'identité démocratique. Sinon la démocratie directe reviendrait à la dissolution de l'unité politique. »

⁵ *Ibid.*, p. 217 : « La domination des soviets (*Räte*) en Russie, associés à l'organisation communiste, et la domination du *Fascio* en Italie sont des éléments de nouvelles formes aristocratiques. »

⁶ C'est pourquoi Schmitt reconnaît que leur forme n'est pas seulement aristocratique, dans la mesure où elles ne renoncent pas à invoquer la volonté du peuple : *ibid.*, p. 217.

⁷ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 175 : « Il est intéressant de souligner qu'au XX^{ème} siècle, les plus grands théoriciens de la souveraineté constitutionnelle ont montré que, quand il s'agissait de saisir la nature de l'Etat et non pas de se référer au seul point de vue historique, il existait une indistinction totale entre la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Pour Carl Schmitt, *la doctrine de l'Etat et la doctrine constitutionnelle, sont toujours - et seulement - une expression de la théologie politique.* »

critique de la représentation que Negri associe à sa conception du pouvoir constituant et au sujet « insaisissable » qu'est la multitude¹.

Or, si le « sophisme de la souveraineté » n'est renversé que pour faire surgir une nouvelle contradiction au sein de la *multitudo*, c'est parce que, pour Negri, la critique *ontologique* de la conception classique du pouvoir comme réduction du multiple sacrifié sur l'autel de l'Un-Tout ne peut s'accomplir qu'en dégageant le plan d'immanence de la pensée (celui de la puissance incommensurable des singularités) et parce que, réciproquement, la critique *politique* de l'ontologie héritée ne peut faire sens qu'à la condition de récuser toute forme de représentation, celle-ci n'étant qu'un mécanisme de disjonction exclusive qui connecte et sépare dans un même mouvement, afin de prévenir les dangers de la démocratie absolue² : c'est parce que la puissance social-historique de la multitude est incommensurable qu'aucune représentation de celle-ci n'est possible³ et c'est parce que la représentation et le pouvoir sont ontologiquement inconsistants⁴ que la démocratie peut et doit être pensée comme le « gouvernement absolu de la multitude ». Or sitôt assimilée (contre toute forme de pouvoir) la démocratie à la multitude (ou la politique à l'ontologie), se pose le problème de savoir comment penser l'autodétermination effective de la multitude : une telle idée est-elle même concevable dans un cadre qui récuse toute forme de représentation et qui assimile la puissance à l'excès sur toute forme de pouvoir, où « chaque rupture de flux et chaque fixation d'une forme rigide est un acte de violence par rapport à la puissance de constitution de la multitude »⁵ et à ses mouvements propres, systoliques et diastoliques, d'évolutions et de crises, de concentration et de dissipations des flux ? C'est précisément sur ce point déterminant que vacille le discours de Negri autour de deux positions qu'il ne parvient jamais à articuler et qui conduisent à un dédoublement problématique du concept de politique. D'un côté en effet, certains textes présentent le pouvoir constituant comme immergé dans l'être multitudinaire, lié aux effets de subjectivité que celui-ci produit et dans le prolongement de la production sociale et des réseaux institutionnels que les coopérations biopolitiques engendrent

¹ Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, op. cit., p. 61 : « La *multitudo*, placée entre absoluité et liberté, entre droit civil et droit naturel, entre la raison et la matérialité contradictoire du mouvement constitutif de l'être, a une définition ambiguë - son concept ne peut se conclure. »

² Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, op. cit., p. 278-279 : « La représentation remplit deux fonctions contradictoires : elle relie la multitude au gouvernement et, au même moment, elle le sépare de lui. »

³ Voir A. Negri, « Pour une définition ontologique », art. cit. p. 2/6 : « Dans son sens le plus général, la multitude se défie de la représentation car elle est une multiplicité incommensurable. »

⁴ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 339-340 : « Le pouvoir est superstition, organisation de la peur, non-être : la puissance s'y oppose en se constituant collectivement. »

⁵ Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, op. cit., p. 58.

d'elles-mêmes¹ ; mais, d'un autre côté, d'autres séries de textes présentent aussi le pouvoir constituant comme une décision qui émerge de la multitude (*kairos*)², c'est-à-dire comme une production du nouveau s'opposant à toute forme de réductionnisme³ : la politique s'identifie alors à la décision constituante comme évènement, elle émerge de l'être sans pouvoir s'expliquer par l'être dont elle sort, s'inscrivant ainsi dans un autre horizon, celui d'un devoir-être séparé de la plénitude de la *potentia multitudinis* que le matérialisme de Negri semble pourtant proscrire⁴. Or l'origine de cette tension réside dans le fait que ce dernier ne parvient jamais à stabiliser son discours sur la représentation: si l'essentiel de sa réflexion se caractérise par une critique radicale de celle-ci (critique qui aboutit à reconnaître le caractère aporétique de sa démarche), certains textes n'en font pas moins apparaître, aussi, des tentatives isolées de redéfinition pour faire des effets de subjectivité effectivement produits par la multitude⁵ autre chose qu'une « main invisible du collectif »⁶ dépourvue de consistance politique. Mais lorsqu'elles ne se réduisent pas à de simples analogies trop brièvement exposées (notamment entre l'*ingenium multitudinis* et le cerveau étudié par les neurobiologistes⁷), ces tentatives aboutissent finalement à faire du pouvoir constituant de la multitude le résultat d'une convergence improbable entre l'organisation purement immanente de la multitude (assise sur la structuration institutionnelle des réseaux de coopération) et la représentation transcendante et verticalisée de celle-ci (que symbolise la référence répétée, y compris dans les derniers textes de Negri, à Lénine⁸). Ainsi, dans les dernières pages de *Multitude*, Negri et Hardt exposent-ils les principes d'une « nouvelle science de la

¹ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 396 : « La production de nouvelles relations sociales, après tout, n'a pas qu'une valeur économique : elle est aussi un travail politique. La production économique et la production politique coïncideraient, et les réseaux coopératifs de production produiraient ainsi une nouvelle structure institutionnelle. »

² *Ibid.*, p. 403.

³ *Ibid.*, p. 397 : « Le pouvoir constituant est cependant bien différent. Il s'agit d'une décision qui émerge du processus ontologique et social du travail productif... »

⁴ Voir sur ce point important les analyses précieuses de P. Dardot, C. Laval et E. Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, *op. cit.*, p. 81-95.

⁵ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 421 : « La méthode n'est pas seulement constitutive, elle est constituante : la subjectivité est une prothèse du mouvement et de ses déterminations infinies, et elle arrive comme un évènement absolu. » ; voir aussi A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 219 : « La production de subjectivité traverse toujours le multiple : elle ne l'exclut ni ne l'annule en rien mais bien au contraire le développe à travers les relations qu'elle instaure... »

⁶ Voir A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant », *art. cit.*, p. 5/8 : « Que signifie alors enraciner le nouveau politique, aujourd'hui ? Cela signifie principalement saisir *positivement* ces *passivités collectives* ou, si l'on préfère ces *subjectivités latentes* (...). Nous devons saisir le *lieu d'une absence*, la *positivité d'une réalité latente*, la *main invisible* du collectif. »

⁷ Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 383 : « Leurs recherches indiquent (...) que le corps et l'esprit sont les attributs d'une même substance et que seule leur interaction constante et non hiérarchisée produit la raison, l'imagination, le désir, les émotions, les sentiments et les affects. Le cerveau quant à lui ne fonctionne pas sur le modèle d'une intelligence centralisée (...). Rien, dans le cerveau, n'opère de décision : il s'agit plutôt d'un essaim, d'une multitude qui agit de concert. Pour les neurobiologistes, l'un ne décide jamais. »

⁸ Dans les dernières pages de *Multitude*, *op. cit.*, (p. 399 et sq.).

démocratie »¹ associant la méthode institutionnelle de Madison faite de droits, de garanties, d'équilibres entre les pouvoirs, et la visée léniniste d'une abolition de l'Etat et de la souveraineté² (si la référence à Lénine s'impose en raison de sa dimension révolutionnaire, celle de Madison n'est pas moins requise afin d'échapper à la malédiction de Thermidor)³. Or, par-delà les questions légitimes que soulève cette alliance surprenante (en quoi cette menace de rechute dans la souveraineté pourrait-elle concerner la multitude et son pouvoir constituant, par essence inaliénable et non déléguable ? L'organisation d'un équilibre des pouvoirs pourrait-elle d'ailleurs garder un sens quelconque en dehors du contexte institutionnel du fédéralisme dans lequel il s'est imposé ?⁴), c'est la référence persistante à Lénine et à sa conception anti-démocratique, dictatoriale de la représentation (dont Schmitt retrace rigoureusement la genèse en remontant à l'origine de la conception moderne de dictature dont la version léniniste n'est que l'ultime succédané) qui met en lumière la dimension aporétique de l'ontologie politique de Negri. De même, en effet, qu'elle fut le révélateur des limites du premier opéraïsme, avant que Negri ne redéfinisse la loi politique de la valeur (après avoir porté le léninisme d'*Ouvriers et capital* à ses conséquences les plus contradictoires) à partir de l'ontologie de la *constitutio* (pour absorber précisément tout résidu de volontarisme dans l'immanence absolue de la *multitudo*), elle éclaire cette fois, à un niveau plus fondamental encore, les limites du tournant post opéraïste de Negri : en effet, si les articles sur l'ouvrier-social ne pouvaient encore inscrire pleinement la praxis dans l'horizon immanent de la puissance, comment la conception léniniste de la représentation (même associée à Madison) peut-elle être articulée à la versatilité absolue de l'*être* que figure le concept de multitude⁵ et à l'impossibilité de lui assigner une quelconque forme d'identité ? Si Negri a raison de souligner qu'il est tout à fait possible de définir la décision autrement que comme une décision individuelle (ou de quelques-uns), comme un acte commun qui soit l'expression d'une multitude impliquant une infinité de déterminations (et donc compatible avec l'idée de différence)⁶, comment conserver, à partir de l'effet de verticalisation produit par une telle

¹ *Ibid.*, p. 394.

² *Ibid.*, p. 400.

³ *Ibid.*, p. 400-401 : « En associant Madison et Lénine, nous n'entendons pas simplement mêler de façon sacrilège des traditions politiques incompatibles. Nous essayons plutôt de nous assurer que notre rêve de démocratie et notre désir de liberté ne produisent pas une autre forme de tyrannie. »

⁴ Voir P. Dardot, C. Laval, E. Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, *op. cit.*, p. 86-89.

⁵ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 421.

⁶ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 194 : « Qu'entendons-nous par décision ? L'acte d'une volonté individuelle ? Certainement pas (...) : la décision singulière est au contraire un acte de volonté qui implique une infinité de déterminations. Ce n'est pas une sorte d'épée que l'homme pourrait manœuvrer à son

forme de représentation, la totalité de la puissance et ne pas instaurer un nouveau rapport hiérarchique¹ ? C'est sur ce problème crucial de la représentation que se révèle la limite aporétique de la pensée de Negri : l'ontologie de la puissance (celle de l'immanence absolue, opposée à la transcendance mystificatrice de l'un) fait obstacle à toute théorie de la décision.

Dès lors, s'il est effectivement impossible de dépasser la prégnance de la théologie politique (qui consacre le règne de l'Un en mystifiant la multiplicité et la pluralité) qu'en déconstruisant l'ontologie héritée (et l'identité essentielle entre être et détermination sur laquelle celle-ci repose depuis Platon)², comment cependant rendre concevable le pouvoir constituant de la multitude sans une autoreprésentation qui, certes distincte de celle du peuple ou de la nation (entités qui, inéluctablement, ramènent à la conception héritée, classique, du pouvoir), n'en exprimerait pas moins la signification centrale isolée par Schmitt, c'est-à-dire le *quid pro quo* (rendre visible par le truchement d'un être visible un être invisible) sans lequel, à partir d'une image d'elle-même donnant à voir le devenir autrement irréprésentable qu'elle est, une multitude ne saurait se déterminer ? Cette interrogation précise la tension repérée précédemment : si, dans son acception démocratique, le pouvoir constituant n'est pas l'autodétermination d'un sujet unifié, si l'autoreprésentation (*repräsentation*) de la multitude ne saurait être assimilée à une *totalité* abstraite³ mais à une subjectivation s'affirmant de la puissance disparate des singularités, comment articuler cependant la double orientation contradictoire que cette tension met en lumière entre, d'une part, le modèle vitaliste du corps sans organes où le désir ne se subordonne les « machines sociales » qu'en singularisant à l'extrême ses propres agencements⁴ (la politique se dissout alors dans l'ontologie de la force

gré, mais une énorme machine que seules des réalités communes sont capables de gérer. Seules des réalités communes sont *capables de décider*. La décision est donc un acte commun. »

¹ Question d'autant plus épineuse que Negri associe fondamentalement la conception du pouvoir de Lénine à celle de Weber ou Schmitt : voir *Fabrique de porcelaine, op. cit.*, p. 17 : « Commençons par remarquer qu'à l'époque moderne, des positions pourtant fort différentes présentent une impressionnante homogénéité : chez Max Weber comme chez Carl Schmitt ou chez Lénine, on trouve en effet une *interprétation univoque du pouvoir*. Le pouvoir est toujours transcendant. Le pouvoir est toujours souverain. Le pouvoir est une machine souveraine. ». En effet, « dans la pensée de Lénine, l'idée de la libération du pouvoir est entièrement prise dans un rapport dialectique au pouvoir » (*ibid.*, p. 23), « le concept de libération est emprisonné dans la tenaille du pouvoir. » (p. 24).

² *Ibid.*, p. 172-173 : « La tradition classique nous a légué (...) une théorie des formes de gouvernement où la démocratie, et plus généralement la totalité des figures du pouvoir, était renvoyée au fondement transcendant de l'Un. Les formes de gouvernement sont des formes de *gestion de l'Un* (...). L'incipit platonicien est suivi par les théorisations d'un Bodin ou d'un Hobbes, qui ne tarderont pas à devenir générales dans les pratiques de légitimation du pouvoir : pour l'un comme pour l'autre, le legs classique est en effet fondamental, et la multitude ne peut vivre au sein de l'association civile et de l'Etat que si elle est au préalable réduite à l'Un. »

³ Contrairement à ce que soutient Schmitt, à cet égard fidèle à la pensée héritée : « l'unité politique est représentée – *repräsentieren* - comme un *tout* » (*Théorie de la constitution, op. cit.*, p. 349).

⁴ Pour Deleuze et Guattari, en effet, le corps sans organes n'est pas seulement l'expression achevée de l'intensité pure, fluide et glissante, sur laquelle s'accrochent les objets partiels et les machines désirantes (comme « les poux sur la crinière du lion ») et qui, tel un corps incréé figurant l'identité du produire et du produit, attire à soi,

productive du désir et l'idée de pouvoir constituant perd toute consistance) et, d'autre part, l'idée d'une autodétermination collective à laquelle le concept de pouvoir constituant ne cesse de renvoyer et qui ne peut faire sens qu'à la condition que la multitude ne puisse coïncider totalement avec le pur devenir qu'elle *est*, qu'elle puisse se représenter comme autre qu'elle n'est (comme un « nous » imaginaire-réel : *quid pro quo*) pour s'autodéterminer (il n'y a pas de praxis sans un décalage interne qui, s'il ne se résout ni dans la dialectique, ni dans le pathos de la transcendance d'une décision totalitaire, ne peut pas non plus être dissout dans le plan d'immanence des devenirs et dans ce dédoublement métaphysique que la pensée deleuzienne, en scindant le devenir de l'histoire, tend paradoxalement à rétablir « par le bas »)? Si le concept de *potentia multitudinis*, tel que le redéfinit Negri, s'inspire fondamentalement de la conception deleuzo-guattarienne du désir, le concept de pouvoir constituant, confondu avec la libre nécessité d'une puissance multitudinaire saisie en dehors de toute forme de représentation, ne peut échapper à la limite fondamentale tracée par Schmitt car, si la démocratie ne peut être réduite à une quelconque forme d'unité (peuple, nation, etc.), la puissance multitudinaire ne peut pas non plus constituer les formes de son autodétermination (pouvoir constituant) dans l'ouverture d'un pur devenir immanent (en deçà de toute forme de représentation) mais, plutôt, comme le souligne Castoriadis, dans la tension constitutive du *collectif anonyme*, du « nous » imaginaire intérieurement différencié (ni réductible à l'Un, ni à l'identité de la dialectique) entre le *pouvoir* institué et le *pouvoir* instituant des individus socialement institués par les significations imaginaires dont procède leur identité. Si cette tension exclut, en effet, la réduction « totalitaire » que la conception schmittienne, en raison de son abstraction, rétablit encore et à laquelle s'oppose Negri en insistant justement sur le caractère irréductiblement *ouvert* du pouvoir constituant, elle ne se réduit pas non plus, pour autant, au rapport impossible que Negri cherche à penser entre le « sujet juridique »¹ qu'implique le pouvoir constituant et les singularités irréprésentables qui composent la multitude, en ce qu'elle rend précisément pensable, à partir des significations imaginaires sociales qui font être la société, une forme d'autoreprésentation collective qui n'est ni celle d'une communauté organique diluant les individualités dans une métasynthèse

sur la surface d'inscription ainsi engendrée, les machines-organes en recouvrant les synthèses connectives de production par une synthèse disjonctive d'enregistrement, illimitative et inclusive que le « schizo » éprouve et consomme au plus près de son intensité radicale, au voisinage de la puissance révolutionnaire la plus haute, là où passent les flux absolument décodés. Le corps sans organes n'apparaît comme ce fluide informe que parce qu'il est aussi répulsion des machines-organes : non seulement machine d'attraction mais machine répulsive (toute machine désirante est de trop). C'est en ce sens que le corps sans organes est aussi « le modèle de la mort », « l'intensité zéro » (*L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 393) par laquelle passent tous les états et tous les devenirs (c'est en ce sens il n'y a nullement une pulsion de mort, symétriquement opposée à une pulsion de vie).

¹ Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, *op. cit.*, p. 55.

transcendante (holisme), ni la quasi-réciprocité ubiquitaire et nécessairement provisoire du groupe en fusion sartrien, ni celle, enfin, des réseaux multitudinaires actualisant en commun les puissances génériques de la vie.

En précisant, à partir du concept de représentation, le sens de l'aporie à laquelle conduit la pensée de Negri, le détour par la conception schmittienne du pouvoir constituant ouvre donc la voie à son dépassement par l'ontologie politique de Castoriadis. En raison de la critique radicale et systématique de l'institution et de la représentation que Negri associe systématiquement à l'emprise des schèmes mystificateurs de l'Un et de la totalité¹, les thèses de ce dernier finissent par occulter l'idée, pourtant centrale dans sa relecture du *Tractatus*² et dans sa remise en cause de l'ontologie héritée³ (mais que les textes ultérieurs, qui reviennent sur cet aspect déterminant, notamment pour approcher le sens de l'identité formée par la multitude, n'approfondissent jamais), selon laquelle la multitude ne peut *se* déterminer que dans l'élément de l'imaginaire, dont Schmitt ne saisit qu'une forme seconde et dérivée (celle du *quid pro quo*) pour mieux occulter la forme première, ontologiquement créatrice qu'il réduit à la transcendance nue d'une décision souveraine (imaginaire théologique de la transsubstantiation). C'est dans l'élément de l'imaginaire qu'une société peut se saisir comme autre qu'elle n'est, non à partir d'une identité substantielle⁴ mais, précisément, à partir d'une identité dont le sens, inéliminablement ouvert, peut être déterminé par le faire lucide du collectif, dès lors que se trouvent relativisées les significations héritées : alors, l'identité sous laquelle elle se représente se « découvre » comme relativement indéterminée (et non plus reconduite à une origine transcendante), intérieurement scindée⁵ et, par là-même, ouverte à l'action d'un pouvoir instituant que la société se réapproprie réellement en se le représentant

¹ Pour Negri, la conception de la démocratie dérivée de l'ontologie politique classique repose sur quatre idées inséparablement liées : voir *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 174 : « il n'y a pas de démocratie qui ne soit articulation de l'Un ; la participation est une métamorphose de la multitude en peuple ; la séparation des pouvoirs est un instrument qui permet de garantir la mise en œuvre de ce dispositif ; la représentation politique et la législation sont des pouvoirs qui participent de l'Un. L'apologie de la nation n'a fait que confirmer cette disposition à la fois théorique et pratique, et l'a transformée en un véritable mythe. ». Il n'est donc pas possible de penser la représentation en dehors de ce paradigme.

² Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 337-338 : « L'imagination, puissance fondamentale du système spinoziste ! (...) Cet élément constitue le terrain d'une inversion de la problématique du XVII^e siècle : c'est ici, sur l'imagination, que Spinoza pose le levier de la constitution. »

³ *Ibid.*, p. 338 : « L'imagination dévoile le caractère accidentel de la théorie du parallélisme ; elle en est également le substitut : l'âme se forme avec ordre- du moins selon l'ordre constitutif déterminé par la versatilité sauvage de l'être. ». Cette phrase rapproche au plus près la démarche de Negri de celle de Castoriadis : mais seule cette dernière parvient à justifier (autrement que par la relecture particulière d'un auteur, fût-il Spinoza) le lien entre ontologie, politique et démocratie.

⁴ Nécessairement synonyme, en effet, d'hétéronomie, d'auto-aliénation à des significations sociales posées comme rigides et rapportant l'origine de la société à des sources transcendantes et extérieures à celle-ci.

⁵ Et à ce titre relativement déterminée par l'imaginaire social au sein duquel se posent les problèmes qui font sens pour une société donnée ainsi que les cas de solution inventés par ses membres.

comme sien, altération qui suppose que l'autoconstitution de la multitude soit redéfinie en auto-institution du collectif anonyme et, enfin, que la différenciation interne entre la société instituée et la société instituante soit substituée à l'opposition entre puissance et pouvoir. Il faut, autrement dit, établir le caractère *irréductible* de l'imaginaire social (par-delà toute causalité immanente) : la démocratie ne résulte pas de l'identification de la multitude au devenir qu'elle est mais de la création radicale d'un nouveau rapport de la société à elle-même (imaginaire radical) aboutissant à l'auto-institution en partie explicite de la société, qu'ouvre et délimite le décalage insupprimable entre la société instituée et la société instituante, concepts qui indiquent l'excès non maîtrisable de l'imaginaire social instituant. Certains textes de Negri approchent d'assez près cette idée déterminante, notamment ceux qui, décrivant les effets de compositions inhérents au procès de l'être et, plus particulièrement, l'affirmation toujours plus complexe de la puissance subjective (de la *cupiditas* à la *multitudo*) comme manifestation d'amour et de générosité¹, montrent que l'affirmation de la puissance expansive de la *multitudo* se confond avec les représentations inadéquates, avec des significations imaginaires susceptibles de la réduire à l'unité à travers des mécanismes passionnels tels, précisément, que la *pietas* ou le « désir de l'universel ». Mais s'ils insistent ainsi sur l'importance déterminante de l'imaginaire dans le procès de constitution², ils ne fixent jamais un concept de représentation qui, sans ramener la multitude à l'*unicité* abstraite d'un principe transcendant ou transcendantal, permettrait de rendre pensable une forme d'*identité* (celle de l'indéfini « magmatique » des significations imaginaires sociales) à partir de laquelle déterminer (sous certaines conditions qui restent à préciser) l'autoreprésentation d'un collectif comme projet d'autonomie collective.

Ainsi, seule une ontologie de l'auto-institution basée non seulement sur l'identité entre l'Être et le Chaos (critique de l'ontologie héritée) mais, aussi, sur l'irréductibilité des significations imaginaires qui font être le social-historique (non univocité de l'être)³ peut, en le libérant de sa gangue théologique, rendre le concept de représentation (*repräsentation*) compatible avec l'idée d'un projet d'autonomie collective et résoudre la tension aporétique traversant le concept démocratique de pouvoir constituant, incapable d'articuler l'illimitation de la

¹ Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant*, op. cit., p. 405 : « Chez Spinoza, la *cupiditas*, en se socialisant, change le signe de l'existence : à l'égoïsme elle impose la générosité, à la générosité elle impose l'amour – amour qui est la véritable clef du monde, de l'expansion par laquelle on passe progressivement de la nature à la civilisation. »

² Voir A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, op. cit., p. 63-66.

³ Irréductibilité qui n'est pas le signe d'une nouvelle forme de transcendance (*asylum ignorantiae*) mais qui s'explique dans la mesure où les individus sont socialement institués (*paideia*) en raison du caractère foncièrement asocial de leur psyché (thèse décisive qui sera étudiée dans le dernier chapitre de cette partie).

puissance (thèse sur laquelle s'appuie Negri pour renverser l'ontologie héritée) et l'autodétermination de la multitude, les lignes de fuites schizo-moléculaires des singularités et leur représentation comme « diversité non ensemblisable ». Pensé non plus seulement comme tension opérant au « bord de l'être » mais comme *quid pro quo* (celui de l'identité imaginaire du social du collectif anonyme), le décalage insupprimable entre le pouvoir instituant et le pouvoir institué rend dès lors pensable une représentation (*repräsentation*) radicalement démocratique où l'identité imaginaire-réelle de la collectivité, réfléchie dans le mouvement même qui, en la relativisant, l'amène à en reconduire le sens non plus seulement à l'imaginaire référentiel des significations instituées (auto-aliénation) mais au pouvoir anonyme et devenu en partie explicite du collectif anonyme, permet de dépasser les conceptions du pouvoir constituant de Negri et de Schmitt. D'où, chez Castoriadis, la référence centrale à l'Éclésiaste qui, à la différence de la *Verfassungslehre*, figure une illustration particulièrement éclairante d'autoreprésentation collective (« *edoxe tē boulē kai tō dēmō* »), certes irréductible, comme le souligne Schmitt, aux citoyens effectivement présents (chaque décision, en partie dépendante des précédentes et engageant celles des citoyens à venir, se fait au nom des « Athéniens pérennes », de ceux qui ne sont plus et de ceux qui ne sont pas encore), mais nullement assimilable, pour autant, à un principe transcendantal (la volonté générale) pas plus qu'elle n'est l'expression mutilée de la puissance illimitée de la multitude (*sub specie aeternitatis*)¹ car elle s'éclaire à la lumière du *quid pro quo* par lequel se pose, inéliminablement, l'identité imaginaire d'un collectif anonyme, suffisamment relativisée pour donner jour, en l'occurrence, à une organisation démocratique du pouvoir. En montrant que la critique des conceptions héritées du pouvoir ne se confond pas avec une critique en bloc de la représentation, que la critique de l'ontologie unitaire ne se résout pas dans l'alternative entre immanence et transcendance, les implications de la confrontation entre la pensée de Negri et la pensée de Schmitt précisent donc la distinction fondamentale entre les concepts de pouvoir constituant et d'auto-institution. Pour autant, une question reste en suspens : si le concept de pouvoir constituant ne parvient pas à faire déboucher la critique de l'ontologie héritée sur une conception substantive de la démocratie, ne serait-il pas possible, pour autant, de relier celle-ci à l'ontologie de Spinoza en associant la *potentia multitudinis* et l'idée d'institution imaginaire de la société ? Ne serait-il pas possible, plus précisément, d'articuler les thèses déterminantes de Spinoza sur l'imagination prophétique développées

¹ Même sous sa forme la plus démocratique, le pouvoir instituant retient toujours en lui quelque chose du pouvoir institué, l'ouverture maximale de l'imaginaire instituant est toujours prise dans une image-identité qui l'enveloppe et s'altère avec et par lui.

dans les derniers chapitres du *Traité Théologico-politique* avec l'idée d'une institution imaginaire de la société pensée non pas sous le signe d'une création absolue (imaginaire radical) mais comme manifestation d'un imaginaire essentiel exprimant la puissance naturante de la multitude dans son effort pour persévérer dans son être, c'est-à-dire la libre nécessité absolument absolue, sans principe ni fin, de la substance s'affirmant de manière certaine et déterminée dans l'un de ses modes ? Si les commentateurs ont souligné que l'imagination prophétique ne se réduit nullement (surtout dans ces chapitres) à une simple instrumentalisation des superstitions de la masse mais affirme une dimension plus essentielle qui traduit, à travers les formes institutionnelles qui en procèdent (de l'altération du « pouvoir implicite » des significations imaginaires sociales à la création de nouvelles formes de « pouvoir explicite »), le passage immanent du *conatus* collectif à une plus grande perfection, ne faudrait-il pas étendre cette conception pour en faire le point de départ d'une réinterprétation de la définition spinoziste de la démocratie dans le cadre d'une conception renouvelée de l'imaginaire social (au lieu de marquer l'impossibilité de faire de l'ignorance et de la trame passionnelle d'où s'affirme la constitution imaginaire de la société la preuve de l'inaccessibilité de la démocratie) ? Alors que Negri néglige ces chapitres (qui, d'après lui, marquent une « césure » décisive dans le système dont la portée n'est pleinement dégagée que dans le *Traité politique*, où la notion d'imagination disparaît effectivement¹), ne faudrait-il pas y voir au contraire le chaînon manquant d'une relecture de Spinoza permettant de rendre les concepts d'institution imaginaire de la société et de collectif anonyme compatibles avec le plan d'immanence dégagé par la puissance multitudinaire (univocité de l'être) ?

¹ Pour Negri, en effet, si l'imagination représente le champ dans lequel émerge la nécessité d'un renversement de la métaphysique de Spinoza (« La politique, c'est la métaphysique de l'imagination, c'est la métaphysique de la constitution du réel, du monde. », *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 170), il n'en est pas moins impossible, à partir de ce seul concept (qui, en effet, n'apparaît plus dans la dernière œuvre politique de Spinoza), de passer directement du *Tractatus* au *Traité politique*. S'il est acquis, avec le *TTP*, que « l'activité imaginative acquiert un statut ontologique », ce dernier ne se détermine véritablement qu'en revenant aux livres III et IV de l'*Ethique* (rappelons que Negri accorde une importance toute particulière à la chronologie et à l'interruption de la rédaction de l'*Ethique* entre 1665 et 1670, période au cours de laquelle fut rédigé le *TTP*). Ainsi, si le *TTP* n'est pas une parenthèse mais une refondation, il n'en demeure pas moins que ce dernier ne parvient pas à forcer la crise du projet constitutif (*L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 198) : le *TTP* n'est qu'une césure méthodologique (le dualisme de la première fondation n'est pas surmonté) et le mécanisme du déplacement ontologique tourne encore à vide (« étant donné l'absence d'une imagination métaphysique capable de régir le processus dans son ensemble », absence qui selon Negri, « affecte la totalité du *Traité théologico-politique* » : *ibid.*, p. 192). L'idée d'institution imaginaire de la société ouvre la voie à la seconde fondation tout en la bloquant. C'est pourquoi il n'est pas possible de passer directement du *TTP* au *TP* ni d'éclairer celui-ci à partir des enseignements contenus dans les derniers chapitres du premier.

II-3 La démocratie, « centre absent » de l'ontologie spinoziste

II-3-1 La démocratie comme auto-institution explicite : la lecture de Spinoza par L. Bove

Tout en s'inspirant de certaines des thèses les plus décisives de *L'anomalie sauvage*, Laurent Bove a tenté, à partir notamment des chapitres du *Tractatus* consacrés à la formation de la théocratie hébraïque, de redéfinir la *potentia multitudinis* comme institution imaginaire de la société (collectif anonyme) tout en récusant l'idée d'une « double fondation » qui, à partir du troisième livre de l'*Ethique*, aurait abouti à dépasser l'identité substantielle entre l'être et la pensée (identité d'ordre et de connexion entre attributs substantiels)¹ : si la démocratie est le gouvernement absolu de la multitude, c'est parce que la liberté est l'expression devenue absolue (sans déperdition de puissance) de la nécessité sans principe ni fin, absolument absolue, de la substance telle qu'elle s'exprime intransitivement en chacun de ses modes et en laquelle s'identifient, sans la moindre solution de continuité, infini et fini, structure et genèse, causalité analytique (émanative) et causalité synthétique (active), essence et existence². Si l'intuition centrale de Negri constitue le fil directeur de cette relecture de Spinoza (l'auto-organisation de la multitude étant l'expression même de l'infini en acte, la puissance multitudinaire est par essence démocratique³), Bove lui associe ainsi deux correctifs majeurs : l'unité absolue entre la « constitution formelle » (première fondation) et la « constitution matérielle » (seconde fondation)⁴ et, en lieu et place du concept de pouvoir constituant de la multitude, la promotion des concepts de collectif anonyme et d'auto-institution (en raison du caractère indépassable de l'imaginaire social qui, selon lui, opère le trait d'union décisif entre le *TTP* et le *TP*, l'imagination n'étant pas seulement découverte comme constituante mais aussi comme étant le « creuset de la rationalité et de la fonctionnalité des institutions »⁵). Cette interprétation repose sur l'importance accordée au concept d'Habitude qui, d'après

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Ed. Vrin « Histoire de la philosophie », Paris, 1996.

² Bove récusé ainsi l'idée d'une première couche de l'*Ethique* marquée encore par un émanatisme néo-platonicien : *ibid.*, p. 163 : « Loin donc de découvrir dans la théorie des modes infinis une conception hiérarchique de l'Être, nous y découvrons plutôt la nécessité circulaire qui lie le fini à l'infini, le déterminé à l'indéterminé, le singulier à l'universel, en cet être plein, sans fissure ni hiérarchie qu'est la substance spinoziste. ». Bove réfute ainsi l'idée que Spinoza ait été l'initiateur d'une crise déterminante de l'ontologie héritée tout en cherchant à rendre conceptuellement consistant, dans ce cadre, le concept de démocratie. Celle-ci va être redéfinie non plus comme puissance de constitution absolue de la multitude opérant au bord de l'être, ni comme communauté rationnelle de sages ayant accédé au troisième genre de connaissance (concept-limite) mais comme stratégie rationnellement déterminée d'un collectif anonyme déterminé (c'est-à-dire d'une multitude inéluctablement soumise au règne de l'imaginaire).

³ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 251.

⁴ Un rapport de nécessité circulaire ou de « bouclage récursif » unit complètement l'une à l'autre.

⁵ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus, op. cit.*, p. 238.

Bove, permet de saisir, dans l'*Ethique* (puis par extension dans la pensée politique de Spinoza), comment peut être pensée, à partir de la nécessité absolue de la substance, l'individuation stratégique des modes finis : il opèrerait, ainsi, la jonction absolument déterminée entre le « mouvement descendant » du premier livre (de la substance infinie aux modes finis : « matérialisme transcendantal ») et le « mouvement ascendant » (la substance reconduite à « l'*operari* » humain, expression de la puissance illimitée d'auto-organisation des modes finis), sans jamais remettre en question l'identité d'ordre et de connexion entre les attributs (parallélisme), c'est-à-dire l'identité absolue entre être et déterminité. En effet, le concept d'Habitude, dans l'*Ethique*, ne doit pas tant être compris selon son acception courante, c'est-à-dire comme le comportement acquis dans la répétition d'une même expérience mais comme la puissance active du corps (individuel ou collectif) à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections (simultanées ou successives), liaison par laquelle s'exprime l'effort même du mode pour persévérer dans son être¹. L'identité du fini et de l'infini, dans le *conatus* (« individuel » ou « collectif ») se concrétise ainsi en une activité de liaison des affections du corps, l'Habitude désignant les multiples associations qui par contiguïté, ressemblance ou imitation, organisent, en la simplifiant et en la schématisant imaginativement sous une forme certes inadéquate mais suffisamment ordonnée et stable pour la rendre prévisible quant aux exigences les plus pratiques, une réalité autrement chaotique : c'est en ce sens que l'Habitude est constitutive d'un *sujet* stratégique², c'est-à-dire d'une rationalité coextensive, jusqu'à un certain point (et la particularité du corps politique relativement au *conatus* « individuel », à cet égard, l'illustre au plus point), de l'imaginaire duquel aucun mode fini, en raison du caractère extrêmement limité de son aptitude à être affecté, ne peut se délivrer et qui, pour cela, rend également pensable, du fait de cette rationalité spécifique, distincte du troisième genre de connaissances (et selon des modalités qui restent à examiner), une possibilité d'auto-institution explicite de la société. En effet, de cette puissance active de liaison découle notamment l'autoreprésentation du mode comme « sujet » distinct et séparé des « objets » qui l'entourent (alors qu'il n'est intrinsèquement, en tant que *pars naturae*, qu'un pur effet, c'est-à-dire une action régie par des causes pour la plupart ignorées)³ mais aussi, plus largement, la représentation tout aussi imaginaire d'une

¹ *Ibid.*, p. 24-25 : « L'Habitude (...) n'étant pas ici, malgré l'apparence, le comportement acquis dans la répétition d'une même expérience (par laquelle se contractent en nous des habitudes), mais l'aptitude (ou la puissance spontanée) du Corps à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections, qu'elles soient simultanées ou successives. ». Voir sur ce point les analyses, dans le premier chapitre, du scolie d'*Ethique* II, 44 ainsi que celui de la proposition 18 du livre II.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 66-67.

réalité phénoménale constituée de tous ces êtres de raison que sont les objets tels qu'ils se présentent à la perception sensible la plus immédiate, inadéquatement délimités, séparés, extraits du flux héraclitéen d'où ils ressortent pour être reliés entre eux selon des rapports relativement déterminés (de causalité, d'implication, etc.) et classés dans des ensembles non moins imaginaires et abstraits¹. Cette représentation schématisée du réel, enfin, est indissociable d'une valuation non moins imaginaire des objets qui s'y trouvent distingués et dans laquelle s'expriment les affects fondamentaux (Joie/Tristesse), eux-mêmes compliqués par les variations qui altèrent inévitablement les « coupes » que la pensée opère sur le réel (*fluctuatio animi*), la classification d'où procède la possibilité d'une reconnaissance du réel obéissant tout d'abord à la partition des objets en utiles et en nuisibles, effet immanent du désir sans lequel nous ne pourrions distinguer, en la séparant du contexte dans lequel elle a produit telle affection, telle chose investie d'affect à laquelle nous lions ce dernier à celle-ci comme la cause à son effet. De sorte que l'objectivation du réel n'est pas concevable séparément d'une organisation commandée par le « principe de plaisir », lui-même issu de cette puissance de liaison qu'est l'Habitude², d'une représentation hallucinatoire³ conduisant à associer des affects non tant à des corps qu'à leurs images et, ainsi, à nous aliéner en elles en renversant la puissance active et pleine du désir (*cupiditas*) en constitution de manques imaginaires (*desiderium*) d'où naissent les passions (tristes ou joyeuses) qui nous enferment dans le premier genre de connaissance (de la joie ainsi rapportée à un corps isolé et distingué au sein de cette représentation simplifiée du réel découle l'amour qui rapporte la joie à ce corps comme étant sa cause, etc.).

L'Habitude expliciterait ainsi l'affirmation du *conatus* comme une stratégie absolument singulière (individuation) d'affirmation et de résistance actives : qu'elle procède de l'aptitude à être affecté en ce qu'elle a de plus commun au sein d'une même espèce (comme en témoignent les formes catégoriales schématisant et organisant à l'identique la réalité - la causalité, qui n'est qu'une loi d'association déterminée, mais aussi certaines idées inadéquates

¹ *Ibid.*, p. 47-50.

² *Ibid.*, p. 35-36 : « Cependant si le plaisir est "au principe" même de toutes nos actions, et si son idée est posé par la conscience comme fin, il n'en est pas moins paradoxalement - en tant que principe de répétition - la conséquence d'une liaison opérée par le Corps, soit d'une Habitude. C'est dans et par les associations en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'organisations, que se constituent des manières singulières d'être affecté (des manières de "sentir") qui sont immédiatement aussi, par l'agencement même de l'Habitude et la Joie qui l'accompagne, productrice de vie, tendance à la conservation des traces favorables (c'est la Mémoire), désir de production et de reproduction. »

³ *Ibid.*, p. 53 : « Spinoza identifie le processus de perception des corps extérieurs et le procès même de l'hallucination. », dans la mesure, en effet, où ce n'est jamais de manière neutre mais toujours selon un désir singulier que s'opère la présentification du monde extérieur.

issues de l'appareil perceptif - le soleil qui apparaît à chacun de nous comme situé à deux cents pas), ou qu'elle soit issue, sous sa forme la plus « hallucinatoire », des liaisons produites par les rencontres et les expériences infiniment variables d'un mode à l'autre (tissu associatif d'où procèdent les superstitions, les systèmes de croyances privées qui, aussi singuliers et productifs qu'ils puissent être, n'en sont pas moins déterminables et reductibles à l'infinitude de la substance telle qu'elle s'exprime en chacun de ses attributs et des ses modes infinis), la liaison spontanée des affections et les connexions entre idées inadéquates qui leur sont associées illustrent ainsi, outre l'impuissance de chaque mode et le caractère remarquablement limité de son aptitude à être affecté, le dynamisme absolument positif du *conatus* saisi au niveau le plus singulier, l'agencement permanent de l'infinie complexité du réel exprimant l'affirmation de la vie sous forme d'une résistance active (et non pas réactive), stratégique (et non pas seulement passive)¹.

C'est pourquoi le jeu actuel des forces actives exprimées, dans leur singularité, par les modes finis ne saurait être opposé au « mouvement descendant » du premier livre de l'*Ethique* qui, d'après Negri, enferme irrémédiablement la pensée de Spinoza dans une antinomie (entre la représentation transcendantale de l'être et la puissance ontologiquement démesurée du désir²). Au contraire, le rapport entre « constitution formelle » (*sub specie aeternitatis*) et « matérielle » (*sub specie libertatis*) se noue dans la puissance active de liaison des *consuetudines*, dans la « nécessité différentielle » enveloppée par l'individuation stratégique et active du mode fini, faisant de la représentation imaginaire et hallucinatoire du réel (tant au niveau individuel que collectif et politique) non pas l'effet de la production illimitée et indéterminable des machines désirantes mais l'expression absolument nécessaire et déterminée de la substance en chacun de ses modes, selon un rapport de causalité récursive qui, en raison de l'identification entre « causalité émanative » et « causalité active », introduit à la fois le causé dans la cause et la causalité dans le causé, conduisant ainsi, dès la fin du livre I³, à l'affirmation absolue de l'existence des modes (infinitude en acte)⁴. Si cette

¹ *Ibid.*, p. 306 : « Et de fait, cette affirmation de la vie dans la multiplicité de ses figures (...) se déploie nécessairement comme "stratégie" sur la base de la résistance-active que toute chose oppose à son propre anéantissement. »

² Le livre II de l'*Ethique*, où les « fonctions métaphysiques de la médiation spontanée » du Livre I (force centrifuge de la substance) s'affrontent (sans solution) à l'examen de la constitution physique et purement horizontale, *sub specie libertatis*, du monde (force centripète du mode), illustrerait selon Negri le point culminant de cette crise : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 119-126.

³ Voir B. Spinoza, *Ethique* I,34.

⁴ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza, op. cit.*, p. 170 : « Dans la partie I de l'*Ethique*, de la première proposition à la proposition 34, la séparation de l'essence et de l'existence, de la substance par rapport à l'essence et à l'existence des modes, n'est donc qu'une question de langage métaphysique, qui tend progressivement, par l'avancée de la pensée de la Puissance, à se nier lui-même au profit

conception stratégique du *conatus* ouvre à la pensée l'horizon de la force productive des modes (que met pleinement en lumière le *Tractatus* en dégageant la puissance naturante de l'imagination prophétique), ce dernier ne saurait être soustrait de la nécessité absolue de la substance en laquelle s'identifient le lien analytique essence/propriété et le lien synthétique ou rapport de causalité active tel qu'il règne dans l'univers des modes finis, l'essence singulière comme loi de production étant le mouvement même de la puissance productive de Dieu qui est la cause de l'essence et de l'existence des modes dont il diffère pourtant en essence et en existence. En effet, si toute chose naturelle peut se concevoir adéquatement, qu'elle possède l'existence ou ne la possède pas (lien analytique, détermination) de sorte que le principe de son existence ne peut être conclu de sa seule définition (lien synthétique, cause active)¹, cette distinction ne réintroduit pas pour autant une forme d'éminence ou de dualité irréductible entre la « constitution formelle » et la « constitution matérielle » puisque, s'il n'est pas la cause de ce qui fait que les choses persévèrent dans l'existence, Dieu est la cause directe qui fait qu'elles persévèrent en leur être de manière absolument déterminée². C'est pourquoi la puissance de Dieu s'exprime en un mode certain et déterminé dans tout ce qui existe et qu'ainsi, la cause immanente étant la puissance « en actes » de Dieu, la causalité spécifique par laquelle Dieu produit quelque chose et le maintient dans son existence n'est que l'essence singulière et actualisante de cette chose ou sa loi de sa production. A l'antinomie que Negri décèle entre la nécessité logique et abstraite à laquelle se trouverait réduite la substance dans la « première fondation » et le jeu irréductiblement versatile des forces actives (antinomie qui marque selon lui l'origine du dépassement de l'ontologie héritée), Bove substitue l'idée d'une causalité récursive où les lois universelles sont autant l'expression des forces singulières constitutives que l'action de ces mêmes forces et de ce qu'elles produisent nécessairement, où la cause active, loin d'excéder la cause émanative en se transformant en puissance constituante, s'identifie absolument à celle-ci : absolument parlant, l'inadéquation entre l'existence et l'essence n'est rien car derrière la causalité de surface il n'y a précisément rien, au sens où la cause immanente est la nécessité même de ce monde dans son explication et son affirmation (et non un arrière-monde que Spinoza aurait finalement réduit à néant en

de l'affirmation d'une Réalité expressive tout entière dans ses expressions. » La radicalité de la causalité immanente finit ainsi par l'emporter sur celui de la causalité, « progressivement vidé de son sens, jusqu'à l'annulation de la distinction des pôles cause-effets dans le couple puissance-actes qui affirme l'univocité absolue de l'être, soit la commensurabilité ontologique de la substance et de ses modes » (*ibid.*, p. 170-171) : dès le livre I, « l'identification de l'actif et de l'émanatif a donc cette conséquence diabolique de "renfermer" Dieu dans l'univers des choses ».

¹ Voir B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, II, 2 et II, 3, p. 922-923.

² Voir B. Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, L. I, 18.

déconstruisant l'ontologie héritée)¹. A l'encontre de la thèse problématique de Negri², Bove réaffirme ainsi l'unité de l'*Ethique* et l'idée que, pas plus qu'elle ne serait l'expression dégradée d'une nécessité substantielle transcendante (où la nature naturée aurait moins de valeur que la nature naturante), la puissance constitutive des modes finis ne fait signe vers une illimitation ontologique : si le lien analytique, le passage intemporel de la substance aux modes ne peut faire sens (à l'encontre, précisément, des lectures néo-platoniciennes du premier livre de l'*Ethique*) séparément de la causalité constitutive des modes, celle-ci, inversement, ne saurait être pensée hors la nécessité absolue d'une puissance divine qui ne renvoie pas plus à une causalité formelle abstraite qu'à une volonté indéterminée mais à un ordre et à une nécessité absolus, sans principe ni fin, qu'expriment précisément les modes de manière « certaine et déterminée ». Le tissu associatif et affectif qui, par le jeu des rapports de contiguïté, de ressemblance ou d'imitation produit par l'activité épigénétique du *conatus*, permet à chaque mode de persévérer en son être, exprime précisément cette nécessité différentielle (pour reprendre l'expression de Deleuze dans sa relecture du *clinamen*, comparé au *conatus*)³ par laquelle la causalité constitutive des modes se trouve identifiée, sans « déperdition », à la nécessité divine.

Mais, tout en éclairant le sens de l'unité absolue du système spinozien, le concept d'Habitude relie aussi l'*Ethique* à la pensée politique de Spinoza et, en faisant des chapitres du *Tractatus* le point de jonction entre le « niveau » individuel de la constitution inadéquate du réel en monde imaginativement ensemblisé et la représentation collective de ce même réel à partir de significations imaginaires sociales⁴, permettent de repenser la définition spinoziste de la démocratie non plus comme pouvoir constituant de la multitude mais comme auto-institution lucide, relativisation d'un imaginaire absolument constitutif de la société en tant que c'est la même activité de liaison des corps et des affections qui est sa cause immanente. En effet, sur la base de l'identité (admise jusqu'à un certain point par Spinoza) entre le corps individuel et

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 153.

² Comme en témoigne notamment la recension critique proposée par A. Matheron lors de la sortie de *L'anomalie sauvage*, qui remet en cause l'idée d'une double fondation de l'*Ethique* : voir A. Matheron, « "L'anomalie sauvage" d'Antonio Negri » dans *Cahiers Spinoza n°4*, Ed. Répliques, Paris, 1983, p.56 : « A quoi bon ces deux livres se demandera-t-on peut être ? Si l'ontologie concrète commence avec la théorie du *conatus*, pourquoi tant de préalables ? C'est que la doctrine de la substance et des attributs est destinée à démontrer cette théorie : à démontrer que la nature tout entière, pensante et étendue à la fois (et une infinité d'autres choses encore), est infiniment et inépuisablement productrice. Et pour le démontrer, il fallait reconstituer génétiquement la structure concrète du réel en commençant par isoler par abstraction l'activité productive dans ses différentes formes – qui sont précisément, les attributs intégrés en une seule substance. »

³ Voir G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., Appendices, II, « Lucrèce et le simulacre », p. 361-366 : le *clinamen* est ainsi, de toute éternité, « la détermination originelle de la direction du mouvement de l'atome. Il est une sorte de *conatus*, une différentielle de la matière et par là même une différentielle de la pensée. »

⁴ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 196.

le corps social (ce dernier ne se distingue du premier qu'en raison de sa plus grande complexité, de sa puissance plus grande d'affecter et d'être affecté)¹, les thèses sur les *consuetudines* peuvent être étendues au champ social-historique² : si le *conatus* individuel ne peut exister sans une liaison des affections du corps, la socialisation spontanée des modes ne saurait être ramenée à l'hypothèse abstraite d'un pacte social originaire (auquel se réfère encore Spinoza dans le *Tractatus*³) mais, antérieurement aux structures de pouvoir explicite qui donnent effectivement forme à l'*Imperium*, à la liaison des affections des corps qui le composent et d'où procède le système de croyances collectives constitutif de l'imaginaire social, des affects communs et de l'*ingenium* propre à chaque nation⁴. La « cause prochaine » de l'Etat ne peut être dégagée par la méthode décompositive-résolutive mais par les significations imaginaires produites collectivement par l'activité immanente de liaison qu'est l'Habitude et qui, en faisant de la multitude un collectif anonyme doté d'une image propre (celle de l'identité imaginaire et singulière véhiculée par l'imaginaire social)⁵, exprimerait l'individuation stratégique et active du *conatus* collectif dans son effort pour persévérer dans son être (effort qui, à son tour, enveloppe de manière certaine et déterminée la libre nécessité « absolument absolue » de la substance). Il est certes exact que les premiers chapitres du *Tractatus* abordent souvent le problème de l'imagination politique dans une optique « machiavélienne » qui prolonge la critique « épistémologique » développée dans l'*Ethique* : l'imaginaire social y est conçu comme l'effet d'une manipulation idéologique consistant à instrumentaliser la servitude et les préjugés finalistes vers lesquels incline nécessairement la connaissance inadéquate des choses⁶ et à institutionnaliser, en les unifiant, les superstitions et

¹ Voir B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., VII, 22, p. 981 : « Mais, dans l'état de société, ce sont tous les citoyens pris ensemble qui doivent être considérés comme un être à l'état de nature. » ; *ibid.*, III, 2, p. 934-935.

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 244 : cela ne signifie pas seulement que le corps politique se définit par une multiplicité dont les éléments sont stabilisés dans un rapport de mouvement et de repos particulier (*facies civitatis*), qu'il possède une aptitude à affecter et à être affecté par eux mais qu'il possède aussi, comme le corps humain, une puissance constitutive de liaison des affections qui est celle-là même de l'Habitude.

³ Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., ch. XVI, p. 830.

⁴ Il y aurait, ainsi, une distinction fondamentale (mise en avant par Spinoza dès le chapitre XVII du *TTP*) entre le pouvoir explicite de commandement du souverain et un pouvoir implicite qui tend à transformer les sujets en de véritables automates (*automata*). Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre comment les hommes se soumettent effectivement au pouvoir souverain alors que, comme le souligne avec force le chapitre XVI, aucune promesse ou aucune obligation formelle (celle du pacte originaire) ne saurait les lier définitivement : c'est parce que les hommes ne ressentent aucune contrainte du fait de leur auto-aliénation qu'ils se soumettent entièrement à la souveraineté. Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., ch. XVII, p. 843.

⁵ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 201.

⁶ Les trois premiers chapitres prolongent ainsi l'Appendice du premier livre de l'*Ethique* en faisant de l'instrumentalisation politique de l'imaginaire le prolongement « naturel » de l'ignorance. La fonction politique et instrumentale de la religion consiste à cet égard à stabiliser la superstition qui, par nature, est aussi inconstante et diverse que ne le sont les illusions qui flattent l'âme et à « entourer une superstition particulière d'un appareil

les systèmes de croyances privés (infiniment variables en raison de la diversité infinie des affections et des liaisons opérées par chaque mode entre celles-ci) dans le but de renforcer l'adhésion de la masse au pouvoir institué et faire en sorte que la crainte ne soit pas le mobile dominant de l'obéissance¹. C'est notamment dans ce but que les monarques se sont progressivement emparés de l'imaginaire religieux pour se présenter comme des descendants des dieux ou pour leurs représentants terrestres et asseoir ainsi leur pouvoir en l'enracinant au cœur des préjugés finalistes dans lesquels s'aliène nécessairement le désir du vulgaire, prisonnier du premier genre de connaissance (tout en évitant, aussi, que la religion ne se retourne contre le pouvoir du roi)².

Pourtant, le sens de cette première approche de l'imaginaire (centré sur l'instrumentalisation politique de la religion par les monarchies) se trouve profondément remanié par la genèse de la théocratie hébraïque. Les chapitres XVII et XVIII du *Tractatus* montrent en effet que, loin de se réduire à la manipulation extérieure d'un imaginaire référentiel, les prophéties de Moïse à l'origine de ce processus inédit d'institutionnalisation³ et de la forme radicale de servitude⁴ qui en a résulté, ne peuvent plus être conçues comme le fruit d'un « bricolage idéologique » mais doivent être identifiées à l'imagination naturante d'une nation, c'est-à-dire à l'effort immanent du *conatus* collectif élevant sa puissance à une plus grande perfection par la création de nouvelles structures de pouvoir consenties sur la base d'une altération soudaine des significations imaginaires héritées dans lesquelles était jusqu'alors réfléchie l'image propre de cette nation⁵ : telle est la signification du « double contrat » au terme desquels les hébreux transmirent le pouvoir à Dieu en acceptant de faire de Moïse l'interprète exclusif de

propre à donner à celle-ci la plus grande puissance dans l'imagination du vulgaire » (L. Bove, *op. cit.*, p. 189) : une seule superstition doit s'imposer à l'Etat afin de soumettre les âmes avec la plus grande efficacité.

¹ Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologico-politique*, *op. cit.*, ch. I, p. 609 : « Bien entendu, le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut (...) » ; *ibid.*, ch. III, p. 661-662.

² Identification qui n'est pas sans poser de nouveaux problèmes, car il est toujours loisible aux hommes de soupçonner le souverain d'être un usurpateur, ne serait-ce qu'à cause de l'instabilité de leurs superstitions, ce qui oblige le monarque, pour se faire obéir, à recourir à la violence directe : des dieux (ou quasi dieux) qu'ils étaient, les rois deviennent ainsi les ennemis du genre humain.

³ En effet, alors que les monarchies font du roi un dieu, la théocratie fait de dieu un roi (voir L. Bove, *op. cit.*, p. 198).

⁴ Du point de vue de l'efficacité politique (évaluée par la stabilité de l'Etat), l'identité théocratique entre le souverain et la divinité l'emporte de beaucoup sur l'identité monarchique) en ce qu'elle pousse à sa limite la dissimulation de l'arbitraire et transforme la conversion de ce qui n'était que contingence historique en absolue nécessité (voir L. Bove, *op. cit.*, p. 198).

⁵ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 206 : « Il ne s'agit plus alors seulement de passer d'une conception politique fondée sur la domination et la ruse, à la constitution imaginaire de la société, mais d'une première conception imaginaire du corps politique (encore liée à la médiation de l'imaginaire religieux constitué) à une théorie nouvelle de l'institution politique, plus radicale, sur la base exclusive des lois de l'imagination à partir desquelles la multitude se constitue en corps politique. »

sa volonté, l'apparition de nouvelles structures de pouvoir schématisant cette rupture soudaine du tissu associatif et des *consuetudines* de ce peuple par de nouvelles institutions fonctionnellement adaptées aux nouvelles significations imaginaires sociales (passage à une plus grande puissance d'agir)¹. Le double contrat par lequel les hébreux, à leur sortie d'Égypte, décidèrent d'abord de transférer directement à Dieu le pouvoir de commandement² puis, après avoir cru leur dernière heure arrivée (du fait de la manifestation de Dieu, excédant la capacité de leur imaginaire ancestral à donner sens à la nouvelle situation), acceptèrent de faire de Moïse l'interprète exclusif des décrets de la volonté divine, combina la dimension imaginaire de leur désir (ou l'opinion selon laquelle ils ont fait de Dieu leur roi) avec leur pratique effective de l'obéissance sous la forme d'une servitude intégrale (désormais sans dominateur) qui exigeait d'imposer à ce peuple barbare et infantile des commandements précis ainsi que des activités totalement codifiées³. Si cette combinaison résulta d'une situation exceptionnelle débordant les limites de leur tradition et des liaisons tissées par l'Habitude, l'altération de l'imaginaire hérité ne s'inscrit pas moins, ici, dans un processus immanent caractérisé par la production, au sein du même « magma », de nouvelles liaisons susceptibles de réactualiser la matrice imaginaire de l'identité hébraïque, la référence prégnante à l'élection divine se trouvant désormais associée à l'image d'un Dieu législateur qui médiée désormais par Moïse, permet également de faire survivre autrement la pratique non moins ancestrale de l'obéissance servile. Le génie de Moïse ne consista donc nullement en un bricolage idéologique plus efficace qui, en faisant de Dieu un roi (et non pas du roi un Dieu) porta à un point limite la servitude volontaire de ses semblables, mais consista à se faire la voix du corps du peuple et, en osmose avec ce dernier, à ne prescrire que ce qui n'entraîne pas en contradiction avec ses habitudes afin de donner à l'altération des significations imaginaires leur pleine efficacité politique⁴. Ainsi, une fois rapportée au processus actif d'autoliasion des affections par lequel une multitude se constitue en collectif anonyme et se dote d'une image propre par laquelle elle se pose comme un « nous » coextensif à l'objectivation hallucinatoire du réel qui lui est propre, l'imagination cesse d'être pensée comme étant la manipulation d'un « imaginaire référentiel » mais comme l'actualisation d'un « imaginaire essentiel », c'est-à-dire comme expression du mouvement par lequel un corps

¹ *Ibid.*, p. 208-209. Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, *op. cit.*, ch. XVII, p. 849-850.

² Dans la continuation de leur croyance en leur élection divine (*filios dei*).

³ *Ibid.*, p. 210-211.

⁴ Comme le note Bove, « Moïse, c'est l'imagination productive du corps du peuple hébreu, c'est l'imagination productive du corps du peuple hébreu, celui par lequel ce corps d'élève à une plus grande complexité. Non pas l'esprit de ce corps qui, de l'extérieur le conduirait, mais ce même corps à un stade supérieur de perfection, c'est-à-dire de puissance. » (*ibid.*, p. 211).

social s'élève à une plus grande complexité, l'action prophétique s'achevant dans la schématisation institutionnelle des nouvelles significations imaginaires sociales¹ : réfléchi à partir de sa cause prochaine, le pouvoir cesse aussi, dès lors, d'apparaître comme l'esprit du corps qui, en le formant, le conduirait de l'extérieur (illusion à laquelle reconduit une réduction machiavélique de l'imaginaire), mais comme l'effet immanent de même corps passant à un stade supérieur de perfection (de l'infra-pouvoir du sens au pouvoir explicite). En faisant de l'imagination prophétique l'expression de la puissance naturante du corps collectif (aussi aliénantes que puissent être les significations imaginaires engendrées par ce dernier, celles-ci enveloppent la constitution de la multitude en collectif anonyme), Spinoza retrouve donc l'identité entre les *consuetudines* et l'individuation stratégique du *conatus* telle qu'elle ressort de l'*Ethique*, individuation enveloppant le mouvement réel, absolument immanent, de la constitution, c'est-à-dire la libre nécessité absolue, sans principe ni fin, de l'infini actuel s'affirmant ici de l'auto-organisation de la modalité politique² : il y a, au niveau collectif, un « *conatus-Habitude* » qui prolonge la puissance de liaison du Corps « individuel »³. Les derniers chapitres du *Tractatus* dégagent ainsi la voie à une conception de la subjectivation de la multitude⁴ absolument distincte de l'unification artificielle qui, dans la méthode contractualiste, réduit le peuple à n'être que par la décision irrésistible d'un souverain tirant sa légitimité d'un transfert mécanique de droits⁵. En effet, en découvrant la puissance naturante de l'imagination collective, la subjectivation que mettent en lumière les chapitres XVII et XVIII du *Tractatus* se déploie suivant une logique bien moins formelle et plus profonde que celle, téléologique, du pouvoir explicite (qui la suppose plus qu'elle ne la constitue par ses

¹ *Ibid.*, p. 213 : « Que chez les Hébreux, *via* l'imagination prophétique de Moïse, cette imagination schématisante soit immédiatement pratique politiquement, n'a rien de surprenant si l'on comprend qu'elle n'est pas une donnée extrinsèque au corps social, mais l'expression même de ce corps, de son effort pour persévérer dans son être. »

² *Ibid.*, p. 250 : « Avant d'être une fin pour le sujet, la liberté est le mouvement réel de l'auto-organisation du réel politique, sa nécessité interne, son essence comme puissance d'affirmation, de résistance et de constitution »

³ *Ibid.*, p. 235 : « Avec l'Habitude, dont nous savons qu'elle est au principe de l'organisation des corps individuels, et qu'on peut à présent considérer comme l'activité fondatrice de l'affirmation de l'existence actuelle de tous les corps, même politiques, Spinoza découvre donc, dans le domaine de la vie collective, le *conatus* de la multitude comme corps, au fondement de l'identité et de la temporalité propres d'une "nation". »

⁴ Il est certes exact que le terme de multitude n'apparaît qu'à trois reprises dans le *TTP* (dans la préface puis dans les chapitres XVII et XVIII) : voir sur ce point E. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell », dans *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 69-72), sans que soit explicitement indiqué, du fait de l'identification systématique de ce terme aux termes négativement connotés de *plebs* et de *vulgus*, un quelconque renversement de la critique « épistémologique » de l'imagination. Mais il n'en reste pas moins, comme l'ont montré Negri et Bove (dans des perspectives différentes) que si le *TP* inscrit le concept de *multitudo* au cœur de sa pensée politique (tout en évacuant toute référence au contractualisme et au jus-naturalisme), c'est en raison d'une inflexion décisive qui ne pouvait trouver son origine que dans son œuvre politique précédente (tantôt comme simple « césure », tantôt comme moment déterminant de celle-ci).

⁵ Schéma qui, en instaurant une scission quasi totale entre la multitude et le peuple, réactualise le concept théologique de représentation - désormais pensé à partir de bases pseudo-scientifiques.

décisions¹), logique qui est celle de la puissance d'affirmation et de résistance d'un corps social toujours-déjà constitué par la liaison immanente des affections des corps qui le composent, puissance de persévérance commune qui est aussi puissance de constitution, puisque c'est selon les lois de l'imagination que s'affirme l'essence propre ou le *conatus* propre du corps collectif (la puissance de la multitude), c'est-à-dire l'infinitude en acte, sans principe ni fin, selon laquelle chaque chose s'affirme aussi parfaite qu'elle peut l'être en tirant à chaque instant, par rapport aux affections qui remplissent son aptitude à être affectée, toutes les conséquences de son essence actuelle. Mais, comme l'observe Bove, l'analyse politique conduite par Spinoza radicalise aussi l'analyse métaphysique de l'*Ethique* qu'elle infléchit dans un sens nettement plus matérialiste en identifiant le *conatus* et l'Habitude dans la mesure où « l'essence de la réalité modale politique (l'Etat) ne saurait être pensée autrement que sous la forme d'un produit historique, le rapport spécifique de mouvement et de repos d'une société ou son aptitude propre à être affectée ne désignant plus rien d'autre que les constitutions de l'Habitude »² : en identifiant totalement *conatus* et *habitus* pour en faire un effet de l'histoire lui-même producteur d'histoire³, en montrant que « socialement, l'infini actuel se dit (...) nécessairement dans un *habitus* spécifique qui détermine l'essence singulière de l'Etat »⁴, Bove rejoint ainsi la définition fondamentale, proposée par Negri, de l'infini actuel comme auto-organisation sans principe ni fin de la modalité politique⁵, ajoutant à celle-ci une détermination plus précise de la subjectivation politique (autoreprésentation) qui, dans le concept de pouvoir constituant remanié par ce dernier, fait défaut⁶.

En montrant que la constitution de la multitude en corps social ne fait sens qu'à partir de la puissance active de l'ensemble des dynamismes associatifs par lesquels se constitue l'aptitude du corps collectif à être affecté (elle-même corrélative de son essence singulière), en repensant, autrement dit, l'autoconstitution de la multitude comme *institution imaginaire de la*

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 216 : « Par les institutions, la causalité imaginaire devient conditionnement réel des affects. Ainsi, dans l'Etat hébreu, les lois qui, avant les mœurs, donnent à cette nation son identité et ne sont sous la forme juridique qu'une expression politiquement et adéquatement réfléchie (par l'imagination constituante) de ces mœurs mêmes qu'elles vont contribuer après coup à élever à un degré supérieur de systématisation, de cohérence et d'organisation politico-religieuse, dans une articulation rigoureuse des rites et des mythes dans lesquels l'existence des Hébreux se trouve intégralement insérée. »

² *Ibid.*, p. 249 : « En effet, que sont le rapport spécifique de mouvement et de repos d'une société ou son aptitude propre à affecter et à être affectée, sinon des constitutions de l'Habitude ? »

³ D'où le concept de « *conatus*- Habitude » qui ne vaut que pour le Corps politique.

⁴ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 251 ; voir aussi *ibid.*, p. 229 : « (...) le *conatus* est l'*habitus* lui-même qu'ont fabriqué les Eglises et les Etats... »

⁵ *Ibid.*, p. 237 : « La puissance d'imagination de la multitude devient ainsi l'essence même de la politique, sa nature naturante en quelque sorte. »

⁶ *Ibid.*, p. 250.

société, Bove est amené à penser l'effectuation de la puissance multitudinaire sous la forme d'un collectif anonyme¹, ce dernier concept désignant, d'une part, l'identité imaginaire-réelle à partir de laquelle se pose, inéluctablement, le corps social², mais aussi l'impossibilité d'affirmer la puissance constitutive de la multitudo *ailleurs que dans l'élément de l'imaginaire*, faisant ainsi de ce dernier non seulement l'expression d'une hétéronomie relative indépassable mais aussi d'une aptitude non moins réductible à s'auto-organiser de manière plus ou moins lucide : ce n'est pas dans le fait de déterritorialiser complètement le désir hors du champ de la représentation que réside la possibilité d'une pratique émancipatrice, mais, au sein du corps social unifié par l'« infra-pouvoir » du sens, dans la relativisation de l'imaginaire hérité et dans la réappropriation partielle de la puissance naturante par le collectif anonyme, *lui-même représenté, imaginativement, comme pouvoir instituant d'un sujet collectif*³. En effet, et là réside l'originalité de l'interprétation donnée par Bove du *Traité politique*, l'imagination naturante par laquelle s'affirme la puissance unificatrice de la multitude, contrairement à ce que montre encore l'examen des conséquences politiques de la formation de la théocratie hébraïque (ritualisation extrême de la vie sociale, adhésion fervente du peuple à la loi, désir de servitude poussé à sa limite, etc.)⁴, n'est pas nécessairement synonyme d'auto-aliénation : elle enveloppe aussi une rationalité pratique (celle-là même de son organisation politique) qui, coextensive au *conatus*-imagination du collectif anonyme, peut instaurer un autre rapport avec les significations imaginaires et rompre ainsi le parallèle avec l'appendice du livre I de l'*Ethique* que les chapitres sur la théocratie mosaïque, malgré l'infléchissement déterminant repéré précédemment, n'accomplissent pas encore. Autrement dit, le *Traité politique* offre la possibilité de penser la démocratie en deçà du troisième genre de connaissance (où, d'ailleurs, l'idée même d'un quelconque régime de pouvoir devient inutile), dans la mesure où elle procède d'une rationalité praxéologique inscrite dans le champ de l'imaginaire collectif. Bove conteste ainsi

¹ *Ibid.*, p. 256 : « La vraie dimension du problème politique est donc, avant tout, sa dimension collective anonyme et quantitative, dimension de la *multitudinis potentia* et de l'imaginaire naturant (qui en est l'essence). »

² *Ibid.*, p. 229-230. Cette image propre s'affirme le plus souvent (du fait des effets d'hétéronomie qu'elle produit) comme porteuse d'une fantastique puissance d'inertie, ce qui explique pourquoi malgré des moments de révolution, l'histoire des hommes se caractérise surtout par des retours à des états antérieurs (voir B. Spinoza, *TTP*, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 880). Comme le montre Bove, il ne faut pas en déduire cependant un « conservatisme » de Spinoza (*La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 231) mais une approche réaliste d'où ressort toujours plus puissamment, notamment dans le *TP*, l'identité entre la liberté et l'affirmation absolue de l'existence (ou infinitude actuelle).

³ *Ibid.*, p. 236-237 : « Ce qui est découvert, ce n'est donc pas seulement la puissance constitutive de l'imagination (comme imaginaire nature) mais sa place essentielle au cœur même du procès d'auto-organisation de la multitude comme puissance d'unité et de rationalité pratique. »

⁴ Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, *op. cit.*, ch. XVII p. 859-866.

les lectures les plus « classiques » de Spinoza qui, au nom du parallélisme entre attributs (le devenir actif est purement rationnel), en déduisent l'incompatibilité entre la liberté et l'imagination ; mais sa lecture se distingue aussi de celle de Negri qui, si elle a le mérite de placer la démocratie au cœur de la métaphysique spinozienne, finit par évacuer l'imaginaire social comme s'il était l'indice d'une logique d'unification molaire de la *multitudo* bloquant le mouvement omniversatile d'expression des singularités (l'affirmation démocratique du commun ne peut que se soustraire à toute structure d'identité¹). Entre ces deux voies, Bove tente de montrer que la démocratie, chez Spinoza, ne peut faire sens que comme projet d'autonomie, auto-institution lucide d'une multitude qui, en deçà du troisième genre de connaissance, peut déployer sous certaines conditions une rationalité inséparable de l'imaginaire naturant qui la constitue comme étant *ce* collectif et à partir de laquelle elle pourrait se déterminer librement. C'est dans l'élément de l'imaginaire, dans le rapport du peuple à *lui-même* c'est-à-dire à sa propre image, que passe la frontière entre servitude et auto-détermination² : celle-ci se définit à partir du pouvoir instituant du collectif anonyme et non à partir du pouvoir constituant de la multitude.

Ainsi, le *Traité Politique* réconcilierait la démocratie et la puissance naturante de l'imagination découverte dans le *Tractatus* : pas plus qu'il n'est assimilable à une hypothétique communauté de sages, le « gouvernement absolu de la multitude » ne se confond avec la puissance déterritorialisante d'une multitude en excès sur toute forme de pouvoir³, mais désigne l'auto-institution lucide du collectif anonyme produite par la rationalisation maximale du corps, elle-même coextensive à la transformation du rapport de la société à sa propre identité imaginaire et, plus précisément, à l'autoposition du collectif anonyme en « peuple-sujet » (représentation certes imaginaire, mais qui tend à se confondre avec le mouvement immanent et réel de l'affirmation de la Nature elle-même dans ses

¹ Voir A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, *op. cit.*, p. 197 : « (...) la subjectivité ne peut jamais être bloquée sur une identité, quelle qu'elle soit. »

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 259 : « Renversement du rapport de servitude signifie instauration d'un autre rapport entre la lucidité et l'illusion (entre ce qui est effectivement conscient - comme idée de l'idée vraie - et ce qui n'est que préjugé et superstition) qui est aussi rapport autre du peuple à lui-même, à la réalité de sa puissance politique, de ses désirs et de ses besoins. »

³ Voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 294 : « Si l'on ne peut rayer complètement le terme "potestas" de la terminologie (spinoziennement) signifiante, on ne peut le comprendre - en tant qu'horizon de concevabilité - que comme une fonction subordonnée à la puissance de l'être, et donc comme quelque chose d'entièrement soumis au déplacement continu, à l'actualisation continue déterminée par l'être potentiel, comme quelque chose d'entièrement déterminé par eux » : c'est pourquoi « La souveraineté et le pouvoir sont (...) réduits à la "multitudo", et aplatis sur elle : ils s'arrêtent là où s'arrête la puissance de la "multitudo" organisée. C'est une limite organique, un élément ontologique de la dynamique constitutive. »

affections singulières)¹. En effet, si le *Traité Politique* semble réorienter la pensée de Spinoza dans une perspective qui n'est plus centrée sur le rapport entre imagination et politique, la réponse au problème fondamental de l'unité apparemment contradictoire entre l'autorité absolue de l'Etat et la liberté des citoyens (elle-même reconduite à une dimension pré-politique pensée comme un état de guerre latent au cœur de la société²) ne s'éclaire, selon Bove, qu'à la lumière des enseignements dégagés dans le *Tractatus*³. Si, de fait, l'imagination n'est plus textuellement mentionnée, la nouvelle définition de l'Etat comme individu (ou plus précisément comme individu d'individus) ainsi que la distinction entre le corps politique (où la multitude se trouve réglée par un ordre) et l'*inordinatae multitudinis* n'en réaffirme pas moins l'idée que l'Etat et, plus précisément, le passage immanent de l'état de nature à l'état civil où les citoyens pris tous ensemble sont « l'équivalent d'un homme à l'état de nature »⁴, ne peut se concevoir, là aussi, qu'à partir de la puissance spontanée et collective de liaison des affections, aux principes associatifs à la base de son tissu relationnel et aux lois immanentes de l'Habitude qui le structurent et qui donnent à la société son identité imaginaire⁵, l'Etat n'étant que le sujet pratique en qui se trouvent réfléchis (imagination schématisante), sous forme d'institutions et de décisions particulières, ces représentations et ces affects communs. C'est pourquoi l'expression métaphorique qui, au paragraphe 2 du troisième livre, fait de la multitude l'équivalent d'un corps humain conduit « comme par un seul esprit »⁶, n'introduit aucun dualisme dans la mesure où, précisément, « l'esprit » par lequel se détermine l'ordre de la multitude n'est que le corps social lui-même dans le mouvement immanent de son auto-organisation (collectif anonyme) ou, pour le dire autrement, la « libre nécessité » corrélative

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 256 : « L'affirmation absolument absolue de l'existence d'un corps politique (son autonomie et sa stratégie parfaite) s'exprime dans la réduction maximale (jamais totale) de l'écart entre la puissance naturante de l'imagination de la multitude et l'imaginaire nature des institutions... »

² Voir B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., ch. II, § 3, p. 923 : « En effet, le droit dont la jouissance appartient à Dieu s'étend sur tout, sans restriction ; d'autre part, ce droit n'exprime rien que la puissance divine, considérée en tant qu'absolument libre ; il s'ensuit que le droit dont jouit, selon la nature, toute réalité naturelle est mesurée par le degré de sa puissance, tant d'exister que d'exercer une action. Car la puissance, grâce à laquelle chacune d'elle existe et exerce une action, n'est autre que la puissance divine absolument libre, elle-même. » ; Negri voit dans ce passage déterminant le moment où la seconde fondation de l'*Ethique* produit tous ses effets politiques : voir *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 296 : « Le droit et non la loi - la puissance et non le pouvoir : c'est tout un. »

³ L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 241-242.

⁴ B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., ch. VII, §22, p. 981.

⁵ Voir B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., ch. III, § 2, p. 935 : « La situation de droit naturel n'est pas vraiment abolie, lorsque commence l'état de société. En effet, l'homme, dans l'état social comme dans l'état naturel, agit conformément aux lois de sa nature et songe à son intérêt personnel. Dans l'un et dans l'autre état, dis-je, il est amené par l'espoir ou par la crainte à réaliser certaine action et à n'en pas réaliser une autre. Une différence essentielle subsiste, il est vrai : dans l'état social, le motif de crainte est identique pour tous, la source de sécurité et la façon de vivre sont identiques pour tous. »

⁶ « ...*multitudinis quae una veluti mente ducitur* » (*Traité politique*, ch. III, 2).

de l'affirmation absolue de son existence ou de son infinitude en acte¹ ; identité qui permet de saisir pourquoi la liberté civile, pour Spinoza, ne peut être dissociée de la « souveraineté absolue » de l'Etat², celle-ci se trouvant comprise dans l'affirmation « absolument absolue » de la puissance de la multitude définissant son droit souverain³. C'est pourquoi, quand bien même elle permet d'explicitier la direction imprimée, à l'ensemble de la société civile, par celui qui détient la souveraineté⁴, la définition téléologique de l'Etat et des fins lui sont propres (fins inhérentes à son existence même, telles que la paix et la sécurité, fins imaginaires renvoyant aux significations fondatrices de l'existence d'une nation singulière, buts partiels et conjoncturels poursuivis, dans une situation particulière, par l'Etat et subordonnés aux finalités « réelles », fondamentales, c'est-à-dire aux significations imaginaires⁵) ne suffit pas à élucider le rapport interne qui le relie à la multitude. En effet, l'exercice de la souveraineté ne représente que l'un des niveaux de la « stratégie du *conatus* » car ce n'est que du point de vue de la constitution de cette souveraineté et des dispositions particulières qui, au sein de la société civile, président à l'élaboration de la loi que se comprend, par-delà les raisons conscientes du souverain lui-même, le degré de rationalité de la stratégie globale de l'Etat : comme l'indique Bove, si l'on peut parler d'une stratégie du *conatus* propre à la société civile, c'est d'abord en raison d'une logique causale, plus profonde, d'affirmation et de résistance active que constitue la liaison de tous les corps, puissance de leur persévérance commune qui, indissociablement, est aussi bien puissance d'imagination « puisque c'est selon les lois de l'imagination que s'affirme l'essence singulière ou le *conatus* propre de ce corps collectif (...) qu'est la puissance de la multitude »⁶. Or, cette puissance, celle de l'affirmation absolue d'une existence quelconque, renvoie, au niveau collectif, à l'auto-organisation, sans principe ni fin, de la modalité politique. D'où le renversement radical de perspective qu'opère le *Traité Politique* et qui, ainsi, achève de dégager les implications des thèses du *Tractatus* sur la puissance naturante de l'imagination : en abordant la constitution de l'Etat du point de vue de la puissance de la multitude, Spinoza montre en effet que le plan téléologique, en apparence transcendant, de

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 244 : « L'esprit n'est en effet ici rien d'autre que le corps social lui-même dans son auto-organisation politique, même si cette organisation peut apparaître comme insupportable, dans certaines conditions, à une partie parfois nombreuse des individus constituant ce corps. »

² Voir B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., ch. VIII, § 3, p. 993.

³ *Ibid.*, ch. II, § 17, p. 930 : « Le droit qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler Etat. »

⁴ *Ibid.*, ch. III, § 1, ch. IV, § 1.

⁵ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 245-246.

⁶ *Ibid.*, p. 249.

l'Etat est toujours l'effet du mouvement immanent de la constitution du réel, qu'avant d'être une fin pour un sujet, la liberté s'affirme d'abord du mouvement réel de l'auto-organisation du réel politique, de sa nécessité interne comme puissance d'affirmation, elle-même confondue avec la puissance active de liaison des affections du corps (Habitue) par laquelle la multitude se détermine comme un collectif anonyme auquel doit être rapportée la « volonté de tous » qui, précisément, définit cette « personnalité spirituelle » qu'est l'Etat¹. Le projet politique d'autonomie fait boucle avec le plan d'immanence dont il est en un sens l'effet et en un autre la cause, selon un procès circulaire d'accumulation des forces, « tension de l'existence et de l'essence selon une stratégie parfaite de la *multitudinis potentia* qui abolit l'Etat comme structure de domination au profit de l'Etat absolu comme affirmation de sa liberté »².

Pour autant, l'identification « effective » de l'existence et de l'essence de la *multitudo* ne saurait être assimilée uniquement à une norme absolue de rationalité (celle de l'idée vraie de l'essence singulière du corps), ni au pouvoir constituant et illimité d'un sujet insaisissable. Ces deux interprétations de la définition spinoziste de la démocratie achoppent en effet sur des limites indépassables : tantôt, en effet, l'extinction de l'Etat est pensée comme le corrélat d'une rationalisation absolue de la vie sociale qui rend alors inutile toute tentative de définition de la démocratie (soit parce qu'elle est inaccessible aux hommes soumis au régime des passions et des idées confuses et mutilées, soit parce qu'elle est de trop pour une communauté de sages agissant spontanément sous le règne de la raison), tantôt parce que, en raison de l'assimilation directe autant que problématique de la démocratie au devenir illimité, indéfiniment ouvert, des puissances désirantes qui forment « la » multitude, l'autoreprésentation et l'autodétermination de celle-ci deviennent impensables. Ce n'est donc ni en assimilant absolument être et raison (ce qu'a compris Negri en critiquant l'interprétation « classique » du parallélisme des attributs), ni, à l'opposé, en faisant de la *potentia multitudinis* l'affirmation du devenir indéterminé de l'être-commun, que la définition de la démocratie donnée dans le dernier chapitre du *Traité politique* peut être éclairée : si la multitude historique (« jamais encore-là ») enveloppe la multitude *sub specie aeternitatis* (« toujours déjà-là »)³, s'il est possible de rendre pensable la démocratie, c'est parce que la multitude *hic et nunc* n'existe que sous la modalité du collectif anonyme, déterminé par la

¹ Voir B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, ch. III, § 5, p. 936 : « L'Etat est, on l'a vu, est, en même temps qu'un corps, une personnalité spirituelle ; la volonté de la nation devant passer, par suite, pour la volonté de tous, il faut admettre que les actes, déclarés justes et bons par la nation, le sont aussi de ce fait par chacun des sujets. »

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 250.

³ M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 259.

puissance de liaison et d'unification de l'Habitude d'où procèdent les significations sociales qui définissent son identité imaginaire propre¹. C'est à la lumière de cette double impasse que la relecture de Bove, associant le *conatus*-imagination constitutif du politique et l'Habitude, prend toute sa signification. Ce que montrent en effet, à la suite du *Tractatus*, les thèses centrales du *Traité Politique*, c'est précisément que, le *conatus* étant inséparable d'un *habitus* dans lequel se lit le caractère nécessairement inadéquat des représentations d'un mode fini, le passage de l'essence à l'existence ne peut affirmer sans « déperdition » la puissance absolue de la multitude : c'est à partir des affections passives liées par l'Habitude et de l'imaginaire social qui en est l'effet immanent qu'apparaissent les problèmes qui font sens pour elle ainsi que les cas de solution, tout à la fois délimités (par les significations imaginaires) et imprévisibles (du fait de l'inventivité de la puissance irréductible de l'imagination collective) où se manifeste sa tendance propre et singulière à persévérer dans son être². Si la logique constitutive de l'Etat se rapporte intransitivement à la puissance absolument absolue de la multitude, l'infini actuel ne se décline pas moins, tout aussi nécessairement, comme institution imaginaire de la société, à partir d'un *habitus* spécifique à partir duquel se détermine son aptitude propre à affecter et à être affecté³. C'est en ce sens que Bove infléchit les thèses de Negri. Mais comment, dès lors, l'autodétermination de la multitude pourrait être associée à l'idée d'institution imaginaire de la société : celle-ci n'exprime-t-elle pas nécessairement l'auto-aliénation de la multitude à son propre imaginaire et ne rend-elle pas inconcevable la démocratie, qui dans la métaphysique de Spinoza, semble ne pouvoir triompher que par l'identification *absolument* rationnelle du *conatus* à son essence singulière ? Cette objection, selon Bove, peut être levée une fois qu'on a saisi en quoi le *Traité politique* prolonge la découverte, dans le *Tractatus*, d'une rationalité pratique inhérente à la puissance naturante de l'imagination collective. En effet, si l'enchaînement des idées

¹ C'est ainsi que Bove interprète le passage du *Traité politique*, *op. cit.*, ch. VI, § 2, p. 952 : « (...) les hommes aspirent naturellement à l'état de société et il n'est pas possible que, jamais, ils veuillent le renier tout à fait. ». Ce que confirme plus explicitement encore la fin de l'introduction du *Traité politique*, ch. I, § 7, (p. 921-922), que Bove retraduit ainsi (*op. cit.*, p. 251) : « Puisque enfin tous les hommes, barbares ou civilisés, établissent partout des coutumes (*consuetudines ubique jungunt*) et partout forment une société civile, les causes et les fondements naturels de l'Etat ne sont pas à chercher dans les enseignements de la raison, mais doivent se déduire de la nature et de la condition commune des hommes. »

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 250 : si le projet politique d'autonomie fait boucle avec le plan d'immanence dont il est l'effet, dans un procès circulaire d'accumulation des forces qui finit par abolir l'Etat comme structure de domination au profit de l'"Etat absolu" comme affirmation de sa liberté, c'est dans le sens où « cette organisation du corps politique, dans et par la tension de l'infinitude actuelle, est celle de l'Habitude. »

³ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 250 : « L'imaginaire institue des limites qui ne sont pas des bornes (...). Et c'est l'*habitus* spécifique, structure dynamique d'un corps collectif donné, qui détermine le champ de possibilités dans lequel et par lequel s'exerce l'effort de ce corps pour persévérer en son être. »

adéquates, au niveau individuel, élève la puissance du mode fini à une plus grande perfection et, en substituant les joies actives aux passions tristes et aux affections passives, affirme la libre nécessité absolue du *conatus* (le devenir-actif est coextensif à une norme absolue de rationalité), il n'en va pas exactement de même au niveau collectif où l'affirmation « absolument absolue » de la modalité politique, si elle exprime sa perfection ou puissance propre de libération, c'est-à-dire la plus grande rationalité qu'elle puisse déployer, dépend d'abord de la capacité effective de la multitude à s'auto-organiser, en tant que *collectif anonyme* (*conatus*-imagination), sans déperdition de puissance c'est-à-dire sans neutralisation ou exclusion d'une partie importante de ses éléments constitutifs ou par affrontement stérile de ses propres forces. C'est ici, en effet, que l'analogie entre le corps individuel et le corps collectif révèle ses limites : comme le note Bove¹, en effet, Spinoza ne pose nulle part, pour le corps politique, d'axiome équivalent à celui posé au début du second livre de l'*Ethique* : « l'homme pense »², indiquant par là que le corps politique n'a pas la capacité à produire des idées adéquates, à être le théoricien de sa propre constitution (l'essence qui le constitue et le définit étant puissance d'imagination) : c'est précisément cette hypothétique sagesse globale selon laquelle le corps politique pourrait accéder à la connaissance adéquate de son essence singulière que le *Traité Politique* écarte d'emblée en critiquant l'horizon utopique d'une République de sages³. Plus précisément, si le parallèle avec l'individualité humaine, à ce niveau, révèle ses limites, c'est parce que la rationalité coextensive à la démocratisation du corps politique s'affirme *d'abord* de l'ouverture maximale de ce dernier : selon Bove, en effet, « la position politique de Spinoza, du *T.T.P* au *T.P*, c'est que du nombre naît la raison »⁴, au sens où la plus grande quantité de forces, d'expériences, de relations accumulées par le plus grand nombre, en produisant l'ouverture maximale de l'aptitude du corps social à affecter et à être affecté, est le corrélat des idées vraies que l'esprit de ce corps est capable de produire, de sorte que la rationalité pratique du corps est coextensive, dans l'absolu, au degré de démocratisation de ses institutions et à leur capacité à engager en leur sein le plus grand nombre de citoyens⁵. Inversement, plus un Etat se prive d'une quantité élevée de puissance, plus son pouvoir se trouve affaibli et la rationalité de ces décisions limitée (par neutralisation ou gaspillage des forces exclues des institutions dans lesquelles, activement déployées, elles

¹ *Ibid.*, p. 254.

² Voir B. Spinoza, *Ethique, op. cit.*, L. II, Axiomes II, p. 355.

³ Voir B. Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, ch. I, § 1, p. 918 : « La politique, de toutes les sciences appliquées, serait celle, par conséquent, dont la théorie différerait le plus considérablement de la pratique, et personne ne serait moins qualifié pour être à la tête d'une communauté publique, que les théoriciens ou philosophes. »

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ *Ibid.*, p. 255.

permettraient à celles-ci d'exprimer et d'organiser plus parfaitement encore le mouvement réel d'auto-organisation de la multitude). C'est ainsi que chaque forme séparée de pouvoir (monarchique ou aristocratique) n'exprime qu'inadéquatement, et en raison directe de son degré de transcendance, l'absoluité de la puissance dont elle est l'effet immanent, altérant d'autant la rationalité des décisions qui en émanent : la puissance de la multitude n'étant plus représentée que par un seul ou par quelques uns, la rationalité du corps se trouve réduite aux opinions et/ou intérêts de ces derniers, forcément décalée et dangereusement séparée de la stratégie du *conatus* collectif qu'elle ne peut donc rendre politiquement efficace¹. De sorte que l'affirmation « absolument absolue » de l'existence d'un corps politique (c'est-à-dire son autonomie ou sa stratégie parfaite) ne s'exprime pas tant dans la rationalité inaccessible d'une communauté de sages que dans « la réduction maximale (jamais totale) de l'écart entre la puissance naturante de l'imagination de la multitude et l'imaginaire nature des institutions »² : non pas hors de l'imaginaire social, mais, *en son sein*, à partir d'une rationalité pratique (non contemplative) intrinsèquement liée au nombre. C'est alors, enfin, lorsqu'elle devient capable d'affirmer toujours plus explicitement son « Droit absolu » que la multitude peut se représenter imaginairement et exister effectivement comme sujet : en effet, tandis que le mode fini, au niveau « individuel », ne peut jamais être défini comme sujet de la connaissance (les idées adéquates, autant que les idées inadéquates, s'enchaînent de manière absolument nécessaire, en deçà de la forme-sujet qui est une représentation inadéquate)³, ni comme sujet du désir (puisque les hommes confondent la conscience réflexive de leur désir avec la connaissance de leurs causes, qu'ils ignorent⁴), il est possible de définir, au niveau collectif, un sujet pratique qui, sous certaines conditions, peut actualiser l'essence du *conatus*-imagination à travers l'ouverture maximale du corps politique. Une rationalité pratique peut s'affirmer de l'instauration d'un autre rapport du peuple à lui-même, non par dépassement de l'élément imaginaire mais, à *partir de lui* (en deçà du troisième genre de connaissance), par

¹ C'est pourquoi, dans les chapitres VI à IX, Spinoza établit successivement qu'une monarchie de type constitutionnelle est meilleure qu'une monarchie absolue, que l'aristocratie est meilleure que la monarchie et qu'une aristocratie fédéraliste est meilleure qu'une forme centralisée.

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 257 : « L'affirmation absolument absolue de l'existence d'un corps politique (son autonomie ou sa stratégie parfaite) s'exprime dans la réduction maximale (jamais totale) de l'écart entre la puissance naturante de l'imagination de la multitude et l'imaginaire des institutions, lorsque ne sont plus condamnés à une stérile inertie, ou (pire) à une logique nécessairement subversive et désagrégratrice, des pans entiers de la population, comme c'est le cas en régime tyrannique et toujours en aristocratie. »

³ Voir B. Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, L. II, proposition XXXVI, p. 390 : « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes. »

⁴ *Ibid.*, Livre I, Appendice, p. 347 : « (...) les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes qui les disposent à désirer (*appetere*) et à vouloir, parce qu'ils les ignorent. »

ouverture maximale du corps politique¹ : le peuple-sujet n'est pas qu'un effet mais peut se représenter comme tel dans le mouvement même par lequel il s'affirme réellement comme instance de réflexion, de confrontation d'opinions et de décision, celle-ci tendant à affirmer la puissance absolument absolue, *sub specie aeternitatis*, de son essence².

En déterminant, à partir du concept d'Habitude, la *potentia multitudinis* comme institution imaginaire de la société (collectif anonyme), en montrant que l'imagination (expression indépassable de sa puissance naturante), associée à l'ouverture maximale du corps au processus de délibération et de décision, est productrice d'une rationalité pratique qui tend à identifier l'existence de ce même collectif au mouvement absolu d'auto-organisation du réel que définit son essence, en soulignant enfin à partir d'une conception aristotélicienne de la rationalité pratique³, que l'auto-institution lucide de la société fait boucle avec le mouvement absolu de constitution de la multitude, Bove propose ainsi une interprétation particulièrement originale de la définition spinoziste de la démocratie. Elle récuse les interprétations « réductionnistes » de la pensée politique de Spinoza qui tendent à ramener systématiquement celle-ci à l'*Ethique* (Matheron) et, d'autre part, s'inspire des intuitions les plus déterminantes de Negri (sur la découverte, dans le *Tractatus*, de la force politiquement constituante de l'imagination et de la puissance constitutive de la multitude) tout en récusant la thèse d'une « double fondation » de l'*Ethique*. Son approche permet ainsi d'échapper tout à la fois aux lectures faisant de la démocratie un concept inconsistant (inaccessible aux hommes soumis aux passions, inutile aux joies actives du sage, éclairé par la science des essences singulières) qu'à l'aporie du pouvoir constituant de la multitude qu'elle surmonte en déterminant la puissance constitutive comme *conatus*-imagination et en redéfinissant la démocratie comme auto-institution explicite, projet d'autonomie se nourrissant de l'ouverture du corps au plus grand nombre et de l'auto-représentation immanente du collectif anonyme: s'il y a entre le corps institué de la société et le corps naturant de cette institution, « un écart nécessaire,

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 262 : « L'autolimitation réelle, instaurée par le rapport du naturant et du nature, ne saurait donc être confondue avec l'aliénation selon laquelle une société est séparée de ses propres forces. »

² *Ibid.*, op. cit., p. 258 : « Le rationnel n'est plus alors le produit de la détermination de la raison sur le sujet pratique mais le produit du sujet lui-même selon son action propre de confrontation, d'échanges, de délibérations, de dialogues intérieurs et, enfin, de décision »

³ Voir Aristote, *Les politiques*, tr. P. Pellegrin, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1993, L. III, ch. 11, p. 240-241 : « Car il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux quand ils s'assemblent soient meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement, mais collectivement (...). Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout. »

indépassable, du lien paradoxal par lequel un individu comme une société se génère dans et par une organisation qui (...) ne saurait réaliser radicalement en elle l'infinitude de sa cause immanente »¹, cet écart ne révèle pas tant l'inaccessibilité de la démocratie qu'il ne la réinscrit, dans l'élément imaginaire, au point d'équilibre (nécessairement précaire et fragile) où reflue l'emprise de l'imaginaire et où s'affirme corrélativement, en son sein, la rationalité du corps politique par la participation du plus grand nombre (relativisation des significations héritées). Sans remettre en cause l'identité absolue entre l'être et la détermination que consacre, chez Spinoza, la thèse de l'unité absolue de la substance à travers l'identité d'ordre et de connexion entre la diversité infinie des attributs qui la constituent, Bove justifie donc tout autrement que ne le fait Negri, *et en mettant en lumière l'existence d'un concept proprement démocratique de représentation dans le TP*, l'idée que l'ontologie spinozienne est la seule à rendre pleinement pensable la démocratie² : ce n'est pas parce qu'elle est l'« anomalie sauvage » de la pensée héritée mais parce qu'elle réhabilite, au sein de l'ontologie qui la soutient, la démocratie répudiée par cette dernière (depuis Platon), que la pensée Spinoza occupe une place tout à fait à part. En déterminant l'identité absolue entre le mouvement « ascendant » et « descendant », c'est-à-dire le sens du passage (intemporel) entre essence (le conatus comme *tendance*) et existence (le conatus persévérant en son être de manière absolument singulière en fonction des liaisons actives, absolument déterminées, des affections du corps), le concept d'Habitude dégage le sujet collectif qui manque aux philosophies idéalistes de la praxis aussi bien qu'à la conception de Negri, où l'affirmation différentielle et irréprésentable des singularités qui composent la multitude ne débouche sur aucune définition consistante de la multitude-sujet, la puissance révolutionnaire qui la caractérise se trouvant en quelque sorte sauvée et réinscrite dans la perspective quasi téléologique, mais non moins problématique, d'une libération tendancielle des forces productives du commun (approche compositionniste)³.

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 237 : « Si "tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles", l'Etat "enveloppe aussi une nécessité et une vérité éternelles". Or connaître cette vérité, c'est connaître adéquatement l'essence singulière de cet individu particulier qu'est un Etat, soit le connaître par sa cause prochaine ou encore (c'est la même chose) connaître son histoire, c'est-à-dire les causes qui expliquent la cohésion sociale propre à cet Etat, mais aussi ses contradictions et ses déchirements ; soit connaître de quelle manière cette société se produit et persévère en son être. »

³ Libération qui n'est certes plus rapportée à l'horizon fétichisé de la vulgate marxiste mais à la déterritorialisation irrésistible de la puissance multitudinaire hors de l'axiomatisation capitaliste des rapports sociaux.

II-3-2 L'ontologie héritée, à l'épreuve de la démocratie

Pour autant, la relecture de Bove n'est pas non plus exempte de critiques : en faisant reposer la réhabilitation spinozienne de la démocratie sur une ontologie qui pose l'identité absolue et intemporelle entre « structure » et « genèse »¹, essence (lien analytique) et existence (lien synthétique)², elle réaffirme une hiérarchie entre éternité (essence) et durée (existence)³ à laquelle, pas plus que l'individualité humaine, et malgré les distinctions mises en avant pour justifier les limites de l'analogie entre le corps individuel et le corps politique, la puissance multitudinaire du *conatus*-Habitude n'est soustraite. En effet, tant pour le *conatus* individuel que pour le *conatus* collectif, l'individuation stratégique par laquelle une chose affirme, dans l'existence, sa tendance à persévérer dans son être, ne cesse d'exprimer la nécessité absolue de la substance⁴ : c'est pourquoi, y compris pour le corps politique, l'autoliason active des affections du corps ne fait qu'envelopper, sans pouvoir l'exprimer pleinement, l'identité absolue et éternelle entre l'être, la raison et la liberté: même associée à une démocratisation poussée du pouvoir explicite, la puissance d'imagination ne peut exprimer cette identité que de manière inadéquate (seule est naturante la puissance absolument nécessaire de la substance) et c'est pourquoi il n'y a pas de place, dans la pensée de Spinoza, pour un « imaginaire essentiel » (quand bien même le statut de l'imagination, dans sa réflexion politique, ne peut être réduit à l'instrumentalisation d'un imaginaire référentiel). S'il est exact que la rationalité du corps politique s'affirme du nombre et de l'ouverture maximale du pouvoir explicite, celle-ci ne saurait donc être associée à la puissance « naturante » de l'imagination au point de rendre pensable, en deçà du troisième genre de connaissance, une organisation radicalement démocratique de la multitude. Sitôt reconduite à l'ontologie intellectualiste de Spinoza, l'imagination et les représentations finalistes et transcendentes qu'elle engendre peuvent être pensées, au mieux (et dans le mouvement de leur reflux,

¹ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 152-153 : « La genèse ne doit pas se penser selon une représentation temporelle dans le passage d'un terme actuel (substance-attribut-mode) à un autre terme actuel : en effet, "Dans l'éternité il n'y a d'ailleurs ni *quand*, ni *avant*, ni *après*", insiste Spinoza. Il faut penser cette genèse nécessaire comme le passage (intemporel) de la constitution d'une structure à son actualisation, des conditions de la production elle-même qui les englobe et les réalise, infiniment et nécessairement, dans des relations existentielles (qui sont pour nous les relations nécessaires dans idées dans la Pensée et celle des corps dans l'Étendue).

² *Ibid.*, p. 152 : « Dans sa conception de la Nature, Spinoza concilie – en leur faisant subir l'épreuve de l'absolument infini - deux idées qui pour la problématique antérieure apparaissent incompatibles : l'idée de structure (qui impliquait nécessairement l'idée d'ordre, dans la fixité formelle, donc close, du système en physique ou du raisonnement en mathématique) et l'idée de genèse (qui impliquait l'idée de mouvement, de changement temporel de la forme).

³ Voir B. Spinoza, « Lettre à Louis Meyer » (20 avril 1663), op. cit., p. 1097-1100.

⁴ L'énoncé de Negri selon lequel, chez Spinoza, « l'ordre de la construction est interne à la constitution » et « la nécessité (...) interne à la liberté » (voir *L'anomalie sauvage*, op. cit., p. 286) n'est donc vrai que dans la mesure où, réciproquement, la liberté est interne à la nécessité et la constitution interne à la construction.

coextensif à l'affirmation d'une forme *intrinsèque* de rationalité) comme un vecteur limité de *démocratisation* du pouvoir, mais non comme l'élément au sein duquel une représentation réellement *démocratique* peut être instituée : à l'image de la joie passive qui est la *cause occasionnelle* à la faveur de laquelle s'enchaînent les idées adéquates et se transforment les affections passives en affections actives¹, la démocratisation du corps politique, au-delà d'un certain seuil, ne peut que s'accompagner de l'effacement des idées confuses et mutilées de l'imagination qui, dans une telle ontologie, ne peut conduire les hommes à s'autodéterminer lucidement sous quelque forme que ce soit. Si l'existence du corps politique suppose l'institution imaginaire de la multitude en collectif anonyme (c'est en ce sens seulement que la distinction entre « imaginaire référentiel » et « imaginaire essentiel » peut être admise), le lien établi par Bove entre le *Tractatus* et le *Traité Politique* ne saurait donc remettre en cause le rapport d'enveloppement entre l'identité imaginaire du social (la « loi humaine ») et l'identité substantielle de l'essence (« la loi divine »)² ainsi que la hiérarchisation éthique et gnoséologique qu'il exprime³ et qui rend la démocratie inaccessible aux hommes : ce n'est qu'au seuil du troisième genre, lorsque la rationalité du corps s'affirme par-delà la rationalité limitée (et aliénante) que libère l'imagination collective dans le mouvement même de son reflux, que l'essence du corps peut passer, sans déperdition, dans l'existence (ou que celle-ci peut coïncider avec l'éternité de l'essence du mode) et que la liberté effective peut se confondre avec celle, sans principe ni fin, du mouvement absolu de constitution du réel, rendant alors inutile, toute forme de régime politique, même démocratique. Ainsi, de même que la plus grande aptitude d'un corps individuel à affecter et à être affecté ne suffit pas à former un plus grand nombre d'idées adéquates⁴, ni par conséquent à remplir celle-ci d'affections actives, l'ouverture du corps politique et la participation politique du plus grand nombre venant « remplir » l'aptitude à être affecté de ce corps ne saurait, *en tant que telle*

¹ Voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 262 : « Les passions joyeuses elles-mêmes naissent d'idées inadéquates, qui indiquent seulement l'effet d'un objet sur nous. Il faut donc que, à la faveur des passions joyeuses, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre (...) alors, et alors seulement, nous comprenons et agissons, nous sommes raisonnables : non pas par l'accumulation des passions joyeuses en tant que passions, mais par un véritable "saut", qui nous met en possession d'une idée adéquate, à la faveur de cette accumulation. »

² Voir B. Spinoza, *Traité des autorités théologico-politique*, *op. cit.*, ch. IV, p. 666-668.

³ Voir l'idée de « différence éthique » développée par G. Deleuze dans *Spinoza, philosophe de l'expression*, *op. cit.*, p. 249 : « *Le faible, l'esclave, n'est pas quelqu'un dont la force est moindre, prise absolument.* Le faible est celui qui, quelle que soit sa force, reste séparé de sa puissance d'agir, maintenu dans l'esclavage ou l'impuissance. Aller jusqu'au bout de son pouvoir signifie deux choses : comment remplir notre pouvoir d'être affecté de telle façon que notre puissance d'agir augmente ? Et comment augmenter cette puissance au point que, enfin, nous produisons des affections actives ? Il y a donc des faibles et des forts, des esclaves et des hommes libres. Il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature. Il n'y a pas d'opposition morale, mais il y a une différence éthique. »

⁴ Sauf en Dieu qui est cause active de toutes ses affections dans la mesure où il est le tout du réel hors duquel il n'est rien.

(abstraction faite de la nature des idées de celui-ci), donner forme à une démocratie qui, dans l'ontologie de Spinoza, fait signe vers un modèle de rationalité absolu (essentialisme) que ne peut dégager, dans sa plus totale immanence (et non comme une norme abstraite et séparée du plan du réel), et du fait de l'emprise (indépassable et aliénante) de l'imaginaire sur la multitude (*consuetudines*), la connaissance adéquate de son essence : l'identité entre raison et imagination que repère Bove n'exprime donc, au mieux, qu'un seuil intermédiaire de démocratisation des structures non démocratiques de pouvoir, certes « supérieur » à l'hétéronomie quasi absolue du corps automate produit par un régime de type théocratique mais non moins insuffisante pour actualiser la liberté véritable qui, identifiée à la nécessité absolue du *conatus*, identifie pleinement le désir d'être et le désir de connaître¹. La thèse de Bove a certes le mérite de préciser la présentation, en un sens abstraite, des deux formes de socialisations distinguées dans les démonstrations puis les scolies de la proposition 37 du Livre IV de l'*Ethique*² et de contester l'idée qu'elles représentent deux voies complètement irréductibles, l'une indiquant un modèle intrinsèquement rationnel surplombant le mouvement passionnel et mimétique d'unification en altérité de la multitude que décrirait l'autre³ : mais elle échoue à remettre en cause le sens fondamental de cette distinction qui, à partir de l'identité entre genèse et structure (renversée par Negri), prolonge substantiellement la critique gnoséologique de l'imagination menée dans l'*Appendice* du livre I dans l'approche politique de l'imagination. De ces scolies, en effet, se déduit l'idée qu'aussi longtemps que domine l'imagination sur la multitude, les structures de pouvoir ne peuvent qu'être nécessairement séparées et, qu'ainsi, la démocratie, en raison du rapport inversé entre raison et imagination, ne peut figurer qu'un point-limite de la pensée inaccessible aux hommes aussi longtemps qu'ils demeurent soumis aux passions. Dès lors, en effet, que l'imagination implique nécessairement (à des degrés certes divers) l'auto-aliénation de la multitude au contenu transcendant de l'image propre engendrée par « sa » puissance absolue de constitution et déterminée par l'Habitude, l'organisation par laquelle s'affirme sa stratégie propre ne peut que prendre la forme d'une unification en altérité, d'une différenciation interne et hiérarchique entre gouvernants et gouvernés, l'emprise des significations imaginaires

¹ Voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 253 : « Le désir de connaître est la vérité du désir d'être. »

² Voir B. Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, L. IV, 37 (démonstrations et scolies), p. 519-521 ; voir sur ce point les développements qu'y consacre E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF « Philosophies », Paris, 1985, p. 93 et sq.

³ Negri, d'ailleurs, ne parvient pas à intégrer cette proposition ainsi les démonstrations et les scolies qui l'accompagnent dans le cadre de la seconde fondation de l'*Ethique* qui met en pleine lumière la normativité intrinsèque, ontologiquement immédiate, de la force productive des modes s'affirmant du procès absolument immanent de leur socialisation : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 259 : « Une incertitude traverse incontestablement le système. »

condamnant celle-ci à ne pouvoir accéder à la connaissance adéquate de sa propre essence et, ainsi, à ne pouvoir s'unifier qu'en s'aliénant à sa propre image ou encore à ne pouvoir penser la libre nécessité absolue de son auto-organisation immanente qu'à partir des finalités transcendantes de l'Etat (l'emprise du « pouvoir implicite » des significations imaginaires devenant alors la cause directe de l'obéissance au « pouvoir explicite » du Souverain)¹. Même à supposer que la *potentia multitudinis* puisse être définie comme l'affirmation même de la libre-nécessité absolue du mouvement d'auto-organisation du réel (ce qui aboutit à identifier téléologiquement l'être du social et la liberté), l'identité absolue entre être et raison posée par le parallélisme entre les attributs substantiels, figure donc le « cran d'arrêt » ultime faisant de la démocratie le point aveugle de l'organisation effective de la *multitudo* : c'est pourquoi, comme le démontre Balibar, la perfection maximale qu'un régime politique puisse atteindre réside, selon Spinoza et malgré la critique radicale de la conception hobbesienne de la représentation (qui ne figure plus, en effet, l'acte légitime d'un souverain séparé mais une *pratique* de la multitude au sein de laquelle se distinguent la masse et le souverain²), non dans l'auto-institution explicite du collectif anonyme mais, en un sens très différent de celui que lui attribue Bove (ou Negri), dans la démocratisation maximale du corps politique (qu'il soit de nature monarchique ou aristocratique), cette dernière ne pouvant être conçue en dehors du cadre d'une forme-Etat qui consacre ainsi une forme transcendante de représentation³, en un sens certes différent de celui qui prévaut dans le reste de la pensée héritée (comme en

¹ C'est à ce titre que, malgré les nombreux problèmes qu'elle soulève, l'analyse proposée par Matheron du *Traité Politique* basée sur l'idée que ce dernier, contre Hobbes mais aussi par-delà le *Tractatus*, développe dans toutes ses implications la définition pleinement génétique (à partir de sa cause prochaine) de l'Etat, est difficilement contestable : ce dernier exprime, en la généralisant, l'interdépendance qui se dégage de la fluctuation des relations de réciprocité et des cycles qui scandent la socialisation passionnelle et mimétique de la *multitudo* : voir A. Matheron, *Individu et communauté*, *op. cit.*, p. 287-354. C'est contre cette présentation « dialectique » qui, malgré la critique de la conception hobbesienne, inscrit la puissance constitutive de la multitude dans l'horizon indépassable de l'Etat (en faisant de celle-ci, comme chez Sartre, l'expression d'une unification en altérité nécessaire des singularités), que Negri a précisément essayé de relire l'*Ethique* en faisant de la pensée politique de Spinoza le point de renversement de l'ontologie rationaliste qui imprègne sa pensée : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 235 (note 7) : « Ce qui me paraît critiquable chez Matheron, c'est essentiellement sa méthode, sa tendance à introduire dans l'analyse de Spinoza des schèmes dialectiques, ou paradialectiques, peu importe le mot, caractéristiques en tout cas du marxisme existentialiste des années 60. Le schème de Matheron est celui d'un dynamisme mû par un procès de d'aliénation-recomposition. Et c'est justement ce qui est exclu par la perspective spinoziste, qui est celle d'une continuité constructive. »

² C'est en ce sens que l'unanimité, comme le note Balibar à la suite de Matheron, est un problème chez Spinoza alors que chez Hobbes il est une solution : voir E. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell » dans *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 78 : « Toute la recherche du *Traité politique* tend donc à trouver le point d'équilibre (ou les points d'équilibre) entre la puissance de la masse et la puissance des gouvernants, étant entendu qu'il s'agit précisément de la même puissance, prise dans un procès de division et de combinaison, donc à la fois une et multiple, concentrée et dispersée, s'exprimant à la fois dans l'obéissance (ou la rébellion) et dans la décision (ou l'indécision). Ou encore : cette recherche tend à trouver un point d'équilibre, de *balance politique*, qui permette à la fois à la masse et aux gouvernants de maîtriser la terreur qu'ils s'inspirent réciproquement au lieu de se laisser entraîner par elle dans un tourbillon de mort. »

témoigne notamment, en raison du rapport interne, intransitif reliant, dans la pensée de Spinoza, les gouvernants aux gouvernés, la résistance inéliminable de la multitude aux décisions du souverain ainsi que les limites imposées à celles-ci¹), mais qui ne redéploie pas moins les mouvements de concentration et de dissipation des flux, que Negri entend penser sur un plan d'immanence absolu, dans la verticalité indépassable du pouvoir absolu et un de l'*Imperium*².

Aussi contestable que puisse être, sur le plan de la compréhension purement exégétique, la thèse d'une « double fondation » de l'*Ethique*, les problèmes soulevés par la tentative de penser la démocratie dans le cadre de l'ontologie rationaliste de Spinoza n'en confirment donc pas moins, inversement, le présupposé plus fondamental de la relecture de Negri, selon lequel la démocratie ne devient pensable qu'à la condition de briser l'identité absolue entre être et détermination constitutive de l'ontologie héritée à laquelle Spinoza, cependant, appartient pleinement. C'est ainsi que le problème peut être précisé. D'un côté, en effet, le concept de pouvoir constituant de la multitude, en remettant en cause l'ontologie unitaire de la pensée héritée, ouvre à la pensée politique un horizon que la consécration platonicienne du pouvoir comme unité transcendante (reprise par les théories modernes de la souveraineté) avait refermé ; mais il ne parvient jamais, du fait de l'influence exercée par la conception deleuzo-guattarienne du désir, à déterminer un concept de représentation alternatif à celui de la forme-Etat : en confondant la critique de l'Être-Un avec la critique de l'identité, en faisant aboutir celle-ci dans l'opposition ontologiquement abstraite et politiquement inconsistante entre puissance et pouvoir, Negri échoue à dépasser l'horizon de la pensée héritée, à l'image des pensées de Machiavel, Spinoza et Marx qui, bien qu'ayant découvert la créativité radicale de l'histoire et des hommes (dimension athéiste, affirmative et réaliste de leur pensée)³, ne sont jamais parvenues à conjurer le spectre de l'Un, du jus-naturalisme et/ou des interprétations

¹ Voir notamment les analyses quasi sociologiques de Matheron concernant l'importance des analyses pourtant circonscrites de Spinoza sur l'indignation : « L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste » dans *Spinoza : puissance et ontologie*, sous la direction de M. Revault d'Allonnes et de H. Rizk, Editions Kimé, Paris, 1994, p. 153-165.

² *Ibid.*, p. 83-84 : « Organiser numériquement le rapport *imperium-multitudo* (Etat, ou pouvoir d'Etat vs masses), c'est bien introduire dans chaque forme d'Etat un principe en fait démocratique. Non pas seulement au sens d'un fondement idéal de la souveraineté, mais au sens d'un mécanisme régulateur et d'une tendance naturelle. ». C'est ainsi qu'une monarchie est stable ou absolue qu'à la condition de répudier les éléments tyranniques qui, sous l'apparente toute puissance d'un seul, cachent en réalité une aristocratie dissimulée et un ferment d'anarchie : elle devient alors une monarchie constitutionnelle qui non seulement se limite elle-même mais, aussi, une monarchie faisant le maximum de place en son sein à l'élément démocratique. Il en va de même pour l'aristocratie (supériorité de l'aristocratie urbaine fédérative sur l'aristocratie centralisée).

³ *Ibid.*, p. 404.

finalistes de l'histoire¹. En montrant que l'individuation « stratégique » de la multitude se détermine comme institution imaginaire de la société, l'interprétation de Bove, quant à elle, dégage l'idée selon laquelle la démocratie ne peut être définie que par l'auto-institution explicite d'un collectif anonyme, à travers la différenciation interne, saisie comme telle, entre la puissance naturante du *conatus*-imagination et l'imaginaire nature que produit la relativisation des significations héritées *au sein desquelles* la multitude peut s'autodéterminer et se représenter comme autre qu'elle n'est (*quid pro quo*). Ainsi, Bove rend pensable une représentation quasi immanente et politiquement efficace, celle du peuple-sujet qui, dans la participation du plus grand nombre au processus de décision, tend à se confondre avec la rationalité absolue du corps politique, celle de son essence éternelle². Mais, dans la mesure où elle s'inscrit dans le droit fil du parallélisme spinozien, sa relecture d'inspiration « castoriadienne » débouche à son tour sur une autre aporie : dans ce cadre, en effet, l'imagination collective ne saurait être *démocratiquement constituante* mais la cause prochaine de l'auto-aliénation de la multitude, de sorte qu'il ne peut y avoir de représentation politique de la multitude séparément de l'Etat, c'est-à-dire d'une subjectivation traduisant l'unification en altérité de la multitude en une différenciation « dialectique » (et interne à la multitude) entre gouvernants et gouvernés. Si Negri a donc eu le mérite de montrer qu'une conception substantive de la démocratie ne devient possible qu'une fois contestée l'ontologie héritée, l'idée d'un pouvoir constituant de la multitude n'en laisse pas moins indéterminée la nature du sujet qui lui est associé ; et si Bove parvient à définir ce dernier comme collectif anonyme, il échoue, faute de déconstruire le rationalisme de Spinoza, à rendre conceptuellement consistante l'idée d'une autodétermination effective du peuple-sujet. Ce n'est qu'à la lumière de cette double impasse que l'importance de la pensée de Castoriadis peut être pleinement appréciée. Negri, en effet, ne cherche jamais à démontrer, y compris dans sa relecture de Spinoza³, pourquoi la tâche de déconstruire l'ontologie héritée s'impose

¹ *Ibid.*, p. 405 : « Ce prodigieux mélange d'éléments critiques et constructifs ne parvient pas à éviter définitivement ce moment où, dans la tradition judéo-chrétienne, toute expérience est ramenée à l'unité. Exproprier Dieu de sa puissance créatrice n'est pas réellement décisif, si la puissance créatrice conserve la dimension unitaire du projet créateur. En procédant ainsi, nous mondanisons la divinité, nous ne la supprimons pas - et le pouvoir constituant devra continuer de se confronter aux vanités de l'universel. »

² C'est en ce sens que la lecture de Bove permet, jusqu'à un certain point, de rendre consistante l'identité, constitutive de la seconde fondation de l'*Ethique*, entre infini et sujet : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage* : « La libération s'est faite liberté. Le processus atteint son résultat. L'infini n'est pas organisé comme objet mais comme sujet. La liberté c'est l'infini. »

³ Lecture qui, en écho à celle de Marx, pourrait être définie comme une lecture de Spinoza au-delà de Spinoza et qui, en particulier, achoppe sur deux problèmes essentiels. Le premier (mentionné précédemment) porte sur la question de savoir pourquoi Spinoza aurait conservé les deux premiers livres de l'*Ethique* si celle-ci porte la trace d'une refondation radicale à partir du troisième livre ; le second concerne le statut du Livre V qui, en effet, réaffirme, au moins en partie, un ascétisme intellectualiste difficilement compatible avec la désutopie absolue du

en tant que telle à la pensée : il déploie ainsi, sur la base d'un « coup de force » théorique, une critique politique de l'ontologie qui, si elle saisit magistralement la raison fondamentale qui a enfermé la pensée du politique dans l'horizon théologique de la transcendance, n'en reste pas moins « militante » dans la mesure où elle est incapable de rendre raison (*logon didonai*) de la nécessité théorique d'une telle déconstruction, donnant ainsi l'impression d'un renversement *politique* de l'ontologie classique que ne valide aucun renversement *ontologique*, philosophiquement argumenté, de la pensée politique héritée. C'est en ce sens, aussi, qu'elle ne résout pas complètement l'équivoque des thèses opéraïstes sur Marx, « travaillées » par la tension irrésolue entre une critique politique de la valeur et une critique ontologique du capital, qui, non assumée comme telle, reconduit à l'idéalisme qu'elles entendaient conjurer¹. Or, précisément, l'ontologie politique de Castoriadis permet de montrer que l'incapacité à déterminer comme sujet politique cet ensemble irreprésentable qu'est la multitude provient du fait que Negri ne dispose pas du « concept » justifiant sa critique politique de l'ontologie héritée (au même titre que Bove ne dispose pas d'une critique de l'ontologie unitaire qui lui permette de rendre pensable la démocratie à partir de l'idée d'institution imaginaire de la société). En déterminant l'origine du schème de la détermination, en montrant qu'il découle de l'institution du social dans l'une de ses composantes constitutives (le *legein*)² ; en démontrant que l'institution du social relève d'une auto-institution *sui generis* irréductible à quelque causation que ce soit (transitive ou intransitive), qu'elle n'exprime ou n'enveloppe aucune essence propre mais, au contraire, repose sur les significations imaginaires sociales créées ex nihilo³ et à partir desquelles s'accomplit, en même temps que la sublimation d'une psyché foncièrement asociale, l'institution des individus ainsi inclus dans le champ social-historique qu'ils ne cessent d'altérer par leur propre action et d'où procède l'identité imaginaire-réelle

projet constitutif : l'amour intellectuel de Dieu et la connaissance du troisième genre, qui « dépend de l'âme comme de sa cause formelle, en tant que l'âme est elle-même éternelle » (*Ethique, op. cit.*, L. V, 31, p. 586) réintroduisent une hiérarchisation des formes de connaissance (qui culmine dans la connaissance des choses sous l'aspect de l'éternité, y compris l'essence du corps) ne peut trouver d'explication dans le cadre posé par Negri : voir A. Negri, *L'anomalie sauvage, op. cit.*, p. 276 : « C'est la preuve définitive qu'au cours de ce processus la contradiction, l'impossibilité d'une coexistence entre un point de vue ascétique et un point de vue constitutif devient si forte qu'elle finit par devenir intenable. »

¹ Elucident-elles l'intelligibilité de cette totalité qu'est le capital à partir de la perspective irréductible d'une de ses parties, ou bien réinscrivent-elles l'histoire politique du capital dans une conception idéaliste et téléologique faisant de la force-travail - *Arbeitskraft* - la raison d'être du capital ?

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, pp.327-382

³ L'identité figure toujours un terme de repérage et non pas l'expression d'une essence ou d'une substance (*hypokheimenon*) indépendante des structures instituées du *legein* : elle ne précède pas plus les autres schèmes ou opérations constitutives du *legein* (différence, appartenance, discrimination, itération...) qui, en effet, se présupposent mutuellement et circulairement. L'identité de la société est donc inséparable de la création des significations imaginaires sociales (rejet de toute conception substantialiste du social) mais ne s'altère pas de la même manière qu'elles : nous reviendrons sur ce point important de la pensée de Castoriadis dans le dernier chapitre de cette partie.

d'un collectif anonyme défini non seulement, à l'image de la multitude, comme « diversité non ensemblistable » mais, plus encore, comme tension (non dialectique) entre un « pouvoir instituant » et un « pouvoir institué » qu'aucune *ratio* ne peut réduire (qu'elle prenne la forme de la dialectique ou de la substance spinozienne), Castoriadis souligne, d'une part, que la distinction entre hétéronomie et autonomie ne peut recouper la distinction entre imagination et raison (l'existence de *la* société n'enveloppe aucune essence, qu'elle soit pensée *sub specie aeternitatis* ou prise dans un devenir dialectique) et que, d'autre part, la démocratie, effectivement conçue comme auto-institution explicite de la société et rendue possible par la relativisation des significations héritées, c'est-à-dire par la création d'un nouveau rapport de la société à l'identité imaginaire qui la définit, s'affirme non d'une tension inachevable (l'impossibilité pour le corps politique d'accéder à une sagesse globale actualisant pleinement et « activement » l'infinitude de son essence) mais, tout à la fois, de la libération de l'imagination collective affirmée par le pouvoir instituant (qui, bien qu'il ne soit jamais totalement maîtrisable, n'exprime nullement, pour autant, la connaissance mutilée d'une essence éternelle, celle-ci n'étant que le mirage de la raison projetant sur le réel des catégories et des schèmes institués qui ne lui sont qu'en partie congruents) et de la lucidité réflexive, l'autolimitation tenant lieu de seule « rationalité » possible en politique et cessant ainsi de faire la démocratie un point-limite de la pensée mais le régime « tragique » par excellence, *le plus rationnel parce que le plus libre et non le plus libre parce que le plus rationnel*¹. L'idée d'auto-institution de la société, enfin, rend pensable une forme de représentation politique alternative aux présupposés théologiques de la forme-Etat puisque, si l'auto-détermination collective ne peut valoir politiquement qu'à la condition de distinguer le « visible » (les citoyens physiquement présents) de « l'invisible » (chaque décision se réfère à une identité imaginaire-réelle qui, même dans la plus directe des démocraties, ne peut être éliminée), le concept de collectif anonyme tel que le définit Castoriadis n'en dégage pas moins une forme absolument immanente de représentation où l'action irréductible du représentant (incarné par le corps des citoyens) peut, sans contradiction, se confondre avec la participation du plus grand nombre (voire de tous) sans qu'à celle-ci puissent être assignées des frontières susceptibles, a priori et indépendamment de la praxis, d'en délimiter l'exercice.

¹ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pp. 374-378

Chapitre trois. La praxis comme auto-institution : l'ontologie révolutionnaire de Castoriadis

III-1 La critique castoriadienne de la pensée héritée : la vérité comme projet social-historique (de la politique à l'ontologie)

III-1-1 L'institution social-historique de l'entendement (*legein*)

III-1-1-1 Le *quid pro quo* comme institution originaire

Alors que l'équivalence entre puissance, multitude et liberté échoue à réhabiliter une conception substantive de la démocratie, Castoriadis parvient, en remontant à la racine platonicienne de la pensée héritée¹ et en montrant que « l'ontologie unitaire, quel que soit son masque, est essentiellement liée à l'hétéronomie »², à faire coïncider la relativisation de la pensée ensembliste-identitaire et la réhabilitation de la démocratie, à redoubler autrement dit la critique politique de l'ontologie héritée par la critique ontologique des conceptions héritées du pouvoir³. En montrant que l'institution imaginaire de la société ne fait sens qu'une fois mis en évidence l'imaginaire radical instituant, c'est-à-dire l'excès de la création social-historique, anonyme et impersonnelle de sens sur toute explication rationnelle (les schémas et les catégories de l'entendement étant irréductiblement institués)⁴ aussi bien que de toute puissance multitudinaire (le social-historique excède l'action des individus, qu'ils soient pris comme simple ensemble numérique ou comme puissance de constitution), sa pensée pose les bases d'une redéfinition déterminante de la politique qui, sans remettre en cause l'idée selon laquelle il n'y a pas de représentation politique sans référence à un invisible (redéfini à partir de la représentation imaginaire de la société), n'en conteste pas moins le caractère nécessairement transcendant que la pensée héritée, en posant la réalité du pouvoir comme intrinsèquement unitaire, n'a cessé de lui associer. Effectivement centrale dans la pensée de Castoriadis, la référence à Platon est l'illustration par excellence du lien substantiel entre

¹ Castoriadis reprend plusieurs fois à son compte la remarque de Whitehead selon laquelle toute la philosophie occidentale n'est qu'un commentaire à la marge de la pensée de Platon : voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 339 ; voir aussi C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, op. cit. p. 115.

² Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 357.

³ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 340 : « Ces deux éléments : la lutte contre la démocratie, la haine de la démocratie, et la théologie rationnelle, seront les éléments dominants pendant tous les siècles qui vont suivre, en fait jusqu'à aujourd'hui malgré les luttes qui reprendront. Ces siècles s'alimenteront constamment dans Platon pour ce qui est de ces deux aspects. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, op. cit., p. 228 : « Ainsi, pour parler brièvement, il s'agit (...) d'une *vis formandi a-causale*. A-causale ne signifie pas "inconditionnée" ou "absolue", ab-solue, séparée, détachée, irrelative (...). Le siège de cette *vis formandi* (...) en tant qu'imaginaire social instituant est le collectif anonyme et, plus généralement, le champ social-historique. »

l'ontologie « unitaire » constitutive de la pensée héritée (l'identité entre l'être et la pensée supposant en effet de réduire l'être à une seule détermination¹) et la disqualification de la démocratie (transformée en impensé de la réflexion politique ou bien reléguée à ses marges et, par Platon, aux antipodes du modèle idéal et éternel de République qu'une telle ontologie, précisément, offre à la contemplation souveraine du philosophe-roi) : l'importance déterminante de la « torsion platonicienne »² ne tient pas à ce qu'elle aurait inauguré « l'oubli de l'être », interprétation dont Castoriadis, après Arendt, repère les incohérences et les limites (notamment en ce qu'elle occulte le lien pourtant essentiel entre l'émergence du questionnement philosophique et cette première institution de la liberté du *demos* que fut la *polis* athénienne), mais, précisément, à ce qu'elle fut la répudiation de l'héritage de la *polis* où, à travers la création d'une pleinement réflexive de subjectivité, est apparu le lien indissoluble entre le projet politique d'autonomie (ouverture du pouvoir instituant à la pluralité anonyme du *dèmos*) et la création social-historique d'un projet pleinement rationnel de vérité remettant en cause les normes héritées du vrai et dont la philosophie représente l'une des principales expressions³. Le lien étroit qui relie, d'une part, la séparation platonicienne entre *archein* et *prattein* que la *polis* athénienne avait réunie en instituant l'autodétermination du *dèmos* et, d'autre part, l'ontologie unitaire consacrant l'identité des principes d'existence, de cognoscibilité, d'essence et de valeur (théologie rationnelle⁴) montre, plus précisément, que la praxis ne peut faire sens qu'une fois relativisée, d'abord, l'emprise de la détermination sur la pensée, ce qui suppose que soit posée l'irréductibilité du social à quelque forme de causalité ou de nécessité que ce soit (sans pour autant que l'idée d'autocréation du social, substituée à celle d'auto-organisation de la multitude⁵, reconduise à postuler une ontologie

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 253.

² Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le social-historique*, op. cit., p. 322.

³ *Ibid.*, p. 277 : « Le propre des Grecs n'est pas d'avoir posé la question : "qu'est-ce que l'être de l'étant ?" c'est-à-dire : "qu'est-ce qui est vraiment ?" ou "qu'est-ce qui fait que quelque chose est ?" -, cette question est déjà là, accompagnée de sa "réponse", lorsqu'on dit, avec les Hébreux : ce qui est vraiment est Yahvé (et, dans un ordre second, ce que Yahvé a fait être) (...). Le propre de l'apport des Grecs a été l'ouverture de cette question préalable à toutes les autres et en vérité coconstitutive de toutes les autres ; que devons-nous penser ? (...) Formellement, la position de cette question présuppose une liberté (à l'égard de l'institution donnée de la société et de l'ontologie que celle-ci porte). En vérité, cette liberté est créée dans et par la position de la question elle-même. La liberté naît en Grèce comme déploiement, dans une foule de domaines, d'une activité qui est mise en question de l'institué, du traditionnel, du simplement hérité (...). La philosophie est créée en Grèce comme dimension essentielle de la création de la liberté. »

⁴ *Ibid.*, p. 345 : « Le coup de force philosophique de Platon est l'union du principe de cognoscibilité, du principe d'existence, du principe d'essence et du principe suprême de valeur, qui dans ce cas précis nourrit et nourrira l'éthique, tout ce qui viendra par suite comme éthique (...). Dès lors, dans l'histoire de la philosophie, l'aiguillon et le but cherché, ce sera cette unification, conduisant à une ontologie unitaire et presque inévitablement à une théologie rationnelle (en fait non rationnelle chez Heidegger). »

⁵ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, op. cit., p. 267 : « Je parle d'auto-création, non pas d'auto-organisation. »

purement irrationaliste du social¹) : tel est l'enjeu, dans *L'institution imaginaire de la société*, des pages déterminantes consacrées au *legein*² où Castoriadis montre que l'entendement ainsi que tous les schèmes qui le constituent sont de part en part institués (c'est ici que la philosophie de Castoriadis se révèle nettement plus aboutie que l'ontologie « militante » de Negri) et, qu'aussi rationnelle qu'elle puisse être, la visée de vérité ne peut être réfléchie indépendamment d'une création social-historique irréductible ou, pour le dire autrement, comme projet de vérité faisant boucle avec le projet démocratique d'autonomie collective³.

En effet, à l'origine de l'ontologie unitaire se trouve non pas l'oubli de l'être mais (et c'est en ce sens qu'une continuité peut être dégagée avec la pensée de della Volpe), l'hypostase du schème de l'identité d'où procède l'idée que le réel enveloppe une essence intelligible rationnelle et immuable, que le différent peut être ramenée au Même, le temps à l'éternité, le devenir au rationnel, le concret-réel aux catégories de la pensée réfléchissante et spéculative⁴. Or, si tel n'est pas le cas, c'est parce que le schème de l'identité renvoie d'abord, et indépassablement, à l'auto-institution *sui generis* du « représenter-dire » social (*legein*)⁵, c'est-à-dire à la schématisation linguistique du réel permettant d'une part, de représenter et d'ordonner, à partir des rapports de correspondances bi-univoques entre signifiants et signifiés qui structurent le code linguistique, la réalité sous la forme de classes d'objets distincts et définis (ensemblisation basée sur l'équivalence entre classe et propriété)⁶, mais aussi

¹ *Ibid.*, p. 268 : « Puisqu'elles ne sont ni productibles causalement, ni déductibles rationnellement, les institutions et les significations imaginaires sociales de chaque société sont des créations libres et immotivées du collectif anonyme concerné. Ce sont des créations *ex nihilo*, mais non pas *in nihilo*, ni *cum nihilo*. Cela veut dire qu'elles sont des créations *sous contrainte*. ». Castoriadis distingue par la suite quatre types de contraintes. De même, si l'imaginaire radical instituant est un substantif qui se réfère à une substance et non un adjectif dénotant une qualité (voir *ibid.*, p. 228), il n'est nullement réductible à une quelconque forme de totalité et/ou de méta-sujet puisque les significations imaginaires sociales relèvent du magma et que l'identité qu'elles dénotent (celle de cette société) est elle-même irréductiblement imaginaire.

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 330-383.

³ Ainsi, les Grecs « créent la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même (réflexivité), et ils la créent comme philosophie démocratique » (voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 156).

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 327 : « Depuis vingt-cinq siècles, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affirme sur cette thèse : être, c'est être quelque chose de déterminé (*einai ti*), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (*ti legein*) ; et, bien entendu, dire vrai, c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations de l'être ou bien déterminer l'être par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres sont le même. »

⁵ *Ibid.*, p. 330 : « *Legein* : distinguer-choisir-posser-rassembler-compter-dire... »

⁶ La circularité de l'ensemblisation du réel par le langage mais aussi, par-delà la première strate naturelle, d'autres strates de l'étant par les sciences, s'explique par l'impossibilité de fonder rationnellement la logique ensembliste identitaire : d'où la référence récurrente à la définition « naïve » des ensembles donnée par Cantor (dans la lettre à Dedekind du 28 juillet 1899 : « un ensemble est une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble »), où se révèle

d'instituer l'ensemble des opérations logiques constitutives de l'entendement¹, c'est-à-dire, plus largement encore, la possibilité de logiciser le réel par-delà la « première strate naturelle » et le cadre borné de la représentation linguistique qui s'y rapporte, à partir d'autres normes universelles (mais non moins instituées) de validation des énoncés et sans que de tels énoncés puissent attester d'une identité substantielle entre l'être et la pensée, la circularité du *legein* ne cessant d'être le paradigme à partir duquel saisir le caractère irréductiblement social-historique de toute pensée. Les pages déterminantes de *L'institution imaginaire de la société* consacrées au *legein* montrent ainsi que les schèmes constitutifs du langage « ordinaire » (identité, différence, réunion, appartenance, décomposition, itération) non seulement se présupposent circulairement (le schème de l'identité ne jouit ainsi d'aucun privilège car il ne conditionne l'apparition des autres schèmes que dans la mesure où il est conditionné en retour par ce que lui-même conditionne) mais que cette circularité se retrouve également dans toutes les différentes schématisations du réel produites par la pensée, y compris les plus « rationnelles » : même visée dans sa singularité, même étayée sur la première strate naturelle qui se prête en partie à ce type d'organisation mentale du réel², une « chose » n'est donc dicible, représentable qu'en tant qu'exemplaire d'une classe ou d'un ensemble à laquelle elle appartient, de sorte que, y compris dans ses expressions les plus rationnelles, le schème de l'identité n'est qu'un terme de repérage irréductiblement pris dans les codifications du réel produites par la pensée pour fixer le flux héraclitéen du réel et, ainsi, ne saurait être projeté hors de celles-ci pour être posée comme essence ou substance (il n'y a pas d'attribution absolue autre que celle de la pure tautologie du type « x est x », toute attribution identitaire est métonymique)³. Autrement dit, l'entendement, institué par le *legein*⁴,

en pleine lumière, selon Castoriadis, le cercle ultime et originaire des premiers termes de la théorie des ensembles qui n'est elle-même que la présentation statique et épurée de l'institution du *legein* : voir C. Castoriadis, « La logique des magmas », dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 485 : « Cette définition (...) est fantastiquement profonde et éclairante, parce qu'elle exhibe l'indéfinissable dans la définition du défini, la circularité inéliminable dans toute entreprise de fondation. »

¹ D'où l'expression de logique ensembliste-identitaire (ou ensidique) : voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 250 : « Il s'agit de tout ce que l'on peut construire et édifier à partir des principes d'identité, de contradiction, du tiers ou énième exclu (*n* fini) et de l'organisation d'un donné quelconque par éléments, classes, relations et propriétés univoquement définis. »

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 341 : « La première strate naturelle est ensemblisable... »

³ *Ibid.*, p. 503-506 ; voir aussi C. Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 41-42 : « Mais on sait aussi, également depuis Aristote, que ce n'est pas seulement face au sceptique et au sophiste que le principe d'identité est indémontrable ; il l'est *en soi*, puisque toute démonstration de ce principe le présuppose. En termes à la fois philosophiques et social-historiques : l'identité est institution inaugurale sans laquelle rien n'est possible (ni dans l'agir ni dans le penser), et qui est, de plus, totalement insuffisante. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 381 : « (...) le *legein* met en jeu une partie essentielle des catégories et des concepts réflexifs, mais (il) ne peut pas être "construit" à partir de ceux-ci. L'*entendement* est impliqué dans le *legein* : on ne peut pas l'en séparer, il présuppose le *legein* en même temps qu'il est présupposé par celui-ci mais il est présupposé par celui-ci *comme une de ses parties indissociables du*

fait signe vers une auto-institution radicale, qui ne peut être déduite de rien d'autre dans la mesure où c'est à partir d'elle-même que toutes les formes de causation (des plus empiriques aux plus « nécessaires ») peuvent être rendues pensables¹.

Toute représentation, en effet, suppose les schèmes de l'identité et de la différence, mais aussi de la réunion, de la décomposition et de l'itération, sans lesquels, en effet, le réel ne saurait être figuré sous forme d'ensemble ou de sous-ensembles composés d'éléments distincts et définis, susceptibles d'être liés entre eux selon des rapports déterminés. Or aucun de ces schèmes ne saurait être érigé en fondement du système, pas même celui de l'identité qui présuppose, autant qu'il les fonde, chacun des autres schèmes. Ainsi, bien que la différence suppose l'identité, il ne saurait y avoir, réciproquement, d'identité sans différence (on ne peut poser l'identité à soi d'un terme ou d'un élément qu'à la condition de pouvoir le discriminer au moins d'un autre)² ; de même, les schèmes de l'identité et de la différence rendent possible celui de la réunion (puisque un ensemble est la collection en un tout de plusieurs termes définis et distincts) mais, inversement, le schème de la réunion précède aussi ces derniers (puisque'on ne peut collecter en un tout des termes définis et distincts que si chacun des termes ainsi collecté a déjà été implicitement posé comme collecté en ce tout qu'il est lui-même)³. La même relation d'implication réciproque unit les schèmes de l'identité, de la séparation et de la réunion et les schèmes non moins fondamentaux de la décomposition et de l'itération qu'ils rendent possibles tout en étant impliqués par ces derniers : en *identifiant* dans un tout donné des tous de type inférieur par prélèvement d'une partie des éléments distincts et définis à partir desquels il a été composé, le schème de la décomposition met en lumière l'identité fondamentale entre ensemble et propriété, d'où procède la prédication (la décomposition-réunion de termes définis et distincts supposant leur identification à partir d'un attribut ou d'un prédicat commun)⁴. Enfin, et de même, la répétition des schèmes de la séparation et de la réunion exige le schème de l'itération (réciproquement impliqué dès l'ensemblisation la plus

reste. Il y a "plus" dans le *legein* que dans l'entendement, l'entendement n'est qu'une partie de l'institution du *legein*, arbitrairement (et fallacieusement) séparée de celui-ci et considérée pour elle-même à partir et en fonction d'une institution social-historique spécifique, le connaître logique-scientifique-philosophique. »

¹ *Ibid.*, p. 381 : « (...) le *legein* est institution primordiale, et (qu') à ce niveau, la logique identitaire ne *peut pas* saisir l'institution, puisque l'institution n'est ni nécessaire, ni contingente, que son émergence n'est pas déterminée, mais ce à partir de quoi, dans quoi et moyennant quoi seulement du déterminé existe. Reconnaître comme essentielle et irréductible la relation signitive, le *quid pro quo*, le représenter (*vertreten*), c'est reconnaître le caractère "arbitraire" (institué) de ce représenter ; c'est donc abolir la détermination comme norme suprême. »

² *Ibid.*, p. 331.

³ *Ibid.*, p. 331-332.

⁴ *Ibid.*, p. 332.

élémentaire : « ceci *et* ceci *et* ceci sont des éléments de l'ensemble »)¹ d'où procède d'une part, la hiérarchisation des prédicats, c'est-à-dire la distinction fondamentale entre accident et essence, la possibilité d'établir la vérité ou la fausseté d'un énoncé², mais aussi, la détermination, c'est-à-dire, pour x appartenant à X, la détermination de tous les prédicats possibles de x³.

De même que l'identité n'est qu'un terme de repérage institué circulairement par l'ensemblisation du réel (et non l'expression d'une essence située hors du réel, celle-ci n'étant que l'expression hypostasiée de l'identité purement tautologique instituée par le *legein*), de même la détermination ne règne souverainement que dans et par le *legein*⁴ : d'où le parallogisme constitutif de toute la pensée héritée, qui assimilant l'être au logos, n'a eu de cesse de postuler une essence aux choses et d'attribuer aux objets, aux catégories et aux relations établies par la pensée rationnelle une immuabilité soustraite au champ social-historique⁵. Plus encore, l'auto-institution du schème de la détermination, met en pleine lumière le rôle central de l'imagination⁶ et, pour ce qui concerne le *legein* (qui s'étaye encore sur la première strate naturelle et les régularités « naturelles » sur lesquelles s'appuient les schèmes et les relations logiques⁷), de cette forme seconde (mais non moins irréductible au réel) qu'est le *quid pro quo* : sous-jacente à toute la logique ensembliste-identitaire, elle permet d'ouvrir une première brèche dans la déconstruction de la métaphysique linguistique qui fonde l'ontologie unitaire. En effet, qu'elle soit élémentaire ou qu'elle relève d'une démarche pleinement rationnelle, toute ensemblisation du réel suppose l'aptitude de prendre une chose pour une autre, aptitude qui ne

¹ *Ibid.*, p. 333.

² *Ibid.*, p. 333 : « Or une hiérarchie d'ensembles, pour les raisons déjà dites, est *ipso facto* une hiérarchie de prédicats ; autant dire que cette possibilité contient déjà toute la syllogistique classique. La construction du couple essence/accident à partir de là est immédiate. Dire que, pour l'élément x en tant qu'il appartient à l'ensemble X, tel prédicat est essentiel, c'est dire que ce prédicat définit l'ensemble X, ou découle nécessairement de ceux qui le définissent (par exemple parce que X a été posé comme inclus dans un ensemble Y, caractérisé par ce prédicat.). Dire que, pour ce même élément x en tant qu'il appartient à l'ensemble X, tel prédicat est accidentel, c'est dire que ce prédicat ne définit que des parties de X. »

³ *Ibid.*, p. 344 : « En effet : il *semble* évident que si un élément x appartenant à l'ensemble X est donné, sont du même coup déterminées sans ambiguïté toutes les parties de X auxquelles x appartient ou n'appartient pas. Autant dire : sont aussitôt affirmés ou niés tous les *prédicats* possibles de x. Autrement dit encore : dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est déterminée quant à tous ses prédicats possibles (Kant). »

⁴ *Ibid.*, p. 379-380 : « Dans, par et pour le *legein*, la détermination règne souverainement (...). Être, dans le *legein*, c'est être déterminé. »

⁵ Voire, pour la saisie même de l'essence, en dehors du jugement (*ti kata tinou*), comme c'est le cas notamment chez Aristote : « des termes premiers et derniers, il y a *noûs* et non pas *logos* » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 12, cité par Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 506).

⁶ Voir C. Castoriadis, « La logique des magmas », dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 489 : « La "construction" de la logique ensembliste-identitaire *présuppose* la logique ensembliste-identitaire (et certes aussi autre chose : l'imaginaire radical. »

⁷ Il y a, concernant l'ensemblisation instituée par le *legein*, « une relation *sui generis* d'appui partiel sur ce qui la précède » (voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 335).

s'inscrit nullement dans le prolongement immanent d'une tendance essentielle (comme chez Spinoza pour qui la simplification active du réel n'est que l'effet immanent et absolument nécessaire de la liaison des affections remplissant l'aptitude d'un corps à être affecté, c'est-à-dire de l'affirmation certaine et déterminée du *conatus*) mais manifeste le caractère radicalement défonctionnalisé de l'imagination humaine (le *quid pro quo* faisant signe vers une forme plus radicale d'imagination qui ne pourra être déterminée qu'une fois dégagées les implications de l'ancrage social-historique de la pensée). Il n'y a pas, en effet, d'ensemblisation possible (même « rationnelle ») du réel sans une symbolisation métaphorique (qui opère par déplacement, relation d'équivalence : « valoir comme ») et métonymique (qui opère par condensation, relation d'appartenance : « valoir pour »)¹, ces deux opérations s'impliquant mutuellement : une chose, en effet, ne peut être désignée comme exemplaire d'un ensemble qu'à la condition d'être identifiée aux autres exemplaires (pourtant distincts) du même ensemble, ce qui suppose donc l'aptitude de la prendre pour autre chose qu'elle n'est (à partir d'une propriété commune abstraite de leurs différences ainsi posées comme contingentes et inessentielles)². Il n'y a donc pas d'ensemblisation du réel sans des relations d'équivalences (métaphorisation) qui impliquent à leur tour la possibilité de prendre la partie pour le tout (métonymie) puisque deux choses différentes ne peuvent être identifiées comme termes d'un même ensemble qu'à la condition de disposer d'un critère commun permettant d'établir entre ceux-ci et l'ensemble un rapport d'appartenance (généricisation)³. Mais, inversement, la métonymie (« valoir pour ») suppose la métaphore (« valoir comme »), l'élément commun en question permettant de réunir en un tout plusieurs éléments distincts qui ne peuvent être abstraits de leurs différences particulières qu'à la condition d'avoir été préalablement identifiés comme similaires, par déplacement métaphorique⁴. Il n'y a donc pas de logique ensembliste-identitaire sans une intervention active de l'imagination qui, dans le *legein*, se manifeste à travers la double opération du déplacement métaphorique et de la

¹ Voir C. Castoriadis, *Sur Le politique de Platon, op. cit.*, p. 93-94 ; voir aussi C. Castoriadis, « La logique des magmas », dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 503.

² *Ibid.*, p. 93 : « Quand on passe du semblable au semblable, on fait ce qu'on appelle en rhétorique ou en littérature une métaphore : un héros et un lion sont semblables. Ça correspond en psychanalyse à ce qu'on appelle un déplacement et ça correspond aussi à ce que l'on peut appeler le "valoir comme", l'équivalence, la valeur d'échange en économie. »

³ *Ibid.*, p. 93 : « On peut prendre une chose pour une autre si elles sont suffisamment semblables : une roue de ma voiture a crevé, je la remplace par la roue de secours. Ce n'est pas la même roue mais elles sont suffisamment semblables pour que je fasse le déplacement, la métaphore d'une roue à l'autre. Pourquoi je peux ? Parce que les deux roues ont une partie qui est plus que semblable, quasi identique, suffisamment identique quant au besoin et à l'usage. Je passe donc de la partie au tout, ce qui présuppose qu'auparavant j'étais passé du tout à la partie (...). Or passer du tout à la partie ou de la partie au tout, c'est ce qu'on appelle en rhétorique, la métonymie... »

⁴ *Ibid.*, p. 94 : « Mais cette capacité de discriminer et de donner partie et tout implique une forme extrême du semblable : la capacité de maintenir quelque chose dans son identité. »

condensation métonymique. Le *quid pro quo* à l'œuvre dans l'ensemblisation métaphorique et métonymique du réel ne renvoie nullement à une organisation purement arbitraire de cette même réalité (conclusion à laquelle parvenaient les sophistes en concluant de la critique justifiée de l'identité entre être et détermination, la contingence absolue du rapport de dénomination) car, quoiqu'irréductibles, les relations qu'elle pose ne donnent pas forme à une réalité chaotique mais, au contraire, s'étaient sur des formes immanentes de généricisation et de discrimination qui valent pour elles-mêmes¹ : s'il varie donc indéfiniment d'une langue à l'autre, le découpage linguistique du réel ne s'appuie pas moins sur une première strate naturelle immédiatement donnée comme congruente, en partie, avec l'ensemblisation produite par le *legein* et c'est pourquoi, à ce premier niveau, le *quid pro quo* n'exprime encore qu'une forme dérivée, non radicale, d'imagination². Néanmoins, un tel rapport d'étayage ne remet pas non plus en cause l'idée fondamentale selon laquelle le schème de la détermination ne vient à l'être que par l'auto-institution irréductible du *legein*. En effet, si la réalité n'est pas chaotique au point d'autoriser n'importe quelle ensemblisation, il n'en demeure pas moins qu'il n'y a de pensée d'entendement que par le *legein*, de sorte que, si l'intériorisation linguistique du réel n'est pas aussi absolue qu'elle ne l'est chez les sophistes, elle ne saurait valider, à l'autre extrémité, l'inclusion du réel dans la pensée constitutive de la pensée héritée : il n'est pas plus admissible de déduire de l'institution de l'entendement le caractère purement autoréférentiel de la pensée et du langage que d'attribuer, par extension du schème de l'identité, une essence aux choses (tendance irrésistiblement induite, pourtant, par l'usage identitaire du langage)³. Rapporté à l'auto-institution imaginaire du *legein*, le schème de l'identité n'est donc plus qu'un terme de repérage à partir duquel la séparation entre sens propre (essentiel) et sens figuré, entre *ousia* (saisie en dehors du langage et de la prédication : le *noûs* aristotélicien) et *comitants* (plus ou moins accidentels), n'a plus lieu d'être puisque tout repérage identitaire relevant du cercle explicité plus haut, il ne saurait y avoir de prédication absolue (si ce n'est sous la forme tautologique et vide de la pure identité à soi)⁴. Pour autant, ces premières implications ne permettent de dégager qu'une partie des

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 238 : « *Anthrôpos anthrôpon genna*, répète inlassablement Aristote : c'est un homme qui engendre l'homme, il y a, par soi, des espèces, des individus comme exemplaires d'un genre, du différent qui appartient au même (...) le vivant se présente comme réalisant déjà en soi et pour soi une ensemblisation-hiérarchisation aristotélicienne, groupé de soi en genres et espèces pleinement définissables par réunion, intersection ou disjonction de propriété et d'attributs. »

² D'où la distinction entre la « signification ensembliste-identitaire » issue de combinaisons entre relations d'équivalences et relations d'inclusions étayées sur l'être-ainsi et la signification proprement imaginaire qui relève d'une création radicale : voir C. Castoriadis, « La logique des magmas » dans *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 505.

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 507.

⁴ *Ibid.*, p. 503.

conséquences qui se déduisent de la critique castoriadienne de la détermination : saisie au niveau de la « première strate naturelle », l'auto-institution du *legein* ne suffit pas à donner au renversement de l'ontologie héritée sa pleine mesure ni, plus fondamentalement, à distinguer la relativisation de l'identité entre être et logos d'une conception relativiste de la vérité nécessairement ruineuse pour une ontologie politique qui prétend rendre conceptuellement consistante une définition substantive de la démocratie : comment établir que l'idée de vérité rationnelle ne peut faire sens qu'en dehors de l'ontologie unitaire de la pensée héritée ou, pour le dire autrement, comment réhabiliter pleinement la praxis (en posant la dimension irréductiblement social-historique du projet de vérité¹) sans retomber dans une conception relativiste de la vérité condamnant d'avance toute tentative de faire aboutir la critique de l'ontologie héritée dans la réhabilitation du projet démocratique d'autonomie collective ? Répondre à ces interrogations suppose, dans un premier temps, que soit mise en évidence, par-delà l'imagination seconde à partir de laquelle la première strate naturelle se trouve ensemblisée (*quid pro quo*), l'intervention d'une forme plus radicale d'imaginaire, constitutive du surgissement social-historique du projet de vérité et de la création des ordres de phénoménalités inventés par la pensée rationnelle afin de rendre raison du magma qui se découvre derrière la première strate naturelle². C'est en allant jusqu'au bout de la déconstruction de la pensée héritée et en substituant à l'onto-théologie rationnelle une ontologie du Chaos (qu'exprime précisément le concept d'imaginaire radical), que pourront être éclairées aussi bien l'idée de vérité rationnelle que la refonte radicale des conceptions héritées, unitaires et transcendantes du pouvoir.

III-1-1-2 La relation signitive et la signification

Le *legein*, en effet, ne suffit pas à distinguer complètement l'ensemblisation humaine du réel de l'ensemblisation à l'œuvre, notamment, dans le reste du vivant (auquel Castoriadis attribue la qualité d'être pour-soi³) qui opère également spontanément des partitions du réel obéissant

¹ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 251 : « (...) c'est et dans et par ce champ (social-historique) qu'émergent la question de la vérité et, peut-être, la vérité ou une vérité. C'est là un fait massif - et sa reconnaissance, sa prise en considération avec tout son poids nous différencie aussitôt de la manière de poser cette question dans la philosophie héritée. »

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 497 : « Ce qui se donne n'est pas congru à la logique ensembliste, à l'organisation portée par le *legein*. Une de ses strates, la première strate naturelle, se prête en partie à cette organisation ; mais dès que cette interrogation *logique* se soulève et s'amplifie, cette organisation se révèle plus que fragmentaire, lacunaire, incomplète (...). Nous visons le mode d'être de ce qui se donne avant imposition de la logique identitaire ou ensembliste : ce qui se donne ainsi dans ce mode d'être, nous l'appelons un *magma*. »

³ Voir C. Castoriadis, « *L'état du sujet aujourd'hui* » dans *Le monde morcelé*, op. cit., p. 243 : « Le premier pour-soi, le pour-soi archétypal, est le vivant. »

à la même logique de participation et de généricisation, de discrimination et d'universalisation (inhérente à la mise en image du réel)¹, et où se manifeste aussi la tendance à relier ces classes à des valeurs (utiles et nuisibles) directement liées à l'affirmation de l'instinct de conservation (valuations qui, ainsi, attestent que la différenciation entre soi et le non-soi est effectivement constitutive du vivant : autoréférence et autofinalité s'impliquent mutuellement, le vivant est donc pour-soi au sens de *aware*, par distinction de *consciousness*)². La définition du vivant comme « automate identitaire »³ souligne par là-même que la logique ensembliste-identitaire n'est pas propre au *legein* humain, qu'immanente à la saisie sensorielle, elle se déploie dès le niveau de la mise en image du sensible (capacité formante, imageante/imaginante, présentante et reliante, par laquelle le X extérieur est transformé en information⁴), en deçà de l'institution du langage, des catégories de l'entendement, de l'aperception transcendantale du « je pense » ou de la synthèse de la reconnaissance par le concept⁵.

Si l'ensemblisation par étayage de la première strate naturelle ne suffit pas à expliciter le caractère absolument irréductible du *legein* ni, par conséquent, à justifier l'impossibilité de s'en tenir à une ontologie unitaire et/ou de l'univocité qui (par exemple) réduirait le *conatus* humain à n'exprimer qu'une plus grande aptitude du corps à être affecté et à lier un plus grand nombre d'affections et d'idées, c'est parce que celle-ci ne repose pas seulement sur le *quid pro quo* mais aussi sur une forme plus radicale d'imagination qui se manifeste, d'abord, dans la relation signitive, puis dans l'altération et la mobilité indéfinie des significations (irréductible au code des signifiant) et, enfin, dans la mise en forme proprement créatrice d'autres représentations logico-sensorielles du réel coextensives à la création social-historique de normes universelles de validation et de falsification des énoncés (visée rationnelle de vérité) : la dynamique associative (relations d'équivalences et d'inclusions) constitutive du

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 344 : « Un lapin et un chien sont l'un pour l'autre des instances d'une classe définie par des propriétés stables. »

² Voir C. Castoriadis « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 261 : « Le système immunitaire n'est rien, s'il n'est capacité permanente (et certes, on le sait, faillible) de distinguer le *soi* du *non-soi* (et d'agir en conséquence). Plus généralement, si un système quelconque est doté de la propriété de l'autofinalité, l'auto-référence est nécessairement impliquée : le système doit préserver (ou atteindre) l'état désiré, et pour cela il doit se référer "activement" à soi-même. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 342.

⁴ *Ibid.*, p. 342-343 ; voir aussi C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 247.

⁵ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire et réflexion » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 242 : « Un chien n'a pas, probablement, ce que nous appelons le concept d'un lapin, mais il sait bien que c'est le même lapin qu'il poursuit le long d'une trajectoire (...). Cette même de la représentation à travers les actes successifs du sujet doit s'appuyer sur quelque chose qui peut être seulement l'"image" ou la représentation comme *générique*, à savoir la capacité du sujet quel qu'il soit, homme ou animal, de voir dans cette représentation changeante au sein du flux héraclitéen du donné le *même* (...). L'aperception de la même appuyée sur la simple généricité de l'image est le degré élémentaire de psychisme qu'on doit postuler déjà chez l'animal. »

quid pro quo ne se réduit pas à une relation d'étayage, elle procède aussi d'une création ontologique qui, en mettant en lumière le concept d'imaginaire radical, achève la critique de la détermination¹. La véritable particularité du *legein* ressort d'abord, en effet, du caractère purement *inconstructible* de la relation signitive² : le code linguistique, qui matérialise l'ensemblisation proprement humaine de la première strate naturelle, repose sur un système de correspondances bi-univoques entre signifiants et signifiés qui dépasse infiniment la codification spontanée à l'œuvre dans le reste du vivant car, chez l'homme, l'ensemblisation du réel se trouve médiée par celle du continuum sonore en éléments distincts et définis (phonèmes, morphèmes, etc.) à partir de laquelle il se trouve désigné, ce qui implique ainsi une relation inanalysable, absolument distincte de la relation d'étayage sur laquelle reposent les significations ensemblistes. Outre les opérations constitutives de l'ensemblisation du réel qu'elle reproduit (discrétion, réunion³), la relation signitive donne surtout à penser une relation de coappartenance entre le signe et ce dont il est signe qui ne relève ni de l'équivalence métaphorique ni de l'inclusion métonymique⁴ : alors que la coappartenance du terme à l'ensemble dont il fait partie repose sur une base réelle (le chien comme membre d'une espèce effectivement distincte des autres espèces), la relation signitive (entre la représentation du chien et le signifiant, l'empreinte acoustique qui le désigne), sans laquelle, pour l'homme, la première relation objective ne saurait exister (« Ceci peut être séparé-réuni parce que « ceci » le désigne »), ne repose quant à elle sur aucune logique ni ne s'étaye sur quelque réalité que ce soit : « le mot chien et le chien appartiennent ensemble - et d'une manière tout autre que les pattes et la têtes du chien n'appartiennent ensemble »⁵. C'est pourquoi la relation signitive la plus élémentaire fait accéder à une forme plus radicale d'imagination qui, ne s'appuyant plus sur un rapport d'étayage, permet de relier plus étroitement l'auto-institution du *legein* à l'imaginaire radical, entendu comme capacité spécifiquement humaine de voir une chose dans une autre chose *sans rapport avec ce qu'elle représente* : le *quid pro quo* y apparaît à ce niveau comme institution originaire⁶. C'est au

¹ Si « le vivant *s'auto-constitue* » en créant son monde (clôture cognitive), « l'humanité *s'auto-crée* comme société et comme histoire », en tant qu'elles sont irréductibles à des "éléments quelconques" (aussi bien aux individus qui sont des fabrications sociales qu'à la psyché foncièrement asociale) : voir C. Castoriadis, « Phusis, création, autonomie » dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 204-205.

² Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 242-243 : « Elle présuppose un tournant décisif dans l'histoire de l'imagination : la capacité de voir une chose dans une autre chose qui n'a *aucun rapport* avec ce qu'elle représente. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 367-368.

⁴ *Ibid.*, p. 367 : « Mais surtout, c'est la *relation* signitive comme relation, qui est irréductible et inconstructible. »

⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁶ *Ibid.*, p. 367 : « "Désigner" n'est pas une relation qui a une place dans la logique-ontologie héritée ; elle n'est ni catégorie correspondant à une forme de jugement ou à un niveau d'être ; ni logiquement constructible, puisque

niveau de la relation signitive que la pensée héritée, incapable de rapporter la liaison des représentations au *legein* et, plus particulièrement, à la relation signitive qui pourtant la rend possible, révèle ses limites : « rien dans la *Critique de la Raison Pure*, pas plus que dans la philosophie entière depuis les origines à ce jour, ne permet, ne donne le droit, d'établir une différence quelconque entre une ellipse et la lettre O, un segment de droite et la lettre I »¹.

La seconde caractéristique distinctive du *legein* à partir de laquelle se fait jour l'existence d'une forme radicale d'imaginaire, tient à l'irréductibilité de la signification (*apeiron*) à la logique ensembliste-identitaire (*peras*) instituée par le code auquel elle est pourtant constitutivement liée². Si l'institution du *legein* repose, dans sa dimension la plus matérielle, sur un système rigide de correspondances bi-univoques (code)³, si la dimension ensembliste-identitaire s'étend aussi aux significations⁴, celles-ci ne peuvent être réduites à ce dernier, aux rapports canoniques reliant chaque signifiant à son signifié « propre », ni aux différentes opérations logiques effectuables sur cette seule base (réunion, décomposition, etc.)⁵, dans la mesure où elles ne cessent de s'altérer et ainsi d'échapper à la fixité des éléments distincts et définis qui constituent l'être-code du langage. Une signification ne se laisse évidemment pas expliquer par la valeur oppositive des signifiants, car, autrement, la possibilité d'une altération des significations (qui est la marque de toute langue vivante) deviendrait incompréhensible (chaque signification étant fixée une fois pour toute à son « sens propre ») ; mais la signification ne peut pas plus être déduite des opérations logiques élémentaires que la nature différentielle (« oppositive ») des signifiants rend conceptuellement possible. On ne peut ainsi, pour expliquer une signification, la décomposer en d'autres significations, l'additionner

toute construction logique la présuppose logiquement. La désignation (la re-présentation, *Vertretung*), le *quid pro quo*, est institution originaire. »

¹ *Ibid.*, p. 371.

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 511 : « Il y a (...) inséparabilité logique et réelle de ces deux aspects de la signification, le *peras* et l'*apeiron*, la définité-déterminité-distinction-limitation et l'indéfinité-indéterminité-indistinction-illimitation. Il est essentiel que le langage fournisse toujours la possibilité de traiter les significations qu'il convoie comme un ensemble formé par des termes déterminés, rigoureusement cernables, chacun identique à soi et distincts de tous les autres (...). Et il est essentiel qu'il fournisse toujours aussi la possibilité que de nouveaux termes émergent, que les relations entre termes existants soient redéfinies (...). Cette possibilité, à son tour, repose sur le fait que les relations entre termes déjà donnés sont inépuisables et indéterminées, comme ces termes eux-mêmes... »

³ *Ibid.*, p. 352-353.

⁴ *Ibid.*, p. 358 : « L'être-code du langage ne se limite pas à son aspect matériel-abstrait ; il s'étend aussi à son aspect significatif. Le langage comporte aussi nécessairement la dimension ensembliste-identitaire pour ce qui est de ses signifiés- autrement dit, les significations sont aussi constituées, en partie, comme code (ce qui a contribué à fourvoyer les sémanticiens structuralistes). »

⁵ *Ibid.*, p. 359, note 16 : « Dans un éclair de génie, un éminent linguiste a écrit un jour : "jument=cheval+femelle". Si, comme c'est l'usage, le signe + dans cette expression indique l'opération d'un groupe additif, il en résulte que, pour L. Hjelmslev, une femelle est une jument dont on a soustrait la chevalinité. »

ou la soustraire à d'autres, etc.¹, de sorte que, comme pour la relation signitive (mais en un tout autre sens), il faut reconnaître que la signification est intrinsèquement incommensurable à la détermination et supposer par là-même l'existence d'un autre rapport de coappartenance irréductible à la logique ensembliste-identitaire, qui ne se donne plus dans des rapports de correspondances fixes entre termes absolument distincts et définis mais dans des relations transitoires de renvois, indéfiniment ouvertes et mouvantes, entre les termes fixes du code linguistique² : c'est la relation, « insegmentable », non ensemblisable³, de renvoi et non les opérations logiques entre les termes distincts et définis qu'elle instrumente qui rend pensable le phénomène de la signification, relation intrinsèquement ouverte qui, immanente au code figé des signifiants, donne ainsi à voir, en son sein, la mobilité indéfinie et la créativité potentiellement inépuisable du langage⁴. Mais, pas plus que la logique ensembliste, la relation de renvoi (où opère le *quid pro quo*) ne suffit à rendre pleinement raison de la signification, toute relation transitive nouvelle découlant d'une *création* irréductible dont celle-ci n'est que le symptôme. C'est pourquoi, si elle est relativement déterminée, la signification n'en est pas moins indéfiniment déterminable et, ainsi, échappe fondamentalement à la logique ensembliste-identitaire⁵ : la signification relève du « magma », c'est-à-dire une multiplicité dans laquelle on ne peut dénombrer ni effectivement, ni virtuellement, ce qu'elle contient (la signification n'est pas ensemblisable à partir des termes distincts et définis reliés qu'elle relie) mais dans laquelle on peut repérer chaque fois des termes non confondus, une indéfinité de termes changeants, rassemblés par une relation (facultativement) transitive⁶.

¹ *Ibid.*, p. 359: « Dire d'une signification qu'elle appartient à... ou se décompose en..., si ces termes ne sont pas pris comme les plus maladroites des métaphores, n'a guère plus de sens que de dire qu'elle est bleue ou jaune, chargée d'électricité positive ou négative. Prises pleinement, les significations ne sont pas des éléments et ne composent pas des ensembles ; le monde des significations est un magma. »

² *Ibid.*, p. 360 : « Qu'est-ce qu'une signification ? Nous ne pouvons la décrire que comme un faisceau indéfini de renvois interminables à *autre chose que* (...). Certes, ce faisceau de renvois dont chacun aboutit à ce qui est à l'origine de nouveaux renvois est loin d'être chaos indifférencié : dans ce magma il y a des coulées plus épaisses, des points nodaux, des zones plus claires ou plus sombres, des bouts de rocailles pris dans le tout. Mais le magma n'arrête pas de bouger, de gonfler et de s'abaisser, de liquéfier ce qui était solide et de solidifier ce qui était liquide. »

³ Voir C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » dans *Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, p. 54 : « Chaque signification, unité d'un terme et d'une indéfinité de renvois, se vide dans tous les autres et est aussi par ce qu'elle n'est pas. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 360 : « Une signification n'est rien "en soi", elle n'est qu'un gigantesque emprunt- et pourtant elle doit être *cet* emprunt-*ci* ; elle est, pourrait-on dire, tout entière hors de soi - mais c'est *elle* qui est hors de soi. »

⁵ *Ibid.*, p. 360 : « La signification échappe essentiellement aux déterminations de la logique ensembliste-identitaire. » ; *ibid.*, p. 502 : « Une signification est indéfiniment déterminable (et cet "indéfiniment" est évidemment essentiel) sans que cela veuille dire qu'elle est déterminée. Elle peut toujours être repérée, assignée provisoirement comme élément identitaire à une relation identitaire avec un autre élément identitaire (ainsi dans la désignation) (...). Mais ces déterminations ne l'épuisent, par principe, jamais. »

⁶ *Ibid.*, p. 497 ; voir aussi C. Castoriadis, « La logique des magmas » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 493.

III-1-2 La vérité comme praxis, solution aux apories de la pensée héritée et du relativisme

III-1-2-1 La critique des conceptions héritées de la vérité

Comment, cependant, ces deux caractéristiques fondamentales du représenter-dire social c'est-à-dire, d'une part, l'idée que l'entendement est institué (la détermination ne règne en maître que dans le *legein*) et, d'autre part, que l'institution du *legein* ouvre vers une forme radicalement créatrice d'imagination, peuvent-elle expliquer la possibilité d'énoncés universellement vrais et l'existence de normes de validation irréductibles à celles, indéfiniment variables, instituées par chaque système linguistique: en enracinant la raison dans l'institution social-historique, la pensée de Castoriadis ne rend-elle pas inexplicable la possibilité d'une visée de vérité au-delà des formes (indéfiniment variables) socialement et historiquement instituées ? Si la déconstruction « linguistique » du schème de la détermination a notamment pour conséquence de disqualifier les deux pensées qui ont absolutisé l'identité entre être et pensée (c'est-à-dire celles de Spinoza et de Hegel), ne faut-il pas néanmoins, pour rendre pensable la vérité dans sa dimension la plus apodictique, l'articuler à l'idée d'une identité essentielle (et non absolue) entre l'être et la pensée et reconnaître ainsi le caractère fondamentalement anhistorique des catégories de la pensée d'entendement et donc aussi du sujet qui leur est associé ? Ne serait-il pas possible de concilier la relativisation du schème de la détermination autrement qu'en faisant de l'entendement le produit d'une institution social-historique qui, indexée sur celle du langage, semble n'aboutir qu'à une conception purement relativiste de la vérité ? Mais, alors, l'alternative qui se présente entre une conception de type kantienne réaffirmant le caractère transcendantal des catégories de la connaissance pour sauver le projet de vérité et un relativisme post-nietzschéen qui, du fait de l'historicité radicale de la pensée, réduirait la connaissance à une simple création de paradigmes sans lien aucun entre eux, ne conduit-elle pas à rendre conceptuellement inconsistante tout projet d'autonomie collective : si le projet d'autonomie exclut le fantasme du savoir absolu et des théories totales de l'histoire qui soumettent les hommes aux ruses d'une Raison transcendante¹, ne se condamne-t-il pas, sitôt relativisée la logique d'entendement, à n'être, au mieux que l'expression d'une idéologie

¹ Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 105-106.

militante condamnée à perdre toute consistance sitôt le contexte révolutionnaire qui lui a donné jour disparu¹ ?

En montrant que les limites aporétiques auxquelles conduisent ces deux options ramènent à l'idée que la visée de vérité rationnelle ne fait sens que comme praxis social-historique, la pensée de Castoriadis permet précisément de révéler l'inanité d'une telle alternative. Ainsi, la critique selon laquelle la conception castoriadienne, en relativisant la visée social-historique de vérité, conduirait à déconstruire l'idée même de vérité ne peut être admise² En effet, l'idée d'une institution de l'entendement et la reconduction de la vérité à une visée (projet) non moins historique constituent la seule réponse possible au problème posé par l'historicité radicale du Savoir que les découvertes les plus importantes du XX^e siècle ont mise en pleine lumière et face à laquelle la pensée héritée se trouve complètement désarmée³ : de fait, si elles révèlent l'impossibilité d'une unité achevée (celle du parallélisme spinoziste ou de la clôture du Système hégélien)⁴ voire même asymptotique du Savoir (idéal régulateur qui admet que le contenu de la connaissance évolue, mais non pas les lois dernières de la nature ainsi que les catégories à partir desquelles le réel se trouve pensé)⁵, elles ne sauraient pour autant être décrite dans l'optique perspectiviste d'une succession discontinue de « ruptures » entre paradigmes ou épistémè sans être confrontée, d'une part, à la nécessité d'interroger le sens de ses ruptures⁶ faussement présentées comme arbitraires (tâche à laquelle elle se dérobe en ignorant précisément la vérité effective de chacun ces paradigmes qu'elle réduit à de simples

¹ *Ibid.*, p. 110-111 : « La théorie comme telle est un faire, la tentative toujours incertaine de réaliser le projet d'une élucidation du monde. Et cela vaut autant pour cette forme suprême ou extrême de théorie qu'est la philosophie, tentative de penser le monde sans savoir ni d'avance, ni après, si le monde est effectivement pensable, ni même ce que penser veut dire au juste. »

² Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 48 : « Si la réflexion ne veut pas quelque chose, elle n'est pas comme réflexion. La quête de la vérité est volonté de vérité. »

³ Il y a « impossibilité de penser une histoire de la science dans le cadre de la philosophie héritée » (voir C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique » dans *Les carrefours du labyrinthe, op. cit.*, p. 220).

⁴ *Ibid.*, p. 222 : « (...) cette vue ne pourrait, au mieux, représenter qu'un programme inaccomplissable effectivement. Mais cela revient à dire qu'elle est en pleine contradiction avec elle-même : car pour elle, la vérité ne peut être absolument que dans l'élément du savoir absolu mais, faute de pouvoir produire celui-ci, elle est obligée d'en faire à nouveau, qu'elle le dise ou non, une "idée kantienne", à distance infinie de tout savoir effectif. »

⁵ *Ibid.*, p. 221 : « Mais comment pourrait-elle (la vue criticiste) être maintenue aujourd'hui ? Lorsque des catégories aussi fondamentales que la causalité ou la substance sont mises en question, on ne peut plus avoir pour ambition d'effectuer quelque réparation à l'édifice de la "déduction transcendantale des catégories", qui remplacerait ces concepts par d'autres mieux adaptés à la situation contemporaine (...). Car c'est précisément l'idée centrale du criticisme qui est en cause, à savoir la possibilité d'effectuer une séparation absolue entre "matériel" et "catégories", et de "dédire" celles-ci de la simple idée de la "connaissance" de celui-là, *quel qu'il soit.* »

⁶ *Ibid.*, p. 218 : « ... : de quoi ces ruptures sont-elles ruptures, autrement dit, qu'est-ce qui, à chaque étape et à travers toutes les étapes, constitue l'"essence" du système scientifique accepté ? Quels sont les facteurs qui, à chaque fois, conduisent à la rupture ? Quelle est, enfin, la relation entre les étapes ainsi distinguées et, corrélativement, des connaissances scientifiques successivement produites ? »

constructions arbitraires¹), mais aussi à la contradiction consistant à prétendre déterminer la vérité de l'historicité du Savoir sans pouvoir échapper au relativisme intégral qu'elle promeut². Si la pensée philosophique ne peut plus se dérober à la tâche de penser l'historicité irréductible du savoir, celle-ci ne saurait donc être assimilée à une déconstruction pure et simple de l'idée de vérité.

Pour autant, les catégories qui structurent l'activité de pensée, aussi universelles que puisse être leur champ de validation, ne sauraient être décrites sans contradiction comme des formes absolument immuables et inengendrées, même en supposant (version kantienne), l'extériorité non réductible du réel aux phénomènes représentés et organisés par la subjectivité transcendantale. La première raison tient à ce que la distinction (hiérarchique) entre sensible et intelligible qui sous-tend toute conception essentialiste de la vérité ne peut qu'aboutir à distinguer aporétiquement l'énoncé (le noème ou contenu idéal et immuable visé par la pensée) et l'énonciation (c'est-à-dire l'acte subjectif du jugement qui, en tant qu'acte psychique, procède d'un enchaînement de causes et d'effets irréductible au contenu logique pourtant visé par ce même acte)³. Si, en effet, une telle distinction se comprend dans la mesure où elle entend séparer de la sorte le contenu logique du jugement (la validité universelle et immuable qu'il exprime) de l'acte subjectif qui l'exprime (pour éviter ainsi toute réduction psychologiste ou perspectiviste), elle n'aboutit pas moins à une conséquence absurde qui est de soutenir que celui qui, par exemple, « reproduit » la démonstration du théorème de Pythagore n'obéit qu'à des causes complètement indépendantes des étapes de cette démonstration (à des conditionnements de type pavlovien)⁴, ce qui est absurde (c'est eu égard à l'étape qui vient d'être démontrée qu'est choisi, dans tout raisonnement effectif, l'énoncé suivant) et aboutit aussi à une dichotomie antinomique entre deux formes de subjectivité, l'une qui renvoie à un sujet phénoménal soumis aux règles de la causalité naturelle et qui, ainsi, ne pourrait émettre au sens strict de jugement et l'autre à un sujet

¹ *Ibid.*, p. 223 : «Le modèle newtonien n'est pas un simple *constructum* arbitraire, il "correspond" d'une certaine façon à une immense classe de faits de tous ordres et sans parenté manifeste. Il a permis d'expliquer ou de prévoir des types de faits qui n'étaient absolument pas pris en compte lors de sa construction (par exemple les mouvements séculaires des planètes ou l'évolution des amas globulaires) (...). Et pourtant, le modèle newtonien est "faux" si ce mot a ici un sens : non seulement il ne prévoit pas d'autres faits, qui exigent, sans être expliqués, son abandon, mais il contient des hypothèses et des concepts absurdes et conduit à d'autres conclusions absurdes. »

² Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 117.

³ Dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (*op. cit.*, p. 116), Castoriadis s'attarde notamment sur la conception husserlienne exposée dans les *Recherches logiques* : « Husserl reproche au psychologisme de confondre contenu du jugement, toujours identique à lui-même, et acte de jugement, inséré dans le flux psychologique. En quoi il a raison. Mais il ne voit pas que lui-même tombe dans le travers opposé, en séparant les deux absolument. Un acte psychique, comme le jugement est lié à son contenu et qualifié par celui-ci. »

⁴ *Ibid.*, p. 116.

transcendantal, abstrait du social-historique et capable (et seulement capable) de vérité. Cette « dichotomie absolue », qui est également au cœur de la définition kantienne de la raison pratique et de l'autonomie comme synthèse a priori entre la volonté et la loi (rapportant l'action à deux sujets, l'un suprasensible et échappant à la causalité, l'autre, empirique et irrémédiablement soumis à celle-ci)¹, montre que la visée de vérité ne peut être rapportée à une pensée atemporelle essentiellement dépouillée de tout ancrage social-historique.

La seconde raison prolonge le point précédent et souligne plus spécifiquement encore les limites de la conception kantienne qui, en ce qu'elle figure la version la moins dogmatique de l'ontologie héritée, permet d'en faire ressortir les contradictions les plus saillantes. Ainsi les problèmes les plus insolubles surgissent dès la distinction radicale entre la « spontanéité » des concepts (Analytique transcendantale) et la « réceptivité » des impressions sensibles (Esthétique transcendantale), pourtant requise pour fonder la possibilité de jugements synthétiques a priori (contre l'empirisme humien et la métaphysique). En effet, la « réceptivité » ne peut se concevoir comme pure passivité, indépendamment du travail catégorial de mise en forme, car si tel était le cas, si l'être affecté était pure passivité, il n'y aurait plus de noumène (ni de relation phénoménale) mais une impression pure qui ne serait que le décalque de ce qui est (la sensorialité, ainsi passivée, recevrait alors l'impression tel le sceau d'une monnaie s'imprimant à l'identique sur une surface donnée)². De même, l'idée d'une pure spontanéité des concepts s'exerçant sur une matière définie, conséquemment, comme pur chaos sensoriel ne saurait être admise sans contradiction car, alors, la possibilité même d'une connaissance perdrait toute consistance : si, en effet, la causalité n'était qu'une pure forme apriori (condition pourtant requise selon Kant pour rendre possible un jugement synthétique apriori), s'il n'y avait pas dans les choses des régularités permettant de donner un contenu à cette catégorie, alors la législation du sujet serait sans objet puisqu'elle se heurterait à l'indifférence absolue de la matière relativement aux formes qu'il tenterait de lui imposer, de sorte que l'imposition de formes diverses voire opposées entre elles seraient également possibles : « si nous vivons dans un univers dont la seule loi effective serait : si une fois y a suivi x, alors plus jamais y ne suivra x, la catégorie de causalité serait vide »³ et, pour

¹ *Ibid.*, p. 115.

² *Ibid.*, p. 73 : « Nous devons donc repousser l'idée kantienne d'une pure passivité sensorielle, de l'*Affiziertsein*, de l'être-affecté, et ce qu'elle admet elle-même comme relativité phénoménale des produits sensoriels. Car si le sujet est purement passif pour ce qui est de la sensorialité – à part ce qui relève de l'imposition des formes pures de l'intuition, espace et temps, non pertinentes pour la question en cours -, on ne devrait rien trouver dans les contenus sensoriels qui ne soit strictement déterminé par l'être-ainsi de ce qui le détermine. Mais alors la question de la chose en soi ou du X kantien disparaît. »

³ *Ibid.*, p. 82.

reprendre l'expression d'Aristote, « l'art du charpentier pourrait s'investir dans les flûtes »¹. Penser la possibilité de jugements apodictiques sur la base d'une dualité stricte entre réceptivité et spontanéité aboutit ainsi à une double impasse que Castoriadis met pleinement en évidence en soulignant, d'une part, le caractère tautologique d'une telle conception puisque à supposer que l'imposition des catégories puisse opérer sur une matière inorganisée, la nécessité des jugements ne renverrait qu'à la pure identité vide d'une pensée condamnée à ne retrouver qu'elle-même (la réalité phénoménale n'étant que le reflet de l'organisation d'une matière informe par les catégories a priori de l'entendement)², mais aussi, d'autre part, en montrant que le caractère irréalisable d'une telle tautologie (la nécessité d'une organisation minimale du réel étant impérativement requise pour que les catégories de l'entendement puissent valoir), conduit à postuler une correspondance transcendantale mystérieuse et inexplicable, un hasard heureux (*glücklicher zufall*) entre la sensibilité et les concepts que seule une garantie transcendante, *in fine*, peut « justifier » (c'est ainsi que Dieu sert de postulat à la raison pratique autant qu'à la raison théorique en garantissant l'identité fondamentale et ultime entre être et détermination)³. C'est pourquoi, même la version la moins dogmatique de l'ontologie unitaire qu'incarne la pensée kantienne s'expose à la critique d'être à la fois trop empirique (en ce qu'elle ramène la réceptivité des impressions à une passivité totale) et trop idéaliste (en ce qu'elle suppose que seules les catégories de l'entendement informent une matière dépourvue de quelque forme de régularité que ce soit). Plus encore, la critique de la dualité kantienne entre Esthétique et Analytique transcendantale aboutit à montrer que, loin d'être abstraite du sensible, la détermination repose sur l'intrication réciproque entre le travail logique des catégories et le travail imageant de la sensorialité, la « réceptivité » des impressions sensibles étant inséparable des schèmes les plus élémentaires de la logique ensembliste-identitaire (la « spontanéité » que Kant ne reconnaissait qu'aux catégories a priori de l'entendement enveloppe l'intuition sensible)⁴.

¹ Cité par C. Castoriadis (notamment) dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 496.

² *Ibid.*, p. 495 : « Lorsque la philosophie critique (Kant) refuse, dans une première étape, l'idée d'une organisation quelconque de ce qui se donne, en dehors de celle que lui impose la pensée, elle le fait parce qu'elle pose qu'une telle organisation ne posséderait jamais de nécessité (à savoir de vraie détermination), la seule nécessité étant par définition (tautologiquement, identitairement), celle qui découle des nécessités mêmes de l'acte de penser. Ainsi, les formes nécessaires d'organisation de ce qui se donne ne peuvent être rien d'autre que les formes nécessaires par lesquelles celui à qui "quelque chose = X" se donne le pense (catégories). »

³ *Ibid.*, p. 496.

⁴ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 71 : « Si le sujet n'est pas d'abord capacité formante, rien d'extérieur ne peut lui être octroyé ni prêté. Mais, et ici nous devons nous séparer radicalement de Kant, la même chose vaut pour les impressions sensibles, pour la sensorialité. Il y a de toute évidence une spontanéité imageante déjà à l'œuvre au niveau de la sensorialité et, déjà à ce niveau, le sujet est capacité de faire être pour lui ce qui est autre que lui (...). L'impression exige l'impressionnabilité. »

D'où la conclusion à laquelle parvient Castoriadis : ce n'est pas de l'immuabilité des catégories que découle la possibilité de jugements apodictiques mais de la création social-historique de nouveaux ordres de phénoménalités qui permettent à la pensée de se donner, par-delà la première strate naturelle mais à partir de la même « logique » que celle à l'œuvre dans l'institution du *legein*, de nouvelles représentations logico-sensorielles en partie congruentes avec les autres strates magmatiques de réalité. C'est donc en creusant la voie d'une création social-historique de la visée rationnelle de vérité, et seulement ainsi, que peut être dépassée l'alternative stérile entre le relativisme post-moderne qui, s'il met en lumière la créativité essentielle à l'œuvre dans toute « découverte » fondamentale (« c'est la théorie qui d'abord décide de ce qui est observable »)¹, n'en recouvre pas moins l'histoire réelle qui est celle de la science en la fragmentant en paradigmes incommunicables² et la pensée héritée qui, si elle conserve l'idée qu'il n'y a pas de vérité sans une adhérence au moins partielle du *logos* à ce qui est, ne parvient pour autant à penser celle-ci hors de l'identité hypostasiée et apparemment infracturable : être \equiv être déterminé³. C'est pourquoi, bien que le *legein* ne se rapporte qu'à la première strate naturelle, il ne désigne pas moins, à partir de l'imagination qui figure la racine commune à la représentation du sensible et à sa mise en forme catégoriale, le paradigme à partir duquel peuvent également se comprendre la formation d'autres représentations logico-sensorielles, pleinement rationnelles et à visée universelle. Un problème de taille, cependant, reste encore en suspens : même à supposer que la visée de vérité relève d'une création social-historique, comment rendre effectivement compte de la possibilité de jugements universellement valides ? Si la dichotomie kantienne se révèle aporétique, comment l'idée d'une auto-institution de l'entendement produirait-elle des normes universelles de validation des énoncés (celles du *legein* étant nécessairement bornées) et, plus encore, comment dégager le *nexus*, occulté par toute la pensée héritée depuis Platon jusqu'à Heidegger, entre celui-ci et le projet d'autonomie collective ?

¹ Citation d'Einstein, reprise par Castoriadis dans « Science moderne et interrogation philosophique » dans *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 225.

² *Ibid.*, p. 219 : « On ne pense pas encore le formidable problème posé par le fait que la science possède une histoire, lorsqu'on représente celle-ci comme simple série de sauts absolus et que l'on refuse d'envisager la question posée par les rapports des "contenus" du savoir scientifique entre ses différentes étapes. »

³ *Ibid.* p. 225-226 : « Nous sommes ainsi amenés à constater que nous ne pouvons penser la science ou notre connaissance de l'objet sous aucun des modes hérités de la tradition philosophique : pas plus comme succession arbitraire ou extrinsèquement déterminée de constructions qui se valent que comme "reflet" d'un ordre objectif existant en soi ou comme imposition souveraine d'un ordre procédant de la conscience théorétique à un donné chaotique et amorphe. »

III-1-2-2 Subjectivité réflexive et imagination radicale

L'institution du *legein* implique systématiquement l'existence des termes « vrai » et « faux » ainsi que la possibilité de valider ou d'infirmer les énoncés¹ : tout langage se pose la question de la correction, de la conformité ou de l'adéquation des énoncés relativement à un état des choses. Or, bien qu'elle marque une rupture considérable avec le reste du vivant², la seule conformité des énoncés possibles aux normes instituées du vrai et du faux ne saurait évidemment suffire à définir la visée proprement rationnelle de vérité : l'institution social-historique du langage ne fait être qu'une forme particulière de vérité, celle de l'adéquation à des règles et à des hiérarchies de normes instituées, le plus souvent, de manière rigide et, en dernière instance, incompatibles avec la pensée réflexive et l'exigence de rationalité enveloppée par la visée universelle de vérité (pour une société religieuse traditionnelle, remettre en cause l'existence de Dieu équivaut à remettre en cause ce qui est)³. C'est précisément ici qu'intervient de nouveau l'imagination radicale (défonctionnalisée), seule à pouvoir rendre raison du surgissement, par-delà la simple autoréférence rigide à laquelle s'en tient la pensée hétéronome (nullement différente, en un certain sens, de celle qui est à l'œuvre dans le reste du vivant, où calcul, auto-référence et auto-finalité sont inextricablement imbriqués)⁴, d'une forme pleinement réflexive de subjectivité où la pensée devient à elle-même son propre « objet » et se pose la question déterminante et autrement incompréhensible de savoir ce qu'elle doit penser (scissiparité, *quid pro quo*)⁵, création social-historique qui se

¹ Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 235 ; voir aussi C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, op. cit.*, p. 252 : « Nous savons (...) qu'en règle générale, dans les sociétés humaines et dans l'histoire de l'humanité, la question de la vérité au sens fort du terme ne surgit pas. Il y a certes "vérité" dans toute société, il y a sans doute les termes vrai/faux dans toute langue (ou correct/incorrect, ou des termes équivalents) ; il nous est impossible de concevoir une société dont la langue ne contiendrait pas la possibilité de dire à quelqu'un : "ce que tu dis là est faux". (Même dans le *Newspeak* de 1984 il doit y avoir le terme *doubleplusuntrue*.)

² *Ibid.*, p. 253 : « Est-il utile de souligner que cela est déjà immense ? Il n'y a rien de cet ordre ni pour le vivant, certes, ni pour le psychique, pour le psychique comme tel. »

³ *Ibid.*, p. 282 : « Vérité : partout où il y a société et langage, se pose effectivement toujours la question de la correction, de la conformité des énoncés relativement à un état réel - mais non pas de vérité en tant que mouvement qui vise à aller au-delà de l'institution donnée de la société, donc au-delà de l'institution donnée des croyances, des représentations et même des règles d'inférence et des postulats ultimes du discours dans la société considérée. »

⁴ *Ibid.*, p. 104-105 : « Mais l'auto-référence ne nous donne pas la réflexivité au sens plein du terme. Soit par exemple le système immunitaire d'un organisme. On a ici, constamment, la présence essentielle du *reckoning*, du calcul, de la computation. Mais on a aussi l'auto-référence. Le système immunitaire est capacité de distinguer le soi du non-soi et d'agir en conséquence (...). Plus généralement, si un système quelconque est doté de la propriété d'auto-finalité, l'auto-référence est nécessairement impliquée. »

⁵ *Ibid.*, p. 106 : « Si nous parlons de la subjectivité humaine, il y a bien entendu auto-référence. Il y a même quelque chose de plus : le savoir qu'on sait ; plus exactement la possibilité d'un tel savoir. Mais, ici encore, ce savoir qu'on sait n'est pas essentiellement différent des voyants verts ou de l'accompagnement (...). Dans la subjectivité humaine, il y a la réflexivité au sens fort qui implique autre chose : la possibilité que la propre

présuppose elle-même¹ et éclaire la transformation social-historique des normes instituées du *legein* (bornées et relatives) en normes universelles de validation ainsi que la création d'autres « phénoménalisations » du réel susceptibles de produire, par-delà la première strate naturelle mais à partir des mêmes opérations que celles qui décrivent l'institution du *legein*, des énoncés conformes à ces nouvelles normes. L'activité de l'imagination ne s'épuise pas, en effet, dans le *legein* : le langage humain a comme particularité de contenir son propre métalangage (c'est, au sens rigoureux du terme, un système pleinement réflexif) puisque, à la différence de la plupart des systèmes formels qui ne peuvent construire de métalangages qu'à partir d'autres systèmes possédant leurs propres hypothèses et leurs propres normes ou contraintes logiques et qui obéissent ainsi à une logique de régression infinie², il est possible de parler du langage humain à partir de celui-ci (c'est ce qui se déduit, précisément, de la possibilité dans tout langage, aussi hétéronome soit-il, de dire à propos de tel énoncé qu'il est vrai ou faux, correct ou incorrect)³, c'est-à-dire de faire du langage son propre objet et, corrélativement, de faire de la pensée l'objet de réflexion de la pensée elle-même⁴. L'apparition de la subjectivité réfléchissante et la visée d'une vérité pleinement rationnelle font ressortir l'existence d'une forme plus radicale d'imagination, le dédoublement réflexif de la pensée conduisant celle-ci à *se voir double*, à poser comme une « entité » quelque chose qui ne l'est pas (son propre processus de pensée) et, corrélativement, à créer *ex nihilo* de nouveaux objets de pensée et d'autres normes de validation (imaginaire radical)⁵ : ainsi (entre autres exemples), la naissance de la géométrie euclidienne illustre-t-elle la création simultanée de nouvelles normes de validation (consistant non plus à montrer empiriquement les

activité du sujet devienne objet explicite, et cela indépendamment de toute fonctionnalité. Explication de soi comme objet non objectif au titre où le sont les autres objets, mais simplement par position et non par nature... »

¹ Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 45 : « Non seulement social-historiquement, mais logiquement ("transcendantement") la position de la raison est inaugurale, elle est *auto-position*. »

² Ainsi, s'il est impossible pour les systèmes réflexifs de démontrer leur caractère non contradictoire à partir de leur propre langage (Gödel, Hilbert), on peut parvenir à cette fin en utilisant un langage ou un métalangage plus fort (Tarski) : voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, op. cit.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 109-110 : « Une hiérarchie infinie de métalangages ne donne pas de réponse à la question de la réflexivité. La condition est ici : pour qu'il y ait des systèmes réflexifs, il faut que ces systèmes possèdent un langage qui puisse devenir son propre métalangage. Or il se trouve que, bien ou mal, le langage humain *peut* remplir cette fonction, avec, bien entendu, toutes les lacunes et les difficultés qui en résultent, tout ce qui est insatisfaisant pour la logique formelle. Dans le langage humain, on peut parler du langage humain. »

⁴ Scissiparité constitutive notamment de la philosophie : « ce n'est qu'à partir du moment où la réflexion philosophique commence que le langage devient son propre métalangage » (*ibid.*, p. 110).

⁵ Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 263 : « La condition absolue de la réflexivité est l'imagination (ou phantasmatisation). » ; voir aussi C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, op. cit.*, p. 111 : « Pour réfléchir, je dois poser comme étant ce qui "n'est pas", voir y dans x et voir double, me voir double, me voir non pas même double mais, dans le tremblement indéfini de la réflexion, me voir moi-même tout en me voyant comme autre. Je me représente non pas comme animal bipède, mais comme activité représentative, comme processus dans et par lequel les représentations mais aussi les questions surgissent, relatives à ces représentations et à leur enchaînement. »

caractéristiques des formes sensibles, mais à démontrer de manière certaine et déterminée les propriétés des figures, comme autant d'implications analytiquement contenues en elles) et de nouveaux objets (une telle visée de vérité exigeant de substituer aux formes sensibles des figures dotées de propriétés univoques et rigoureusement déterminables), à l'image des géométries non euclidiennes (des espaces à n-dimensions) qui, nullement assimilables à une « généralisation » de la géométrie euclidienne, ont profondément altéré la représentation de l'espace et le rapport de la mathématique à ses propres objets¹. Rapportée, via l'imagination radicale, à l'émergence de la subjectivité réflexive, la visée de vérité peut donc être réfléchie, plus fondamentalement, comme une création social-historique qui dépasse l'opposition entre contingence et nécessité à laquelle s'en tient l'alternative ruineuse qui structure la pensée héritée : la *visée* de vérité rationnelle ne pouvant être justifiée qu'en se présupposant elle-même, elle excède, en tant que signification social-historique (magma) les pouvoirs de la raison (d'où sa contingence *irréductible*, que la pensée héritée n'a jamais voulu admettre) mais elle n'en est pas moins nécessaire au sens où cette visée, sitôt créée, dégage des contenus intrinsèquement vrais qui ne se réduisent pas à un *staccato* purement contingent de paradigmes ou d'*épistémè* (d'où sa nécessité, qu'occultent les conceptions relativistes en confondent la signification social-historique du projet de vérité, effectivement contingente, avec les contenus qu'elle découvre et invente à la fois). Castoriadis fait donc de la subjectivité réfléchissante vers laquelle fait signe l'existence même du langage, en tant qu'il contiendrait son propre métalangage (et non des universaux de la communication)², l'expression d'une création radicale: parce qu'elle n'est ni contingente, ni nécessaire, parce que le sens de sa visée rationnelle excède la raison³, parce qu'elle ne s'actualise qu'une fois crée un tout autre rapport entre la pensée et « elle-même » que celui qui prévaut là où ne règne que la seule adaptabilité et l'autoréférence (communs à la simple conscience, à l'inconscient et au reste du vivant⁴), la vérité n'existe qu'en référence à un *projet* social-historique coextensif à

¹ Voir C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique » dans *Les carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, p. 217.

² Voir C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 84-85.

³ Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 40 : « Sens et validité sont des créations social-historiques. »

⁴ Ainsi, sous un certain aspect, la conception freudienne de l'inconscient et du conscient (où domine sous des formes certes diverses, l'activité purement calculatrice : *reckoning*, computation), s'inscrit dans le prolongement des conceptions classiques du sujet (celle de Hobbes, celle de Leibniz dans l'*Ars combinatoria* ou encore celle de Hegel définissant la raison comme étant « l'opération conforme à un but ») : voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 103-104 : « Lorsqu'on voit comment le conscient fonctionne chez Freud (...), on constate qu'il est là essentiellement pour opérer les adaptations à la réalité et pour tenir les rênes des chevaux psychiques tirant dans des directions opposées. Pour faire cela, le conscient calcule ou raisonne, il essaie d'établir constamment des compromis entre réalité et pulsions (...). L'inconscient freudien est

l'apparition d'une forme absolument nouvelle, pleinement réflexive, de subjectivité d'où procède, par-delà toute relation d'étayage, l'invention de nouvelles représentations logico-sensorielles du réel qui expriment la spontanéité créatrice du travail de mise en image et de catégorisation du réel. Il est tout à fait possible, à cet égard, de rendre raison (*logon didonai*) de l'apparition d'un tel projet, notamment en dégagant certaines des particularités distinctives du psychisme humain¹ telle que la défonctionnalisation de l'imagination (là où la mise en image du réel, pour le reste du vivant, se fixe et se constitue une fois pour toutes à partir d'un référent canonique²) : mais, bien que décisives, celles-ci n'en demeurent pas moins insuffisantes car le processus par lequel l'imagination désentravée donne jour à une subjectivité pleinement réfléchissante³ procède d'une création qui fait boucle avec elle-même.

De même qu'elle opère dès l'institution du *legein*, l'idée d'imagination radicale est donc requise pour élucider le processus par lequel la pensée parvient à « percer » la première strate naturelle en cessant de se conformer aux normes socialement posées du vrai et du faux (*adéquation*) pour *convenir* avec les objets qu'elle se donne selon un processus absolument circulaire où les nouvelles relations logiques font boucle avec la mise en image d'autres couches de réalité, où les nouvelles ensemblisations créent *ipso facto* de nouvelles normes de validation qui sont requises par ces nouvelles strates de réalité autant qu'elles les rendent représentables et conceptuellement consistantes. Redéfinie par Castoriadis, la distinction classique entre adéquation et convenance achève en effet la critique de la pensée héritée⁴ :

hégélien : il réalise tout ce qu'il veut, il sait ce qu'il veut et peut le réaliser. Mais lorsqu'il parle du conscient, il n'introduit pas un facteur différent. »

¹ Ces conditions sont les suivantes : la capacité de la psyché humaine de sublimer ; l'existence d'un quantum d'énergie psychique libre (ou d'importantes capacités de mutation d'énergie auprès de l'instance consciente) ; la labilité ou fluidité des investissements psychiques sublimés ; la capacité de mettre en question les objets jusqu'alors investis en fonction d'un processus de réflexion. Enfin, hors classe et surplombant le tout, il y a l'émergence dans le champ social-historique de ces objets d'investissement sublimés que sont le vrai comme tel et l'acte juste comme tel : voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 120.

² Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 251 : « (...) l'imager doit être supposé partout il y a du pour-soi, donc pour commencer dans le vivant en général. Le vivant fait être une image (une "perception") là où il y a X (...). Mais il le fait une fois pour toutes, toujours "de la même façon", et il le fait dans l'asservissement à la fonctionnalité. Pour le psychisme humain, il y a flux représentatif illimité et immaîtrisable, spontanéité représentative qui n'est pas asservie à une fin assignable, rupture de la correspondance rigide entre image et X ou de la consécution fixe des images. »

³ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 162 : « (...) la formation d'une instance réflexive et délibérante de la vraie *subjectivité* libère l'imagination radicale de l'être humain singulier comme source de création et d'altération et lui fait atteindre une liberté effective, qui présuppose certes l'indétermination du monde psychique et sa perméabilité au sens mais entraîne aussi que le sens simplement donné a cessé d'être cause (...) et qu'il y a *choix du sens* non dicté d'avance. »

⁴ *Ibid.*, p. 285 : « Je dis *convenance* en opposition consciente et délibérée avec l'idée d'adéquation, posée par les conceptions héritées. Le rapport entre le contenu de la pensée et son objet, nous ne pouvons l'appeler adéquation ni reflet. Nous avons cependant besoin d'un terme, et plus même, d'une idée, qui qualifie la différence entre un tel rapport tel qu'il est cherché et obtenu, et ce même rapport tel qu'il serait s'il échouait. C'est ce que signifie *convenance*. »

alors que l'adéquation désigne la conformité de la pensée aux normes instituées du vrai et du faux (posées comme indépendantes, extérieures et transcendantes à celle-ci), la convenance procède de la création, par la pensée, de ses propres normes et se définit « d'un côté, comme convenance entre la pensée, ce qu'elle se donne comme objet - ce que la pensée pense qu'elle pense, ce qu'elle pose comme exigeant d'être pensé ou ce par quoi la pensée est sollicitée et, d'un autre côté, comme convenance selon des normes qui sont posées/créées par la pensée elle-même »¹. En rendant les énoncés (noèmes) les plus immuables indissociables de la subjectivité réfléchissante qui les énonce, en montrant que les idéalités de la pensée théorétique relèvent d'une création qui est indissociablement psychique et social-historique², Castoriadis porte donc à sa limite la critique de la détermination, l'enchaînement des idées adéquates n'exprimant plus la nécessité absolument absolue d'une substance en l'un de ses attributs, ni la réconciliation dialectique du réel et du rationnel, ni même, enfin, la nécessité transcendantale des jugements synthétiques a priori mais la convenance des objets de la pensée aux normes *qu'elle se donne*. Néanmoins, cette critique qui remonte à l'origine de la « torsion platonicienne » pour en inverser le sens, ne laisse pas moins en suspens, encore, plusieurs interrogations déterminantes. Ainsi la distinction entre adéquation et convenance, telle que la redéfinit Castoriadis, n'explique pas comment cette déconstruction de la logique ensembliste identitaire permet de contester également les conceptions relativistes de la vérité : en historicisant aussi radicalement l'activité de pensée rationnelle, en soutenant que celle-ci cherche d'abord à convenir aux objets qu'elle *se donne* et à accorder les énoncés relatifs à ces objets aux normes qu'elle crée, ne tombe-t-elle pas sous le coup de la critique que lui-même adresse, plusieurs fois, aux pensées relativistes (qu'est-ce qui peut distinguer une telle forme de vérité d'un simple délire formellement cohérent) ? En outre, pourquoi le fait de ramener les schèmes organisateurs de l'entendement à l'auto-institution du *legein* réhabiliterait-il la démocratie : si l'illusion essentialiste rend la praxis inconcevable, pourquoi, *a contrario*, la critique de l'ontologie unitaire exposée par Castoriadis impliquerait-elle une conception de la politique alternative à celle de la pensée héritée (si la critique politique de l'ontologie, chez Negri, n'aboutit pas, la pensée de Castoriadis ne montrerait-elle pas l'impossibilité de faire aboutir la critique des présupposés ontologiques des conceptions du pouvoir depuis Platon) ?

¹ *Ibid.*, p. 285.

² C'est sur ce point précis que la théorie freudienne de la sublimation, incapable de saisir le contenu irréductiblement social-historique des objets sublimés et investis par la psyché de l'individu socialement institué, fait particulièrement défaut : voir notamment C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 460 et sq. Voir aussi C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 102 : « Dans la théorie freudienne, ce facteur social apparaît comme une énigme. »

III-1-2-3 Adéquation et convenance

S'il n'est pas directement relié à la question de l'autonomie collective, le problème soulevé par la première interrogation n'en est pas moins déterminant puisque, encore une fois, la réhabilitation castoriadienne de la démocratie ne saurait constituer une alternative à la pensée héritée si elle ne devait aboutir qu'à une conception relativiste de la vérité : elle ne lui opposerait, alors, qu'une conception contradictoire ou, tout au plus, « idéologique » de la praxis sans parvenir à donner forme à une ontologie du social susceptible de mettre réellement en crise la pensée politique héritée. Or, pour comprendre pour quelles raisons ces interrogations critiques n'ont pas prise sur l'ontologie castoriadienne du social, il faut revenir sur la distinction cruciale entre adéquation et convenance et sur la question que celle-ci soulève : la définition internaliste de la vérité à laquelle celle-ci aboutit ne substitue-t-elle pas à la conception ontothéologique de la pensée héritée faisant de toute pensée vraie l'expression de l'être qui se pense¹, l'idée que la vérité ne serait que l'expression d'une cohérence interne à la pensée (et, à la limite, d'un délire cohérent répondant aux réquisits formels de la logique)² ?

Cette présentation « duale », pourtant, n'est problématique qu'en apparence car, bien qu'elles ne puissent plus s'étayer trivialement sur la première strate naturelle qui se prête clairement à la logique ensembliste-identitaire, les autres schématisations imaginées par la subjectivité réfléchissante ne se rapportent pas non plus à une réalité absolument chaotique et indéterminée mais à une réalité relativement (et indéfiniment) organisable qui, ainsi, demeure en partie congruente, mais autrement que ne l'est le *legein* relativement à la première strate naturelle, aux multiples représentations ensemblistes-identitaires à partir desquelles la pensée cherche à la saisir³. Au-delà de la première strate naturelle, la réalité ne cesse d'être en partie

¹ Que Castoriadis résume ainsi : « L'Être est l'Être qui se pense et l'Être qui se pense est l'Être » : voir *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 302.

² *Ibid.*, p. 289 : « Ces normes sont posées/créées par la pensée elle-même. Le sont-elles dans une liberté absolue ? Que veut dire que ce qui est pensé doit convenir à quelque chose ? Convenir à quoi ? Et en quoi consiste ce rapport de convenance ? Il ne peut s'agir simplement de convenance au mouvement propre de la pensée, la pensée n'est pas simplement un délire cohérent - elle ne *veut* pas être simplement un délire cohérent. En quoi donc la pensée n'est-elle pas simplement un délire cohérent ? »

³ Voir C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique » dans *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 222 : « Ce que l'histoire (...) fait voir, c'est que, à chaque étape, il y a pour une classe donnée de faits une "description-explication" qui est à la fois adéquate d'après les critères admis de rationalité *et* d'une part lacunaire par rapport à l'ensemble des faits connus, d'autre part *logiquement incohérente* du point de vue de ce que sera la "rationalité" de l'étape suivante. Tout se passe donc comme s'il existait des couches ou strates de l'objet physique qui seraient "descriptibles-explicables" en corrélation avec un "système catégorial" donné *et* comme si celles-là devaient être, chaque fois, essentiellement incomplets ou *en déficit*. »

congrue aux schématisations créées par la pensée pour la rendre pensable¹, mais en tant que « magma »², comme une multiplicité ensemblistable qui ne peut être définitivement ensembliste, comme une multiplicité qui n'est pas multiplicité au sens que l'on pourrait dénombrer ce qu'elle contient mais où il est possible de repérer à chaque fois des termes qui ne sont pas absolument confondus et qui peuvent être reliés transitivement selon des rapports déterminés : si le monde de la pensée tient au monde tout court et si *ce qui*, chaque fois, est pensé et exige d'être pensé ne peut pas ne pas travailler les formes propres de la pensée elle-même³, il n'en reste donc pas moins que ce n'est qu'en créant les schèmes permettant d'ensembliser une réalité qui se prête en partie à ceux-ci tout en leur échappant indéfiniment que la pensée peut accéder à la connaissance rationnelle de ce qui est. Le problème posé à la pensée n'est donc pas celui du (faux) dilemme entre essentialisme (voire savoir absolu) et relativisme (ou absolu non-savoir) qui partagent la croyance commune selon laquelle il ne peut y avoir de vérité que si l'être est intégralement déterminé⁴ : loin d'indiquer un repli de la pensée sur elle-même, la création des formes et des normes rationnelles par lesquelles la pensée se donne à penser ce qui est signifie que ce qui appartient à la pensée s'insère toujours dans ce qui, tout en venant d'elle, ne lui appartient pas⁵, qu'au-delà de la première strate naturelle, la pensée rencontre une réalité non seulement organisable mais aussi déjà organisée d'une manière qui la force à modifier ses catégories *sans qu'il soit possible d'établir définitivement si elle les extrait de celle-ci ou si elle les lui impose*⁶. Par-delà la complexité de l'intrication de ce qui est ensemblistable de manière pertinente et de ce qui ne l'est pas (l'économie et les mathématiques par exemple⁷), le problème posé à la pensée est donc de savoir, plus fondamentalement, où passe la distinction entre ce qui ne provient que de son

¹ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 315 : « Aucune phénoménalisation de ce qui est ne serait possible s'il n'était phénoménalisable, aucune catégorisation s'il n'était catégorisable, aucune séparation s'il n'était séparable, et ainsi de suite. »

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 499.

³ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 313.

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 263-264 : « De ce point de vue, non seulement l'opposition entre matérialisme et spiritualisme est seconde ; mais est seconde aussi l'opposition entre Hegel et Gorgias (...), entre le savoir absolu et l'absolu non-savoir. Les deux partagent en effet la même conception de : être, le premier le posant comme auto-détermination infinie, et le nerf des arguments du second (comme de tous les arguments sceptiques et nihilistes qui aient jamais été énoncés), lorsqu'il veut démontrer que rien n'est, et si quelque chose est, il n'est pas connaissable, revenant à ceci, que rien n'est vraiment déterminable, que l'exigence de détermination doit rester à jamais vide et insatisfaite car toute détermination est contradictoire (donc indétermination) - ce qui n'a de sens qu'à partir de cet énoncé tacite : si quelque chose était, il serait déterminé. »

⁵ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 314.

⁶ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 497 : « Ce que nous rencontrons alors, au-delà de la première strate naturelle, apparaît encore comme organisable, mais aussi comme déjà organisé d'une manière qui nous force à modifier nos "catégories"- sans que nous puissions dire que nous les en extrayons ou que nous les lui imposons. »

⁷ Voir C. Castoriadis, « Quelle démocratie ? » dans *Figures du pensable*, op. cit., p. 166-174.

activité et ce qui, à partir de celle-ci, ne vient pas d'elle et peut ainsi être pensé non plus comme l'effet d'une pure schématisation, mais comme l'expression de la réalité même, de son organisation intrinsèque (problème constitutif du mouvement même de la pensée)¹. Or, cette interrogation est nécessairement interminable et virtuellement infinie : d'une part, parce que, même en devenant pleinement réflexive, la pensée ne devient jamais transparente à elle-même (cette scissiparité étant interne à la pensée : *quid pro quo*) et c'est pourquoi les connexions signifiantes ne cessent de bouger, de s'altérer et de se transformer² (phénomène déjà visible dans les formes hétéronomes de pensée, comme l'illustrent par exemple les 49 niveaux de significations que comporte chaque verset de la Torah³), d'autre part, parce que les représentations ensemblistes que se donne successivement la pensée n'indiquent pas, en creux, une réalité essentielle dont elle se rapprocherait mais, au contraire, l'impossibilité de se donner une réalité à penser autrement qu'en délimitant et en séparant une multiplicité déterminée d'éléments posés comme tels et reliés entre eux puisque, aussi rigoureuses qu'elles puissent être, les schématisations que se donne la pensée n'opèrent qu'au sein d'un magma indéfiniment ensemblisable⁴. En définissant le réel, par-delà la première strate naturelle, comme ce mode d'être dont on peut extraire des organisations ensemblistes mais qui ne peut être épuisé, en retour, par la logique ensidique, Castoriadis remet ainsi en cause la distinction canonique entre apparence et essence, c'est-à-dire l'idée que ce qui se présente montrerait et cacherait à la fois une substance vers laquelle tendrait la pensée rationnelle (illusion de la profondeur), la *phainetai* ne désignant plus désormais que l'envers de l'activité créatrice de la pensée c'est-à-dire l'opération d'abstraction (au sens premier de délimitation-séparation) sans laquelle aucun objet ne pourrait être distingué, figuré et réfléchi, par la pensée, dans le cadre de la logique ensembliste-identitaire (le « reste » ou impensé de cette réalité ne désignant nullement une essence cachée, mais simplement l'excès inéliminable du

¹ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 314 : « Que peut-on dire, dès lors, sur la vérité comme caractéristique d'une pensée ? (...) C'est le mouvement incessant, ou l'effort incessant pour mettre en cause ce que nous avons appelé provisoirement à notre tour la phénoménalité de l'objet. Or cela implique immédiatement un travail visant à dégager ce que la pensée se donne de ce qui pourrait être le simple effet de ses formes propres, et à la dégager aussi des effets de phénoménalisation résultant de la spécification, de la limitation de l'objet en tant qu'objet. »

² *Ibid.*, p. 306 : « La pensée n'est pas, pour parler métaphoriquement, une activité auto-érotique : elle ne peut pas se boucler sur elle-même et se considérer elle-même vraiment comme activité de pensée. A partir du moment où elle se considère comme activité de pensée, elle s'est d'une certaine façon objectivée – elle est devenue autre que l'activité elle-même. Elle est devenue l'activité de pensée considérée par la pensée. Cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de transparence de la pensée pour elle-même. »

³ *Ibid.*, p. 312.

⁴ *Ibid.*, p. 311 : « Ce que chaque fois le pour-soi se donne appartient aussi à autre chose, et cela de façon multidimensionnelle. »

magma sur la logique ensidique¹). C'est en cela que la critique castoriadienne de la détermination récuse les conceptions relativistes et/ou perspectivistes de la vérité : si l'histoire de la vérité n'est pas réductible², si elle repose sur la créativité de l'imagination³, elle ne peut cependant être fracturée en une succession de sauts arbitraires et/ou retracée extérieurement à la visée qui lui est coextensive (sur le mode d'une enquête ethnographique), car si les cadres logico-sensoriels et les ordres de phénoménalités dégagés par la pensée ne sont pas totalisables (cela équivaldrait à réhabiliter l'idée désormais intenable d'une identité fondamentale entre l'être et la pensée), ils ne sont pas non plus hétérogènes les uns aux autres. La réalité est un magma, non un pur chaos de forces ou de virtualités que la pensée pourrait agencer de manière illimitée et, si l'art partage avec la philosophie et la science l'ambition de donner forme au chaos en créant de nouvelles formes (*eidos*)⁴, il n'y en a pas moins une différence majeure qui est que l'art crée librement des mondes nouveaux (les contraintes qu'il doit affronter sont d'ordre interne), là où science et philosophie travaillent sous la contrainte de l'expérience disponible (tantôt pour expliquer les régularités du domaine restreint de l'expérience physique, tantôt pour élucider la totalité de l'expérience humaine)⁵. Pas plus qu'elle ne se referme sur un Savoir ultime et définitif, la visée de vérité ne saurait donc être relativisée au point d'être réfléchie séparément de la vérité qu'elle vise et, plus précisément, du mouvement indéfini par lequel la pensée s'efforce de distinguer, en chacune de ses créations, ce qui vient d'elle et ce qui vient de son extérieur pour saisir ce qui adhère, en partie, à ce que la pensée se donne pour réfléchir ce qui est⁶ (telle est la signification concrète

¹ *Ibid.*, p. 310 : « Je ne peux pas m'en tenir à l'idée d'une entité substantielle qui se montre et se cache. Cela est le préjugé non mis en question, depuis les Grecs jusques et y compris Heidegger. Ce qui crée la phénoménalité du phénomène, c'est premièrement, que je ne peux me donner quoi que ce soit qu'à ma façon - c'est cela la signification du pour-soi dans ce contexte ; et, deuxièmement, que je ne peux chaque fois me donner quelque chose qu'en le séparant, en l'isolant du monde. Et c'est dans cette séparation que vient, comme un moment, la dimension de la profondeur : je focalise, je fixe, je vise telle chose, et à ce moment tout le reste tombe ou, mieux, recule- devient horizon. »

² Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 11 : « (...) il y a histoire au sens le plus lourd du terme, de ces sciences. »

³ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 308 : « Si nous parlons du sujet humain, connaissant, nous ne pouvons pas le figer en une conscience donnée une fois pour toutes. Cela non pas en fonction d'un historicisme, d'un relativisme qui se bornerait à dire : "ça change". *Le fait que ça change est à la racine de ce qu'il y a connaissance, philosophie et vérité* : car les formes catégoriales, dont il s'agit sont elles-mêmes des créations social-historiques, tout comme la réflexion et la recherche sur ces formes. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 105.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 315 : « (...) aucune phénoménalisation de ce qui est ne serait possible s'il n'était pas phénoménalisable, aucune catégorisation s'il n'était pas catégorisable, aucune séparation s'il n'était séparable, et ainsi de suite. Autrement dit, tout ce que nous analysons renvoie à des propriétés par ailleurs indescriptibles, mais qui ont affaire avec ce qui est, indépendamment du pour-soi ou de la pensée. »

du principe d'indécidabilité constitutif, depuis Gödel, de la logique moderne)¹. Si la vérité est « l'ébranlement de la phénoménalité qui en est la résonance »², c'est parce que le sujet se crée dans l'être social-historique comme capacité de connaître (subjectivité réfléchissante) et dans le même mouvement, réinvente aussi la réalité comme forme de pensée de ce qui est car, au-delà de la première strate naturelle, la vérité ne peut être atteinte qu'à la condition d'être inventée, au sens précis où c'est en imaginant de nouvelles organisations logico-sensorielles du réel qu'on peut rendre pensable quelque chose de réel, qui ne dépend pas de nous, qui résiste et n'est pas pliable à volonté à nos schèmes de pensée.³

Loin d'aboutir à une conception relativiste, la critique castoriadienne de la détermination montre donc que la connaissance rationnelle ne peut être pensée comme telle hors de la temporalité créatrice de la praxis : ce n'est qu'en renversant le présupposé fondamental de la pensée héritée et en lui substituant l'idée d'une créativité inéliminable de la pensée dans chacune de ses « découvertes », que la notion de vérité, à la suite des révolutions scientifiques modernes et une fois assumée la tâche constitutive de la philosophie, c'est-à-dire la prise en charge de la totalité des figures du pensable⁴, peut encore faire sens, le relativisme « post-moderne » se nourrissant précisément de l'impossibilité de conserver une telle identité tout en persistant tacitement à en faire la condition *sine qua non* de toute vérité rationnelle. Il n'y a vérité qu'à la condition de reconnaître l'excès du réel (magma) sur la logique ensembliste-identitaire instituée, qu'à la condition également d'admettre que la visée rationnelle de vérité repose sur la création social-historique d'une subjectivité réflexive qui, sur la base d'une nouvelle signification imaginaire sociale irréductible, permet de dépasser les normes héritées du vrai et du faux par d'autres normes, universelles, de validations des énoncés (de l'adéquation à la

¹ *Ibid.*, p. 315 : « ... nous ne pouvons jamais séparer sans reste ce qui vient de l'un (du « réel ») et ce qui vient de l'autre (des catégories). Or le mouvement de la vérité, on le détermine aussi par rapport à ce principe d'indécidabilité ultime. Le mouvement de la vérité, dans l'histoire de la pensée, est la tentative d'éprouver le plus possible les limites de ce principe, de reculer les murs, de distendre la clôture pour voir ce qui, dans ce que l'on pense, vient de l'activité de la pensée elle-même et ce qui vient de son extérieur. »

² *Ibid.*, p. 316.

³ Pour illustrer cette idée, Castoriadis cite, dans son séminaire sur *Le politique* de Platon, un des « proverbes de l'enfer » de William Blake, dans *Le mariage du ciel et de l'enfer* : « *what is now proved was once only imagined.* » : voir C. Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, *op. cit.*, p. 107.

⁴ Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 11 : « La philosophie est prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise de réfléchir toutes nos activités. ». Tâche dont se détourne la pratique contemporaine de la philosophie, que ce soit celle des historiens de la philosophie prisonniers d'une ontologie caduque, que les pratiques se vouant à la « spécialisation » et à la connaissance approfondie et exclusive de certaines régions de l'étant, sous l'effet conjoint de la prophétie heideggerienne annonçant « la fin de la philosophie dans la science technicisée » et de la disqualification de l'ontologie consécutive à l'emprise croissante du positivisme logique et de la « philosophie linguistique » dans le monde anglo-saxon. Sur ce point, voir C. Castoriadis, « Imaginaire et imagination au carrefour » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 104-105 .

convenance). En dépassant l'alternative ruineuse entre l'ontologie unitaire de la pensée héritée et le relativisme (mais aussi la voie heideggérienne annonçant, avec la réduction de l'être au rang d'objet maîtrisable et manipulable, la fin de la philosophie et la dissolution du projet de vérité dans l'ère de l'arraisonement et de la domination technique¹), la pensée de Castoriadis propose ainsi, à partir de la praxis, la seule réhabilitation possible et plénière du projet de vérité, tant sous sa forme scientifique que philosophique.

III-2 La société comme auto-représentation du collectif anonyme

III-2-1 Introduction

Mais, à l'image de la « torsion platonicienne » qui pose l'ontologie unitaire tout en liquidant l'héritage de la *polis* athénienne, la portée de la refonte castoriadienne du concept de vérité ne peut s'apprécier qu'une fois dégagées ses implications politiques. A cet égard, le concept de subjectivité réfléchissante, qui suppose que soient simultanément libérées l'activité de pensée et la volonté, indique d'emblée un premier lien entre la visée de vérité et de liberté : de même, en effet, qu'il faut dans l'activité théorique désentraver le flux représentatif et, en même temps, le réfléchir en le soutenant par « un vecteur de volonté, de délibération » capable de savoir quand il faut lâcher ou retenir les rênes², il ne peut y avoir de liberté sans un embranchement équivalent, au niveau pratique, entre l'imagination et la volonté³, celle-ci n'étant que « la dimension réfléchie de ce que nous sommes en tant qu'êtres imaginants »⁴. Au niveau le plus formel, liberté de pensée et volonté libre s'impliquent donc mutuellement au sens où elles sont les deux dimensions complémentaires d'une même forme d'activité délibérative basée sur la libération social-historique de l'imagination : la remise en cause théorique des normes instituées de validation des énoncés allant de pair avec la remise en cause pratique de l'institution et des significations héritées, il est donc possible de donner un

¹ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 270 : « Ce qui marque l'histoire de la philosophie depuis Platon, ce n'est pas "l'oubli de l'être" mais l'interprétation de l'être comme *déterminité*, et, en conséquence, la subordination croissante de la philosophie à la logique de la détermination, soit à la logique ensidique. Celle-ci est synonyme d'occultation de l'être (et du temps) comme création. »

² *Ibid.*, p. 113 : « ... car le rapport de celui qui pense avec sa pensée est à peu près le rapport d'un cavalier avec son cheval : on dirige, on se laisse porter, on est deux mais on fait corps, on est dirigé (...) de sorte que ce que l'on appelle en général la pensée, au sens de la pensée théorique, est un mixte où les parts d'activité délibérée et spontanée, consciente et non consciente, sont absolument indissociables. »

³ *Ibid.*, p. 114 : « Il faut pouvoir imaginer autre chose que ce qui est pour pouvoir vouloir, et il faut vouloir autre chose que ce qui est pour libérer l'imagination. Lorsqu'on ne veut pas autre chose que ce qui est, l'imagination est refoulée ou inhibée. Ce que l'imagination peut représenter au sujet - ou l'imaginaire à la société - n'est alors que la perpétuation de ce qui est. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 113.

premier élément d'explication à l'idée selon laquelle « la philosophie naît dans la *polis* et ne peut naître que dans la *polis* », c'est-à-dire dans une collectivité humaine qui tend à s'autogouverner et à s'auto-instituer¹. Mais ce premier aspect ne saisit qu'une petite partie des implications politiques de la pensée castoriadienne qui, en effet, ne peuvent être pleinement appréciées qu'à la condition de reconduire la refonte praxéologique du concept de vérité à l'ontologie du social d'où elle procède : c'est à partir de celle-ci que prend forme le concept radicalement démocratique de représentation (*repräsentation*) dont la *politeia* athénienne, longuement étudiée par Castoriadis (notamment dans ses séminaires à l'EHESS), fournit une illustration historique particulièrement éclairante (bien que non réductibles à un modèle ou à un paradigme éternel²). Au terme d'une démarche qu'il reste encore à examiner dans ses aspects les plus saillants, la critique castoriadienne de la détermination ainsi que la dimension anthropologique de sa pensée conduisent, en effet, à montrer que le social relève d'une institution *sui generis*, immotivée et anonyme : comme le montre la solution de continuité *ontologique* entre la psyché, l'individu et le social-historique (et, plus précisément l'opposition fondamentale entre la psyché et le social), le social figure un niveau irréductible (qu'exprime le concept d'imaginaire instituant radical) qui, en déterminant l'excès irréductible de l'être sur le logos³, achève la déconstruction de l'ontologie unitaire ainsi que la refonte proposée par Negri de l'ontologie spinoziste de l'univocité : c'est *dans le mouvement même de ce dépassement*, où l'ontologie du social se noue à l'ontologie politique, que s'accomplit le renversement des conceptions héritées du pouvoir et de la représentation (bien plus exhaustivement que ne le fait Negri qui a seulement saisi la portée politiquement « révolutionnaire » de la remise en cause de l'ontologie héritée, sans en justifier la nécessité). L'ontologie castoriadienne du social prolonge donc, d'abord, la thèse selon laquelle les catégories d'entendement ne sont que par l'auto-institution du *legein*, pour en déduire le fait que le social, qui enveloppe la logique ensembliste-identitaire, échappe infiniment à celles-ci : au même titre que la signification (*apeiron*) ne se laisse réduire à l'organisation ensembliste-identitaire du code (*peras*), l'identité du social, également définie par l'excès irréductible du

¹ *Ibid.*, p. 316 : c'est pourquoi il est impossible de séparer l'histoire de la philosophie de l'histoire de la politique, « et en particulier le moment de sa naissance du moment de la naissance des sociétés démocratiques, de sociétés tendant à s'auto-instituer » (*ibid.*, p. 317), avec cette précision importante : « Je dis bien : "le moment de sa naissance", car, une fois née, la philosophie peut survivre un temps, bien que non indéfini, en se nourrissant de ce premier capital de liberté. » (*ibid.*, p. 317).

² Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 328 : « (...) la Grèce est pour nous un *germe* : ni un "modèle" ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 304-305 : « Dans l'être, dans l'à-être, émerge le social-historique, lui-même rupture de l'être et "instance" de l'apparition de l'altérité. »

sens (celui des significations imaginaires sociales), ne peut être pensée que comme la position d'un monde propre (magma) pris dans un mouvement perpétuel d'altération que la raison ne peut réduire, avec cette différence majeure que les significations imaginaires sociales, contrairement aux significations ordinaires, ne s'étayent fondamentalement sur aucune réalité préexistante (au niveau de l'imaginaire social, le *ce que* est institué autant que la signification qui le dénote)¹. En effet, la déconstruction radicale de l'ensemble des conceptions héritées du social qu'ouvre la théorie du *legein* aboutit à l'idée décisive que le social n'est que par l'auto-institution de significations imaginaires à partir desquelles les individus (socialement institués) peuvent se réfléchir comme une « diversité non ensemblisable », irréductible aussi bien au schème de la totalité (puisque l'identité du social n'est que par le magma des significations imaginaires sociales²) qu'au concept de multitude, tant dans son acception classique (multiplicité numérique) que sous la forme « spinozienne » d'une totalisation immanente³. L'historicité radicale du social, autrement dit, procède de l'excès de l'imaginaire social instituant sur toute détermination ensembliste, c'est-à-dire de l'excès du sens qui, ainsi, apparaît comme la composante proprement ontologique du social : si elle se manifeste notamment dans le fait qu'il ne cesse, même dans les formes d'action les plus lucides, aux visées partielles des hommes⁴ (c'est en ce sens seulement, en dehors de toute « ruse de la Raison », que l'on peut dire avec Engels que « l'histoire est le domaine des intentions inconscientes et des fins non voulues »⁵), l'irréductibilité de la composante imaginaire du social ramène fondamentalement (ici intervient la partie anthropologique de la pensée castoriadienne) au fait que les hommes ne peuvent persévérer dans l'existence sans investir

¹ Au niveau de l'institution imaginaire de la société et plus encore que dans la création des idéalités par la pensée rationnelle, l'identité apparaît comme « institution inaugurale » (voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire*, op. cit., p. 41.

² Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 132 : « Le mode sous lequel la praxis *affronte* la totalité et le mode sous lequel la philosophie spéculative *prétendait* se le donner sont radicalement différents. »

³ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, op. cit., p. 137 : « L'institution, au sens fondateur, est création originaire du champ social-historique- du collectif anonyme - qui dépasse, comme *eidōs*, toute "production" possible des individus ou de la subjectivité. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » dans *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 66 : « Des centaines de bourgeois, visités ou non par l'esprit de Calvin et l'idée d'ascèse intramondaine se mettent à accumuler. Des milliers d'artisans ruinés et de paysans affamés se trouvent disponibles pour entrer dans les usines. Quelqu'un invente une machine à vapeur, un autre un nouveau métier à tisser. Des philosophes et des médecins essaient de penser l'univers comme une grande machine et d'en trouver les lois. Des rois continuent de se subordonner et d'émasculer la noblesse et créent des institutions nationales. Chacun des individus et des groupes en question poursuit des fins qui lui sont propres, personne ne vise la totalité sociale comme telle. Pourtant le résultat est d'un tout autre ordre : c'est le capitalisme. »

⁵ *Ibid.*, p. 67 : « Marx dit quelque part : "s'il n'y avait pas le hasard, l'histoire serait de la magie" - phrase profondément vraie. Mais l'étonnant est que le hasard dans l'histoire prend lui-même la plupart du temps la forme du hasard signifiant, du hasard "objectif", du "comme par hasard" comme le dit si bien l'ironie populaire. »

des significations collectives susceptibles de se substituer à l'imaginaire radicalement asocial de la psyché et de briser la clôture monadique qui la caractérise intrinsèquement (la clôture de l'imaginaire social, la plupart du temps rigide, se substitue à celle, autistique, de la psyché originaire, rendant ainsi possible la vie en société¹). C'est pourquoi, aussi, l'identité imaginaire propre à chaque société n'exprime pas plus un devenir dialectique ou l'idée confuse et mutilée d'une essence éternelle² : outre le fait que la signification échappe à la logique ensembliste-identitaire, la fabrication sociale de l'individu ne s'accomplit que dans l'élément du sens³ (c'est pourquoi l'imaginaire social est, en un certain sens, « plus réel que le réel », au double sens où il fait être le social et parce que c'est dans son élément que sont institués les individus)⁴. Enfin, c'est en déterminant l'identité intrinsèquement imaginaire du social par la tension entre le pouvoir instituant (où opère l'imaginaire instituant, l'excès créateur et immotivé du faire historique des hommes et de la psyché en tant qu'elle arrive « à transpirer à travers les strates successives de la cuirasse sociale qu'est l'individu qui la recouvre et la pénètre jusqu'à un point limite insondable »⁵) et le pouvoir institué (qui désigne aussi bien les significations héritées que les individus socialement fabriqués à partir de celles-ci pour reproduire à l'identique la société qui les a faits⁶), que la critique ontologique des présupposés théologiques auxquels la pensée héritée n'a cessé de ramener la réflexion sur le pouvoir, la représentation et la démocratie, pourra trouver son véritable point d'aboutissement.

¹ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 138 : « (...) la monade psychique, irréductible au social-historique, mais formable par celui-ci presque sans limite à condition que l'institution satisfasse certains réquisits minimaux de la psyché. Le principal parmi ceux-ci : fournir à la psyché du *sens diurne*, ce qui se fait en forçant et induisant l'être humain singulier, le long d'un écolage commencé dès sa naissance et fortifié sa vie durant, à investir et à rendre sensées pour lui les parties émergées du magma des significations imaginaires sociales instituées... »

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 504 : « Il n'y a pas de "sens propre" ; il y a seulement - mais toujours et inéliminablement, et fût-ce dans les métaphores ou les allégories les plus subtiles ou les plus échevelées - repérage identitaire. »

³ *Ibid.*, p. 437.

⁴ *Ibid.*, p. 212 : « (...) inutile de souligner que l'imaginaire social, tel que nous l'entendons, est plus réel que le "réel". »

⁵ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé* p. 140 : « Ce n'est que pour autant que l'imagination radicale de la psyché arrive à transpirer à travers les strates successives de la cuirasse sociale qu'est l'individu qui la recouvre et la pénètre jusqu'à un point-limite insondable, qu'il y a action en retour de l'être humain singulier sur la société. »

⁶ *Ibid.*, p. 140 : « A partir de la psyché, la société instituée fait chaque fois des individus - qui, comme tels, ne peuvent plus faire que la société qui les a faits. »

III-2-2 L'excès irréductible du social

De l'institution du *legein* et de la logique ensembliste-identitaire se déduit tout d'abord l'impossibilité de définir le social aussi bien par « le bas », comme l'effet de causes déterminées (des éléments, des sous-ensembles – structures – ou encore des « forces productives » - le désir, l'inconscient - qui le composent), qu'à partir des schèmes hypostasiés de la raison faisant de l'historicité du champ social l'expression inessentielle de rapports rationnels (d'implication, de causalité, de finalité)¹ : tantôt Castoriadis oppose (aux premières conceptions) l'idée de l'irréductibilité de l'imaginaire social instituant qu'il définit comme *vis formandi* a-causale, tantôt (aux secondes) l'idée que l'excès du social est celui des significations imaginaires sociales en tant qu'elles achèvent la relativisation de la logique ensembliste-identitaire (magma). Le social, en effet, ne saurait être défini, tout d'abord, par les individus qui le composent² puisque, tant dans sa version la plus naïve³ que dans sa variante la plus subtile (celle des « effets émergents » décrivant l'avènement, au niveau d'une totalité, de propriétés inexistantes au niveau des composantes⁴), il faudrait déterminer à partir de quel seuil quantitatif un ensemble d'individus formerait une société ou à partir de combien d'individus certaines propriétés constitutives du champ social (langage, production, règles communes, mœurs, etc.) pourraient advenir : or, précisément, « il n'y a aucun sens à considérer que langage, production, règles sociales seraient des propriétés additionnelles, qui émergeraient si l'on juxtaposait un nombre suffisant d'individus »⁵. La variante méthodologique d'une conception individualiste du social ne saurait non plus convenir en raison des présupposés ontologiques intenable qui la fondent (et qu'elle occulte⁶). Le social

¹ *Ibid.*, p. 263 : « Physicalisme et logicisme, causalisme et finalisme, ne sont que des manières d'étendre les exigences et les schèmes fondamentaux de la logique identitaire à la société et à l'histoire. Car la logique identitaire est logique de la détermination, qui se spécifie selon les cas comme relation de cause à effet, de moyen à fin, ou d'implication logique. ». Pour ce qui concerne plus spécifiquement la critique castoriadienne de la dialectique (forme logiquement aboutie de la logique identitaire en tant qu'elle pense l'identité concrète comme « identité de l'identité et de la non-identité »), voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 369-395.

² *Ibid.*, p. 266 : « Mais comment penser la société comme coexistence ou composition d'éléments qui lui préexisteraient ou qui seraient déterminés - réellement, logiquement ou téléologiquement - par ailleurs, lorsque ces prétendus éléments ne sont ce qu'ils sont que par et dans la société ? »

³ Voir C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 83 : « Mais le social est tout autre chose que "beaucoup, beaucoup, beaucoup" de sujets - et tout autre chose aussi que "beaucoup, beaucoup, beaucoup" d'intersubjectivités. »

⁴ *Ibid.*, p. 266 : « Pas davantage il n'est possible d'utiliser ici le schème qui semble tant bien que mal applicable dans d'autres domaines, à savoir l'idée qu'il émerge au niveau d'une totalité des propriétés qui n'existent pas ou n'ont pas de sens au niveau des composantes - ce que les physiciens appellent des phénomènes coopératifs ou collectifs et qui correspond au thème connu de la transformation de la quantité en qualité. »

⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁶ Voir sur ce point la critique castoriadienne de Weber fondée, plus particulièrement sur l'impossibilité de faire abstraction du « référent réel » des idéaltypes (c'est-à-dire le sens social : le monde social-historique n'a pas attendu le théoricien pour exister comme monde de sens) et, d'autre part, sur l'impossibilité de rendre

ne saurait non plus, par ailleurs, être déduit des rapports logiques entre ces sous-ensembles que sont les différentes « structures » à partir desquelles s'articulent et se déterminent effectivement les différents rapports sociaux (économique, politique, juridique, idéologique, etc.) et qui, selon la variante « structuraliste » du matérialisme historique, permettrait de déterminer scientifiquement (comme tout structuré) les formations sociales¹. Même définie dans sa forme la moins fétichisée et la moins hypostasiée (celle des « philosophies de la praxis » de Labriola ou Gramsci), cette conception, quel que soit le sens accordé à l'action déterminante « en dernière instance » de l'infrastructure économique, tombe sous le coup d'objections insurmontables : un tel schéma explicatif suppose en effet que le rapport de production est le seul rapport réel en soi (à l'inverse des autres rapports sociaux qui ne feraient que représenter ce même rapport de manière mystifiée), ce qui ne saurait être accepté sans contradiction puisque, comme l'observe Castoriadis, l'infrastructure est toujours-déjà structurée symboliquement de sorte que, si le *quid pro quo* à l'œuvre dans la fétichisation produite peut en un certain sens apparaître comme une « erreur objective » déduite nécessairement de la généralisation de la forme-marchandise et donc de la forme du rapport de production (le rapport salarial de production et la séparation travailleur/moyens de productions d'où procède la fétichisation des rapports d'échanges), il n'en participe pas moins, et autant que les autres rapports sociaux, d'un ordre symbolique fondamentalement autonome où (ce point sera traité plus tard) opère souverainement l'imaginaire². La représentation métaphorique de l'ouvrier *comme* « écrou de la machine » que le capitalisme, notamment dans sa phase taylorienne-fordiste, a réellement cherché à accomplir, ne se distingue en rien de la représentation antique de l'esclave comme animal à forme humaine :

pleinement raison de ces derniers uniquement à partir d'enchaînements typiques de motivations et d'actes *individuels* (plusieurs des idéaltypes construits par Weber, et parmi les plus importants, ne se réfèrent pas à des comportements individuels « mais à de grands artefacts collectifs, c'est-à-dire en fait à des institutions et des types d'institutions : la ville, le marché, le type d'autorité, la bureaucratie, l'Etat patrimonial ou légal, etc. » (voir C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 73-76.

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 186 : « Les "relations sociales réelles" dont il s'agit sont toujours *instituées*, non pas qu'elles portent un vêtement juridique (elles peuvent très bien ne pas en porter dans certains cas), mais parce qu'elles ont été posées comme façons de faire universelles, symbolisées et sanctionnées. Cela vaut bien entendu aussi, peut-être surtout, pour les "infrastructures", les rapports de production. La relation maître-esclave, serf-seigneur, prolétaire-capitaliste, salariés-bureaucratie *est* déjà une institution et ne peut surgir comme relation *sociale* sans s'institutionnaliser aussitôt. »

¹ *Ibid.*, p. 462-463.

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 212 : « Un esclave n'est pas un animal, un ouvrier n'est pas une chose : mais la réification n'est ni une fausse perception du réel, ni une erreur logique (...). La réification est une signification imaginaire (...). Du point de vue étroitement symbolique, ou "linguistique", elle apparaît comme un déplacement de sens, comme une combinaison de métaphore et de métonymie (...). Mais ce glissement de sens (...) le fait que sous un signifiant survient un autre signifié, est simplement une façon de décrire ce qui s'est passé, et ne rend ni compte de la genèse, ni du mode d'être du phénomène considéré. Ce dont il s'agit dans la réification (...), c'est l'instauration d'une nouvelle *signification opérante* (...). C'est une création imaginaire, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte... »

« l'esclave est métaphorisé comme animal, l'ouvrier comme marchandise dans la pratique sociale effective »¹. C'est cette autonomie non réductible de l'ordre symbolique et de l'imaginaire (non-fonctionnelle, comme l'illustrent les nombreuses analyses de Castoriadis sur les conséquences absurdes de la bureaucratisation mais aussi, dans *L'institution*, l'exemple de l'histoire du droit romain et la très tardive fonctionnalité conquise par ce dernier, à un moment où celle-ci, d'ailleurs, n'était plus requise par la situation réelle²) que la pensée marxiste n'a cessé de refouler en reliant mécaniquement et aporétiquement chaque rapport de production à l'essor des forces productives et, dans sa forme scientifiquement la plus aboutie, mais aussi la plus métaphysique, en faisant de l'infrastructure le rapport systématiquement déterminant du mode de production, le substrat essentiel d'où engendrer conceptuellement l'ensemble des formations sociales, y compris les formations précapitalistes où l'infrastructure productive, pourtant, ne peut être distinguée des autres « structures »³. Ce que montre ainsi l'impossibilité de rendre raison du social à partir des structures qui en dessinent les articulations internes, c'est que, loin d'être déterminantes, ces dernières résultent d'une auto-institution qui les enveloppe : elles présupposent, sous une forme déterminée, « le » social plus qu'elles ne l'expliquent et ne peuvent ainsi, sauf à retomber dans des présupposés métaphysiques contraires aux réquisits les plus fondamentaux de leur méthode, rendre compte ni des rapports effectifs qui les relient, ni de la différenciation interne d'où procèdent ces mêmes rapports ainsi que de leur importance respective.

Plus étriquée encore, la perspective psychanalytique qui cherche à déduire l'institution de la société du refoulement du complexe d'Œdipe et/ou de certains types fondamentaux de pulsions (orales, anales, génitales), ne saurait non plus être admise⁴ : d'une part parce que, présupposant l'homogénéité entre les objets sublimés visés par l'individu social et les objets primitivement investis par la psyché lors de la phase œdipienne ou pré-œdipienne (Dieu comme substitut du père, etc.), elle néglige l'idée tout aussi décisive selon laquelle ces objets sont qualitativement distincts (« oubli » qui réunit paradoxalement deux conceptions aussi

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 178-180 : « La leçon du droit romain, considéré dans son évolution historique réelle, n'est pas la fonctionnalité du droit, mais la relative *indépendance* du formalisme ou du symbolisme à l'égard de la fonctionnalité, au départ ; la conquête lente, et jamais intégrale, du symbolisme par la fonctionnalité, ensuite. »

³ Voir N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, *op. cit.*, p.10 : « Le type d'unité qui caractérise un mode de production est celui d'un *tout complexe à dominante*, en dernière instance, de l'économique : dominance en dernière instance à laquelle on réservera le terme de *détermination*. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 460 : « La perspective psychogénétique à elle seule est donc radicalement incapable de rendre compte de la formation de l'individu social, du processus de socialisation de la psyché. »

éloignées que celle de Deleuze-Guattari et celle des freudiens)¹ et que la sublimation opère une altération déterminante de la psyché qu'une conception exclusivement énergétique de la libido, basée sur les rapports de forces entre instances ou sur la productivité machinique de l'inconscient (en tant que puissance intransitive d'investissement et de constitution du social) ne peut saisir (la sublimation n'implique pas seulement le changement du but de la pulsion - désexualisation - mais aussi de son objet : elle n'est que moyennant l'institution de la société²), mais également parce que, même en postulant l'homogénéité entre la psyché et le social-historique, il est impossible de réduire la diversité des imaginaires sociaux à un substrat invariant (à quelques pulsions ou complexes fondamentaux) : comment en effet, les mêmes causes (le même triangle œdipien, les mêmes pulsions fondamentales), engendreraient-elles des significations imaginaires sociales aussi variées et diversifiées : comment les mêmes causes produiraient-elles des effets aussi variables³ ?

Enfin, le social ne saurait être ramené à quelques critères essentiels de fonctionnalité et de rationalité qui, valant indépendamment et abstraction faite de la réalité sociale dans laquelle ils se trouvent immergés, permettraient de lui attribuer une définition simple, absolument univoque et universellement valable. L'existence du social déborde de beaucoup l'idée abstraite d'une fonctionnalité et/ou d'une rationalité intrinsèques qui, en effet, ne font sens qu'à partir d'un imaginaire social déterminé (il n'y a pas de problèmes « réels » car ces derniers ne se constituent comme *ces problèmes-ci* en fonction d'un imaginaire central)⁴ : pas plus que l'homme ne vit que pour manger et ne mange pour vivre (en raison de l'imagination défonctionnalisée qui distingue l'homme du vivant et, plus précisément, de la domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe : l'autonomisation de la composante imaginaire fait

¹ *Ibid.*, p. 462 : « Mais tout aussi peu peut-on se donner une pulsion anale en général et tenter de ramener à la "sublimation" de celle-ci des produits et des institutions social-historiques aussi différents que le travail et l'ordre, l'argent et la peinture. »

² *Ibid.*, p. 462.

³ *Ibid.*, p. 460 : « Ainsi, la même constitution corporelle, la même sexualité, les mêmes Eros et Thanatos, les mêmes pulsions orale, anale, génitale, à l'œuvre partout et toujours, produiraient, en fonction d'on ne sait quels accidents mineurs et extérieurs, tantôt la polygamie et la monogamie, tantôt des boomerangs et tantôt des bombes atomiques, tantôt un Dieu-roi et tantôt une assemblée du peuple, tantôt des chamans et tantôt des psychanalystes, tantôt la consécration officielle de l'homosexualité masculine et tantôt la destruction de Sodome par le feu du Ciel. Au nom de l'esprit scientifique et rigoureux, on aboutit une fois de plus à cette conséquence scientifiquement monstrueuse : des facteurs constants produisent des effets variables. »

⁴ *Ibid.*, p. 201 : « Cela ne signifie pas que ces problèmes sont inventés de toutes pièces, surgissent à partir du néant et dans le vide. Mais ce qui, pour chaque société, forme problème en général, (ou surgit comme tel à un niveau donné de spécification et de concrétisation) est inséparable de sa manière d'être en général, du sens précisément problématique dont elle investit le monde et sa place dans celui-ci, sens qui comme tel n'est ni vrai, ni faux, ni vérifiable ni falsifiable par référence à de "vrais" problèmes et à leur "vraie" solution... »

qu'il n'y a pas, pour l'homme, de besoin canonique auquel son imagination serait asservi¹, il n'est pas possible d'abstraire, sauf en appauvrissant à l'extrême le cadre d'analyse, une définition de la rationalité instrumentale (*zweckrational*) hors de la rationalité en valeur c'est-à-dire du sens² (pas plus qu'il n'est possible d'extraire le code du *legein* des significations ou la visée rationnelle de vérité du projet social-historique qui lui donne sa consistance effective), comme en témoigne notamment le processus moderne de rationalisation ayant abouti à imposer la distinction wébérienne et qui, pourtant, ne s'éclaire qu'à la lumière de l'imaginaire capitaliste (celui d'une « rationalisation » indéfinie de la production et de la vie sociale qui, n'étant ni vraie ni fausse, ne peut être validée que tautologiquement et renvoyer, ainsi, au cercle de l'institution³), et comme l'illustre aussi, plus généralement, l'intrication du fabriquer social (*teukhein*) et des relations instrumentales (moyen/fin) produites par les sociétés et des significations imaginaires sociales à partir desquelles seulement ces mêmes relations deviennent opérantes⁴.

Les schèmes de pensée ensembliste étant institués, le social ne saurait donc être ramené à quelques schémas rationnels et/ou à une identité substantielle⁵ (contrairement à ce que fait la pensée héritée, en transformant notamment le schème de l'identité pour en faire l'expression d'un substrat essentiel)⁶. Pour autant, la portée de l'ontologie castoriadienne du social et de la

¹ *Ibid.*, p. 202-203 : « (...) ce besoin ne porte pas en lui-même la définition d'un objet qui pourrait le combler, comme le besoin de respirer trouve son objet dans l'air atmosphérique, il naît historiquement, aucun besoin défini n'est le besoin de l'humanité. L'humanité a eu faim de nourriture mais elle a eu aussi faim de vêtements et puis de vêtements autres que ceux de l'année passée, elle a eu faim de voitures et de télévision, elle a eu faim de pouvoir et faim de sainteté, elle a eu faim d'ascétisme et de débauche (...). L'homme n'est pas ce besoin qui comporte son "bon" objet complémentaire, une serrure qui a sa clé (à retrouver ou à fabriquer). »

² Voir C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 72 : « Comment aborder le comportement des guerriers arabes pendant la grande expansion de l'Islam, celui des Croisés, celui des participants aux guerres religieuses qui déchirent l'Europe de 1530 au traité de Westphalie, avec pour seul instrument la dérisoire comparaison entre sa composante rationnelle-instrumentale et ce qui s'en écarte ? Je n'y comprendrai rien, si je n'essaie pas de pénétrer tout un monde autre de significations, de motivations, d'affects, qui comporte sa composante ensidique, son *legein* et son *teukhein*, mais qui ne peut pas y être réduit. »

³ Voir C. Castoriadis, « La "rationalité" du capitalisme » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 66-67.

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 389 : « Le *teukhein* comme identitaire-ensembliste est inséparable de la dimension imaginaire du *faire* et du magma de significations imaginaires sociales que le faire social fait être et dans et par lesquelles ce faire est comme faire social. »

⁵ Voir C. Castoriadis, « L'histoire du mouvement ouvrier » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 1*, *op. cit.*, p. 53 : « Des "villes libres" à Manchester ; de l'horloge à la machine à vapeur ; de la kermesse flamande aux mœurs victoriennes ; du monopole corporatif à la religion du libéralisme ; de la Réforme à la libre pensée ; de l'invocation de l'Antiquité à la prétendue table rase du XVIIIe siècle et de là à une nouvelle invocation de l'Antiquité ; à travers, malgré et par-delà la variété et l'opposition des conditions où la bourgeoisie se trouve et des expressions qu'elle donne à son activité - ses actes, ses comportements, les types et les formes de son organisation (...) mais surtout les *effets* de son faire, le long de plusieurs siècles et sur un grand nombre de pays, composent finalement une figure social-historique *une*. »

⁶ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 268 : « La question de l'identité diachronique d'une société, la question de savoir : quand est-ce que qu'une société cesse d'être la

déconstruction de l'ontologie unitaire ne peut être évaluée qu'à la condition de la relier au concept central d'imaginaire radical qui, par-delà le *quid pro quo* symbolique et l'imaginaire effectif dont il est la « racine commune »¹, fait effectivement aboutir la critique des conceptions héritées en montrant que l'être-commun est fondamentalement coextensif aux significations imaginaires sociales : de même que l'auto-institution du *legein* conduit à mettre en lumière, sous une première forme, l'imagination radicale (relation signitive, signification ordinaire), la déconstruction des conceptions héritées du social s'achève dans l'idée qu'il n'y a de société que par des significations imaginaires centrales qui, si elles ne peuvent subsister sans tenir compte un minimum de l'être-ainsi, ne s'en éloignent pas moins infiniment en raison du rapport purement autoréférentiel et circulaire qui les « fonde » (création *ex nihilo*)². Les significations imaginaires sociales, en effet, sont à elles-mêmes leurs propres référents³, ne sont pas là pour représenter autre chose et ne peuvent être assimilées ni aux relations d'étayage à l'œuvre dans le *legein*, ni aux images ou aux symboles associés aux significations « proprement » imaginaires (Dieu etc.), ni, plus généralement, à l'imagination seconde, au *quid pro quo* constitutif des métaphorisations/métonymisations symboliques : au niveau des significations imaginaires sociales, la distinction entre signifiant et signifié perd toute consistance de sorte qu'elle se présentent comme des « signifiants qui se signifient eux-mêmes »⁴. C'est pourquoi, contrairement à ce que soutient le structuralisme, l'imaginaire social ne peut pas non plus être défini comme l'effet d'un ordre symbolique souverain. Si ce dernier dépasse tout critère « intrinsèque » de rationalité ou de fonctionnalité, et même si les significations imaginaires sociales peuvent être rapprochées des symboles (qui ne dénotent rien et connotent à peu près tout)⁵, il n'est pas possible de réduire l'imaginaire social à la

"même" et devient une "autre" est une question historique concrète à laquelle la logique habituelle ne peut fournir de réponse concrète. »

¹ *Ibid.*, p. 190-191 : « L'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour "s'exprimer", ce qui va de soi, mais pour "exister", pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus (...). Mais aussi, inversement, le symbolisme présuppose la capacité imaginaire. Car il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. Cependant, dans la mesure où l'imaginaire revient finalement à la faculté de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été), nous parlerons d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique. »

² Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 458 : « L'autocréation de la société, qui se traduit chaque fois comme position/institution d'un magma particulier de significations imaginaires, échappe à la détermination parce qu'elle est précisément autoposition, elle ne peut être ni fondée sur une Raison universelle ni réduite à la correspondance avec un prétendu être-ainsi du monde. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 215 : « (...) et en poussant l'analyse, nous parvenons à des significations qui ne sont pas là pour représenter autre chose, qui sont comme les articulations dernières que la société en question a imposées au monde, à elle-même et à ses besoins, les schèmes organisateurs qui sont condition de représentabilité de tout ce que cette société peut se donner. »

⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵ *Ibid.*, p. 216 : « Les significations imaginaires sociales - en tout cas celles qui sont vraiment dernières - ne dénotent rien, et elles connotent à peu près tout ; et c'est pour cela qu'elles sont si souvent confondues avec leurs

logique ensidique dans laquelle est pris, en revanche, l'ordre symbolique : pas plus qu'elles ne sont des images¹ ou des représentations² ou encore des symboles d'autres choses, elles ne se réduisent à un Nom³ dont la nature pourrait être épuisée à partir d'un nombre fini d'opérations logiques, que ce soit celles des rapports différentiels qui, à partir d'un Signifiant absent⁴, constituent les chaînes signifiantes chères à Lacan ou encore, comme chez Lévi-Strauss, d'une combinatoire entre termes invariants (féminin et masculin, nord et sud, haut et bas, sec et humide, etc.)⁵, inspirée d'un modèle « phonologique »⁶. Moins encore que les significations ordinaires qui ne peuvent être réduites à la logique ensembliste-identitaire, les significations imaginaires sociales ne peuvent être formalisées par décomposition et combinaison d'éléments distincts, définis et invariants : qu'elle soit sociale ou psychique (inconsciente, *logoi embioi*), la signification n'est jamais l'effet d'une « causalité structurale » qui, par permutations d'éléments finis, permettrait à la pensée d'expliquer sa genèse et, plus largement, de se donner a priori l'ensemble des significations possibles⁷. C'est pourquoi les significations imaginaires sociales n'enveloppent pas un ordre propre que la pensée pourrait inspecter exhaustivement à partir de la logique ensembliste : l'imaginaire n'est porté, indiqué par tous les symboles, que dans la mesure où il les constitue comme tels, à partir d'« une *signification* centrale, (d'une) organisation en système de signifiants et de signifiés (...) qui soutient l'unité croisée des uns et des autres et permet aussi leur extension, leur

symboles, non seulement par les peuples qui les portent, mais par les scientifiques qui les analysent et qui en viennent de ce fait à considérer que leurs signifiants se signifient eux-mêmes (puisqu'ils ne renvoient à aucun réel, aucun rationnel que l'on pourrait *désigner*), et à attribuer à ces signifiants comme tels, au symbolisme pris en lui-même, un rôle et une efficacité infiniment supérieurs à ceux qu'ils possèdent certainement. »

¹ *Ibid.*, p. 215 : « On ne peut parler d'image ici d'une "image", quelque vague et quelque indéfini que soit le sens donné à ce terme. »

² *Ibid.*, p. 215 : « Mais par leur nature même, ces schèmes n'existent pas eux-mêmes sous le mode d'une représentation sur laquelle on pourrait, à force d'analyse, mettre le doigt. »

³ *Ibid.*, p. 211 : « Soit Dieu (...). Ils (les croyants) ne peuvent l'évoquer, s'y référer qu'à l'aide de symboles, ne serait-ce que le "Nom"- mais pour eux, et pour nous qui considérons ce phénomène historique constitué par Dieu et ceux qui croient en Dieu, il dépasse infiniment ce "Nom", il *est* autre chose. Dieu n'est ni le nom de Dieu, ni les images qu'un peuple peut s'en donner, ni rien de similaire. Porté, indiqué par tous ces symboles, il est, dans chaque religion, ce qui fait que de ces symboles des symboles religieux, une *signification* centrale, organisation en système de signifiants et de signifiés, ce qui soutient l'unité croisée des uns et des autres, ce qui en permet aussi l'extension, la multiplication, la modification. Et cette signification, ni d'un perçu (réel) ni d'un pensé (rationnel) est une signification imaginaire. »

⁴ Voir J. Lacan, « Le séminaire sur la "lettre volée" » dans *Écrits I*, Ed. Seuil, Paris, 1999, pp.11-61.

⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁶ *Ibid.*, p. 257 : « Mais même en phonologie - dont le structuralisme n'est qu'une abusive extrapolation - on ne peut s'appuyer sur la donnée *naturelle* d'un ensemble fini d'éléments discrets - phonèmes ou traits distinctifs pouvant être émis et perçus par l'homme ; comme Platon le savait déjà, sans émis et perçus sont un indéterminé, *apeiron*, et le *peras*, la détermination, la position simultanée de phonèmes et de leurs différences pertinentes est une institution par la langue et pour chaque langue. »

⁷ Voir C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » dans *Les carrefours du labyrinthe, op. cit.*, p. 48 : « Formaliser le sens, pourquoi ne pas vider la mer avec une épuisette. »

multiplication, leur modification »¹. En identifiant l'institution de la société et l'imaginaire radical, en montrant que le social n'est pas plus assimilable à une multiplicité numérique qu'à une totalité expressive, à un tout structuré de structures qu'à une totalisation détotalisée des praxis, à la primauté d'une causalité symbolique qu'à l'affirmation omniversatile de la puissance multitudinaire, mais qu'il renvoie au magma des significations imaginaires sociales en excès sur toute détermination et se définit ainsi comme « diversité non ensemblisable » d'individus ; en soulignant que l'identité imaginaire qui fait être le social n'enveloppe aucune essence soustraite à la temporalité créatrice/destructrice qu'il *est*², Castoriadis achève ainsi la critique de l'ontologie héritée que la relativisation « linguistique » de la logique ensembliste-identitaire avait entamée. La première conséquence fondamentale qui s'en déduit est que le magma des significations imaginaires sociales ne recouvre aucun substrat invariant et/ou rationnel qui, « supportant » leur transformation historique, renverrait à une identité essentielle susceptible de prédéterminer l'histoire³. Pas plus qu'il n'y a de science des essences singulières, il n'y a de logisation dialectique susceptible de dégager un noyau intrinsèquement rationnel à l'œuvre dans le devenir effectif : la pensée ne peut accéder à l'*eccéité* d'une société qu'à partir de la spécificité de son monde de significations, « en tant que *ce* magma de significations sociales, organisé ainsi et non autrement »⁴. A la différence de l'identité naturelle instituée, par étayage, sur la première strate naturelle, l'identité de la société n'est que par les significations imaginaires et s'altère avec celles-ci, selon un rapport de circularité absolue (il y a « implication circulaire de la dimension identitaire et de la dimension significative »⁵) : inséparable de l'altération historique des significations sociales⁶, le « nous » déterminé par lequel une société se représente par-delà sa réalité extensive, n'est donc que par celles-ci. Mais s'il est impossible de définir l'identité substantielle d'une société⁷, celle-ci ne se réduit jamais pour autant à un pur devenir : non seulement parce que le

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 276 : « Mais, pas plus que la société ne peut être pensée sous aucun des schèmes de la coexistence, l'histoire ne peut être pensée sous aucun des schèmes traditionnels de la succession. Car ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale. »

³ *Ibid.*, p. 519 : « Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations. »

⁴ *Ibid.*, p. 519 : « Ce qui permet de la penser dans son *eccéité*, comme *cette* société-ci et pas une autre, c'est la particularité ou la spécificité de son monde de significations en tant qu'institution de *ce* magma de significations imaginaires sociales, organisé ainsi et non autrement. »

⁵ *Ibid.*, p. 522.

⁶ *Ibid.*, p. 305 : « Or il est clair que l'institution social-historique de la temporalité n'est pas et ne peut pas être une répétition ou un prolongement de la temporalité naturelle - pas plus que l'institution social-historique de l'identité, par exemple, ne peut être répétition ou prolongement d'une identité naturelle. »

⁷ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 520 : « Il est exclu que nous puissions penser le rapport entre la Rome républicaine et la Rome impériale comme changement de quelques attributs ou

pouvoir instituant ne travaille que dans et à partir de l'institué (cette thèse prendra tout son relief une fois examinée la redéfinition castoriadienne de la psyché) mais aussi parce qu'aucune signification ne peut être donnée sans une structure d'identité plus fondamentale qui, liée aux significations sociales¹, n'en est pas moins distincte puisqu'elle désigne ce par quoi toute société, en réfléchissant en elle son image propre par-delà les altérations historiques, ne cesse de se représenter comme la *même* société (sans qu'un contenu substantiel, encore une fois, puisse être attribué à cette identité). Il y a, autrement dit, une norme d'identité à *soi* de l'institution qui, autant que les significations, ne peut être déduite de rien d'autre que d'elle-même². L'identité du social ne se distingue donc pas de l'ouverture illimitée, mouvante et magmatique des renvois tissant chacune des significations (*apeiron*) qui font être la société, car « la norme même s'altère par l'altération de ce dont elle devrait être norme d'identité »³; mais elle n'en désigne pas moins, aussi, une autre dimension, puisque l'altération du champ social ne peut être auto-altération de « cette » société sans une norme vide, purement tautologique, d'identité (« l'identité est instituée comme règle et norme d'identité ») qui, ne s'étayant sur aucun référent extérieur, renvoie ainsi, *autant que les significations imaginaires sociales qui la déterminent concrètement*, à une création radicale : ainsi, l'imaginaire social instituant est aussi bien source du pouvoir instituant (d'altération radicale) que d'une partie de l'institué (qui, par-delà la sédimentation et la rémanence des significations héritées renvoie à une norme vide d'identité à soi qui se présuppose elle-même).

Or, si le magma des significations imaginaires sociales n'est pas Chaos indifférencié (il en est plutôt la dénégation, du fait précisément, de l'existence d'une norme inéliminable d'identité à soi de la société), et si, d'autre part, l'altération de l'imaginaire social excède la pratique effective des hommes (le sens est en excès sur toute causation), il s'en déduit que l'historicité radicale du social ne peut être qu'en se donnant des figures relativement « stables » et être définie, ainsi, comme tension intrinsèquement ouverte (et relativement déterminée) entre le

qualités laissant inaltérable un substrat, une substance-Rome ; ou comme coupure absolue, ou comme "influence" de la première sur la seconde à travers le temps, moyennant la transmission d'un héritage. Dans et par ce passage, c'est la société romaine qui s'altère... »

¹ *Ibid.*, p. 306 : « Seule l'institution *fait être*, et ce pour la première fois dans l'histoire du monde, l'identité comme telle en faisant être de l'identique comme rigoureusement identique ; »

² *Ibid.*, p. 307 : « (...) il n'y a pleinement et purement identité que comme instituée, dans et par l'institution social-historique de l'identité et de l'identique (...). L'institution est toujours institution de la norme, aussi (...) pour reprendre l'exemple scolaire, le théorème de Pythagore est le *même*, à Samos il y a vingt-cinq siècles et à Paris aujourd'hui : peu importe dans quoi il est pris par ceux qui y pensent, ou même s'il est "effectivement" le même : il *doit* l'être, je ne peux parler-penser qu'en posant cette condition, je dois la poser au moment même où je voudrais montrer qu'elle est absurde et pour pouvoir le montrer (...). Seule l'institution social-historique *fait être*, et ce pour la première fois dans l'histoire du monde, l'identité comme telle en faisant être de l'identique comme rigoureusement identique. »

³ *Ibid.*, p. 537.

pouvoir instituant du collectif anonyme et le *pouvoir institué* des significations héritées¹. Saisie à travers le magma des significations imaginaires sociales, l'historicité radicale du social ne peut pas être ramenée, comme le fait Negri, à la puissance d'une multitude de *singularités* : outre le fait que le social excède la causalité intransitive à l'œuvre dans le devenir-multitudinaire, celui-ci ne permet pas de définir l'identité sans laquelle pourtant, le concept de société devient inconsistant (c'est pourquoi elle est incapable d'expliquer la présence inéliminable de l'institué autrement que comme une survivance parasitaire et/ou comme l'expression d'un pouvoir nécessairement antinomique avec l'expression de la puissance) ; mais l'identité du social ne saurait être ramenée, non plus à l'Acte pur d'un Sujet total (conception qui, en effet, assimile l'identité magmatique du social à l'unicité d'une substance métaphysique et ne reconnaît l'historicité radicale du social que pour reproduire la confusion fatale à la pensée héritée). Castoriadis évite ainsi l'erreur commune à Negri et à Gentile d'avoir confondu l'*identité* du social avec l'idée d'*unicité*, tantôt pour chercher à la déconstruire radicalement, tantôt pour l'absolutiser² : la société n'est qu'en référence à une identité imaginaire qui, à son tour, reconduit à la tension créatrice entre le pouvoir instituant (la plupart du temps occulté) et le pouvoir institué auquel, pour des raisons qui ne relèvent plus de la critique rationaliste de l'imagination et du finalisme d'un Spinoza, les hommes s'aliènent en se représentant presque toujours les significations imaginaires sociales comme source extérieure et transcendante de la société (autonomisation de l'imaginaire hérité). Deux conséquences déterminantes pour aborder les implications politiques de l'ontologie castoriadienne, se déduisent de cette redéfinition cruciale : la première est que la société ne peut jamais coïncider avec ce qu'elle est puisque son être n'est définissable qu'à partir d'une tension que le « pôle » identitaire-institué dissimule systématiquement, que ce soit en régime d'hétéronomie (où le pouvoir instituant se trouve complètement recouvert en étant rapporté à une source extra-sociale³) mais aussi en régime d'autonomie qui, s'il procède d'une création

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 305 : « Le social-historique est imaginaire radical, à savoir origination incessante d'altérité qui figure et se figure, est en figurant en se figurant, se donnant comme figure et se figurant lui-même au second degré (« réflexivement »). »

² Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 241 : « Lorsque le langage commun dit : Rome a conquis le bassin méditerranéen, ou : l'Allemagne a déclaré la guerre à la France, ces expressions, certes abusives, ne sont pas seulement métaphoriques. Je ne me réfère pas à des hyper-sujets, à des consciences ou inconscients collectifs ou à des esprits des peuples... »

³ Source extra sociale et transcendante qui, en effet, lie ensemble origine du monde et origine de la société afin de satisfaire l'exigence profonde et la plupart du temps irrésistible, d'une illimitation de la signification, d'une homogénéité substantielle de l'être dans toutes ses dimensions (également constitutive de l'ontologie unitaire) : enrobé dans la clôture rigide d'un sens qui, dès lors, ne peut plus être que transcendant, l'auto-aliénation de la société à son imaginaire « reproduit » en un certain sens la clôture psychique originaire : voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 364 : « Que l'homogénéité du monde et de la société, du point de vue de la signification, ne doive pas être rompue, est une conséquence

explicite, ne donne à voir le pouvoir instituant qu'en le ramenant à un terme de repérage fictivement posé comme « sujet », source imaginaire d'imputation et d'attribution : une société radicalement autonome ne se réapproprie le pouvoir instituant qu'en le rapportant à un « nous » qui, pourtant, s'altère indépendamment et par-delà ce qui peut être voulu et décidé lucidement¹ et qui, ainsi, ne saurait être confondu avec la présence à soi substantielle et sans écart d'un Sujet-total (il y a place pour une subjectivation radicalement démocratique qui ne soit pas synonyme de dérive totalitaire). D'où la seconde conséquence qui est que l'auto-altération perpétuelle qu'est la société, telle que la repense Castoriadis, ne rend plus le concept de démocratie aporétique comme c'est le cas dans l'ontologie de Negri : elle permet de la redéfinir comme la réappropriation partielle du pouvoir instituant par le collectif anonyme, celle-ci désignant non plus la déterritorialisation irréprésentable du commun, ni la réconciliation d'une société rendue à sa transparence essentielle², mais le double mouvement de libération de l'imagination collective et d'autolimitation réflexive du collectif anonyme, rapporté à un nous imaginaire-réel posé comme source commune de la loi. A ce stade, plusieurs interrogations restent cependant en suspens : outre la nécessité de préciser en quoi le collectif anonyme rend effectivement pensable une forme radicale de représentation démocratique, pourquoi le concept d'imaginaire radical, qui implique l'irréductibilité du social aux individus qui le composent, serait-il plus valable que celui de puissance multitudinaire ? Si la pensée politique de Negri s'expose à des limites aporétiques, la solution de continuité qu'établit Castoriadis entre les individus et le social-historique ne substitue-t-elle pas à la puissance intransitive de socialisation du désir une conception quasi transcendante de l'imaginaire radical ? S'il ne saurait être reconduit, comme dans la conception actualiste de Gentile, à la puissance informe d'un Sujet-Un³ mais à l'identité magmatique du social, le concept d'imaginaire radical, en ce qu'il échappe aux différents rapports attribuables aux individus socialisés (intersubjectivité, effets de composition ou

pratiquement irrésistible de l'*illimitation* de l'exigence de la signification : réponse au Chaos, la signification est simultanément négation de celui-ci. »

¹ C'est en ce sens que la remise en cause collective de l'institution n'est jamais qu'une « *venue au jour* partielle (...) de l'instituant en personne. » : voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 156.

² Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 166 : « Si par communisme ("phase supérieure") on entend une société où serait absente toute résistance, toute épaisseur, toute opacité ; une société qui serait pour elle-même pure transparence ; où les désirs de tous s'accorderaient spontanément ou bien, pour s'accorder, n'auraient besoin que d'un dialogue ailé que n'alourdirait jamais la glu du symbolisme (...) si c'est de cela qu'il s'agit, il faut dire clairement que c'est une rêverie incohérente, un état irréel et irréalisable dont la représentation doit être éliminée. »

³ Tel fut le sens de l'échec de Gentile qui pensa accéder à l'historicité radicale de la praxis par la métaphysique mais sans renoncer à la catégorie de sujet et à l'unicité abstraite qui le fonde, constitutive de la pensée qu'il entendait dépasser.

d'émergence, etc.) ne subordonne-t-il pas la praxis à un pouvoir démiurgique inexplicable, comme le soutient notamment Habermas pour qui la conception castoriadienne du social-historique, inspirée du premier Fichte et du dernier Heidegger, finit en définitive par occulter l'horizon immanent de la praxis¹?

S'il est exact que certaines formulations de Castoriadis relatives à l'imaginaire instituant, en première lecture du moins, accusent un flottement sémantique qui doivent attirer l'attention², la critique d'Habermas ne se heurte pas moins à d'autres passages qui rejettent explicitement une telle identification : « la difficulté est de comprendre que lorsque nous parlons de social-historique (...), nous ne visons ni un substantif, ni un adjectif, ni un adjectif substantivé ; que l'imaginaire social n'est ni substance, ni qualité, ni action, ni passion ; que les significations imaginaires sociales ne sont ni représentations, ni figures ou formes, ni concepts. »³. Si la critique d'Habermas doit être évacuée, malgré l'équivoque de certaines formulations (qui en réalité ne traduit que la difficulté de penser à l'aide de termes et de concepts imprégnés de la logique ensembliste-identitaire), c'est d'abord parce que l'excès que figure l'imaginaire social instituant ne renvoie pas à une substance au sens traditionnel du terme : l'*eidos* que crée et altère l'imaginaire social instituant, par-delà les visées des individus et des groupes qui composent la société, se ramène en effet aux significations imaginaires sociales, c'est-à-dire à une forme de non-être⁴, que la logique ensembliste-identitaire, qui n'a cessé d'accorder un privilège exorbitant à ces trois types d'êtres que sont la chose, la personne, l'idée⁵, ne pouvait qu'occulter ou expliquer (comme le fait Habermas) en faisant précisément apparaître l'imaginaire radical sous les traits d'une substance et/ou d'un sujet transcendant. L'excès du sens, d'ailleurs, ne peut être reconnu comme tel, dans sa dimension pleinement anonyme, qu'en démocratie et non dans un régime reconnaissant un quelconque garant extra social : ce n'est qu'en démocratie que les hommes cessent, en effet, de reconduire l'altération destructrice des significations imaginaires sociales à une méta-signification transcendante et

¹ Voir J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Ed Gallimard, Paris, 1988, p. 390-391 : « L'institution - produite par l'imaginaire - de mondes toujours nouveaux finit, chez Castoriadis, par engloutir la praxis sociale, dans l'anonymat de son sillage. »

² Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 228 : « Le terme imaginaire est ici un substantif et se réfère carrément à une substance ; ce n'est pas un adjectif dénotant une qualité » ; *ibid.*, p. 263 : « L'idée d'imaginaire social instituant semble difficile à accepter, et c'est compréhensible. La même situation se présente chaque fois que l'on doit parler d'une "potentialité", "faculté", "puissance". Car nous ne connaissons jamais que des manifestations, des effets, des produits - non pas *ce dont* ce sont des manifestations. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 532.

⁴ *Ibid.*, p. 213 : « C'est que, dans le cas de l'imaginaire, le signifié auquel renvoie le signifiant est presque insaisissable comme tel, et par définition son "mode d'être" est un mode de non-être. »

⁵ *Ibid.*, p. 468-470.

immuable, la remise en cause explicite de l'institution de la société ne pouvant s'accomplir qu'en étant reconnue comme procès intrinsèquement tragique, c'est-à-dire immaîtrisable quant au sens ultime produit par ses effets réels (il n'y a de réflexivité et d'autolimitation démocratique que sur fond de libération de l'imagination collective)¹. Ainsi, contrairement à ce que soutient Habermas, la création social-historique ne renvoie à aucune substance car l'imaginaire social instituant, au sens où l'entend la pensée héritée, ne crée rigoureusement rien (le *contenu* de la signification étant ontologiquement inconsistant)². Mais il n'en est pas moins nécessaire de conserver, sous un autre aspect, le concept de substance (en dépassant complètement le référentiel posé par la pensée héritée) car, une fois montré qu'il est impossible de séparer le *legein* des significations (où la validité du sens)³, il apparaît que ce sont les significations imaginaires sociales, en excès sur toute détermination ensidique, qui *font être* le social. Ce premier constat amène à la seconde raison qui justifie la critique de la lecture habermassienne. Le concept d'imaginaire radical, en effet, n'est pas seulement le résultat d'une déconstruction de l'ontologie héritée (auquel cas, en effet, la conception vitaliste des machines désirantes ou la *potentia multitudinis* telle que la redéfinit Negri pourraient être opposées à la conception castoriadienne), mais également la conséquence de la polarité absolue qui, selon Castoriadis, oppose la psyché asociale du social-historique⁴ (bien que toutes deux soient des manifestations de l'imaginaire radical⁵) : cette thèse, absolument fondamentale dans l'ontologie castoriadienne du social⁶, donne la raison anthropologique pour laquelle le social ne peut être défini ou pensé à partir des individus, l'unité d'imputation et d'attribution que chacun d'eux désigne n'étant concevable qu'à partir de l'institution de la

¹ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 374 : « (...) la tragédie montre non seulement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais que nous ne maîtrisons pas même leur *signification*. Le Chaos est aussi présentifié comme Chaos dans l'homme, c'est-à-dire comme son *hubris*. »

² Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 297 : « L'homme est un "être fini" non pas en fonction de ces "banalités" que sont sa mortalité, son ancrage "spatio-temporel", etc. ; philosophiquement parlant et en bref l'homme est un "être fini" *parce qu'il ne peut rien créer*. Mais créer quoi ? Créer un milligramme de matière, c'est de cela dont il s'agit en fait. Lorsque l'homme crée des institutions, des poèmes, de la musique, des outils, des langues - ou bien des monstruosité, des camps de concentration, etc. - il ne crée Rien. Certes, tout cela c'est des *eidè* ; donc, il crée de l'*eidòs*. Mais cette idée est *impensable* dans le référentiel hérité (...). La "finitude" de l'homme veut donc dire cela et uniquement cela : qu'il ne peut faire exister un électron à partir de rien. Tout le reste qu'il fait être à partir de rien ne compte pas : la norme de l'être, pour ces philosophes non matérialistes, c'est un grain de matière. »

³ Voir C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire, op. cit.*, p. 40 : « Mais cette dimension (le *legein* et le *teukhein*) n'est pas absolument séparable de la dimension strictement imaginaire de l'institution. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 466 : « Société et psyché sont inséparables, et irréductibles l'une à l'autre. »

⁵ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 401 : « Cela nous conduira à discuter de la question de la psyché, qui n'est en vérité pas séparable de la question du social-historique, deux expressions de l'imaginaire radical, là comme imagination radicale, ici, comme imaginaire social. »

⁶ C'est pourquoi elle est invariablement et systématiquement répétée dans tous les articles qui abordent la question de la psyché et de l'institution de la société.

société¹ et, plus précisément, du procès de sublimation². Si, en effet, les diverses relectures « matérialistes » de Spinoza érigent la puissance du désir et/ou des agencements inconscients des machines désirantes en force productive du champ social, elles ne se heurtent pas moins à l'impossibilité de faire des représentations inconscientes la cause intransitive des représentations « diurnes » de l'individu socialisé et, par extension, de l'imaginaire social, chacune de ces expressions de l'imaginaire radical³ justifiant non pas l'idée d'une causalité immanente faisant du désir l'infrastructure productive des machines sociales mais, au contraire, le caractère quasi dialectique du rapport reliant, comme autant de strates ontologiques irréductibles (c'est en ce sens que le rapprochement avec la dialectique ne peut être poussé plus loin), la psyché monadique (foncièrement asociale), les individus socialement institués et le procès anonyme de création/altération des significations imaginaires sociales⁴. C'est ici que le sixième chapitre de *L'institution* consacré, en effet, à déconstruire, à partir des lacunes de la théorie freudienne de la sublimation, l'approche lacanienne aussi bien que la conception vitaliste de l'inconscient prend tout son relief, la description de la psyché originaire et la redéfinition cruciale du procès de sublimation à partir de la phase triadique (véritable point aveugle de toute la réflexion psychanalytique) permettant non seulement de préciser l'irréductibilité de la création psychique relativement à la création social-historique mais aussi, à partir de celle-ci, de réhabiliter pleinement la praxis comme projet d'autonomie collective en rendant pensable une forme radicalement démocratique de représentation, non plus référée au peuple mais au collectif anonyme (à partir de l'autoposition créatrice de ce dernier en sujet du pouvoir instituant).

¹ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 266 : « Les individus socialisés sont des fragments *totaux* ; c'est-à-dire qu'ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau essentiel des institutions et des significations de leur société. Il n'y a pas d'opposition entre l'individu et la société. L'individu est une création sociale, à la fois en tant que tel et dans sa forme social-historique chaque fois donnée. »

² Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 258 : « Quelle est l'unité de l'être humain singulier ? (...) Cette unité/identité est certes d'abord unité/identité de repérage ; mais elle est surtout *unité d'attribution/imputation*, sans laquelle il n'y a pas de fonctionnement possible de la société (qui a fait ou dit cela ? à qui faut-il donner cela ?) »

³ Le flux représentatif « diurne » de l'individu socialisé étant également dominé par l'imagination radicale : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 467 : « Du point de vue qui importe ici, rien ne distingue, quant au fait d'être et au mode d'être, la représentation inconsciente et la représentation banale, consciente, dans laquelle nous baignons constamment, ou plutôt, qu'en un sens nous sommes. » : comme pour le rêve, « la représentation n'est ni une ni plusieurs, et ces déterminations ne sont pour elle ni essentielles ni indifférentes » (*ibid.*, p. 470) ; les relations d'inclusions, d'appartenance qui peuvent être repérées ne sont jamais décisives et sont essentiellement indéterminées ou constamment redéterminées.

⁴ Il y a rupture de la clôture monadique, séparation brutale imposée à la psyché : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 433.

III-2-3 L'opposition entre psyché et société ou la fabrication sociale des individus

III-2-3-1 La psyché comme imaginaire radical

En étendant l'imaginaire radical à la psyché, en montrant que l'idée d'une « délégation par représentation » de la pulsion somatique auprès de l'appareil psychique ne peut renvoyer qu'à une création *ex nihilo*¹ (pas même l'affect, contrairement à ce que soutenait notamment Freud, ne peut expliquer ou conditionner la mise en image psychique de la pulsion somatique puisqu'on ne peut rien tirer d'un affect qui puisse rendre compte, en tant que tel, du contenu d'une représentation psychique²), en dégageant que la psyché est un « formant-formé » qui, corrélativement à la représentation créatrice de la pulsion auprès de l'appareil psychique, révèle l'indistinction de l'intention, de l'affect et de la représentation (ce qui rend impossible toute causation de l'un à l'autre)³, Castoriadis invalide toute réduction ensidique du rapport âme/corps, que ce soit sous la forme du parallélisme spinoziste (la représentation par délégation invalide la définition de l'âme comme « idée du corps »⁴) ou sous la forme épiphénoméniste (où les représentations psychiques sont pensées comme l'effet des interactions neuronales)⁵ : de l'idée freudienne d'une délégation de la pulsion par

¹ *Ibid.*, p. 412-413 : « Cette représentation, affirme implicitement Freud, ne peut être formée que sur instructions de la pulsion - qui, pourtant, n'a pas de représentant (de délégué) dans la psyché, et doit donc s'y trouver condamnée au mutisme (...). On doit donc postuler nécessairement une "première" représentation, une mise en image (*Bildung* et *Einbildung*) (...). Mais cette mise en image doit en même temps être relative à la pulsion, à un moment où rien n'assure cette relation. C'est peut être ici le point de condensation et d'accumulation de tous les mystères de la "liaison de l'âme et du corps". »

² *Ibid.*, p. 412-413 : « (...) on ne peut rien tirer de l'affect, de déplaisir ou de plaisir, qui puisse rendre compte de la forme ou du contenu d'une représentation ; tout au plus, l'affect pourra induire la "finalité" ou l'"orientation" du procès représentatif. »

³ Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et philosophie » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 147 : « Représentation, affect et désir sont mêlés d'une façon *sui generis* et il est en général impossible, dans les cas non triviaux, de les séparer nettement et d'établir un ordre dans leur apparition. » : idée que Castoriadis illustre de manière récurrente à partir de l'exemple de l'état dépressif, où il est impossible de savoir si c'est la représentation qui détermine les composantes infra-représentatives ou l'inverse désirante : voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 252 : « Très souvent dans un état dépressif, la question surgit inéluctablement : est-il d'humeur dépressive parce qu'il voit tout en noir, ou voit-il tout en noir parce qu'il est d'humeur dépressive ? »

⁴ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 163 : le parallélisme rigoureux, psychophysiologique « se heurte à l'absence de certaines des équivalences qu'elle postule. Il paraît totalement gratuit de dire qu'à partir du moment où, par exemple, en 1770, Kant, en lisant Hume, sort de son sommeil dogmatique et commence à penser toute une série d'autres choses qui commenceront en 1781 à la publication de la *Critique*, tous les ordres et toutes les connexions dans les idées de Kant ont un équivalent dans l'ordre et la connexion des choses. Les deux séries sont incommensurables (...) car elle (l'identité d'ordre et de connexion) présuppose la possibilité de décomposer chacune des deux séries en éléments distincts et définis, et d'établir les "liens" deux à deux de ces éléments hétérogènes. »

⁵ *Ibid.*, p. 127-128 : « C'est que la neurophysiologie ne pourrait même pas saisir les faits qu'elle veut expliquer. Car elle n'aurait aucune raison de séparer du continu physique de leur vie - ni même du contenu physique environnant - les paroles de X et la gifle administrée par Y. Pourquoi commencer et s'arrêter à tel moment précis ? Et qu'est ce qui confère au phénomène à expliquer son unité ? Le découpage que nous faisons lorsque nous parlons d'actes est un découpage d'après le sens. Ici, le sens a disparu. »

représentation se déduit l'idée que la psyché est « imagination radicale qui fait surgir déjà une première représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien »¹. Mais en montrant que toute tentative d'explication d'une représentation psychique (même « diurne ») à partir d'une décomposition en termes distincts et définis et/ou de rapports de correspondances univoques entre le symbole et le symbolisé se heurte à la surdétermination et à la sous-détermination inéliminable de chaque symbole², c'est-à-dire à l'impossibilité de dénombrer les signifiés recouverts par chaque signifiant (ce qui n'est pas contenu dans une représentation peut quand même s'y trouver)³, Castoriadis conteste aussi la conception lacanienne de l'inconscient qui, réduisant le fonctionnement psychique à celui d'un langage structuré, fait émerger le sens des chaînes signifiantes, c'est-à-dire des relations de renvois entre termes distincts et définis où règnerait, comme dans le *legein*, la logique ensembliste identitaire (la métaphore et la métonymie se substituant au déplacement et à la condensation freudiennes) : aussi irrecevable que la précédente, cette conception oublie en effet que, loin de relier des signifiants aux contenus univoques, l'illimitation des significations produites par le flux psychique renvoie à un magma où chaque représentation, foncièrement indéterminée, n'est ni une, ni plusieurs⁴, « ses » déterminations n'étant pour elle ni essentielles, ni indifférentes, de sorte que les représentations (inconscientes) de choses ne sauraient être remplacées par les représentations (chez Freud préconscientes) de mots⁵, l'idée de représentation de « choses » étant elle-même inadéquate puisqu'elle sous-entend aussi que les représentations inconscientes peuvent être dénombrées et distinguées (elle ne peut donc valoir que relativement, par distinction aux représentations de mots, et pour désigner, par contraste avec la conception lacanienne, l'illimitation de la représentation psychique, des chaînes

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 414.

² Voir C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », p. 57 : « Il y a donc non seulement sur-détermination mais aussi et en même temps sous-détermination du symbole - de même qu'il y a à la fois sur-symbolisation et sous-symbolisation du symbolisé. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 404-405 : « Le rêve : "l'ami R., est mon oncle" ne dit pas : "il existe x, x= l'ami R., et il existe y, y= mon oncle et, vu les lois de l'inconscient, x=y et x ≠ y". Le rêve donne la représentation inconsciente telle qu'elle est, dans ce que, parlant d'elle, nous sommes obligés de nommer sa fusion, son indistinction - lesquelles n'en font pas, pour autant, un chaos. »

⁴ *Ibid.*, p. 403 : « Le petit Richard de Mélanie Klein dit : "Maman c'est le poisson et le gros poisson en haut..." ; il ne dit pas que x est (pour) y, il dit que y est à la fois x et z. »

⁵ *Ibid.*, p. 403 : « On veut, depuis quelque temps, remplacer le déplacement et la condensation de Freud par la métaphore et la métonymie. Cette terminologie qui assimile les opérations de l'inconscient aux modes de fonctionnement seconds du langage vigile, aplatit la géniale découverte et occulte encore davantage les trésors du sixième chapitre de *L'interprétation des rêves*. Au plus aurait-on pu dire l'inverse : que métaphore, métonymie et les autres tropes du langage vigile empruntent quelque chose aux opérations de l'inconscient, sans pouvoir en reproduire le foisonnement et la richesse. »

associatives et de « chacun » des termes qui les « composent »)¹. Pourtant, et bien qu'elle fasse valoir l'indétermination de cette « multiplicité inconsistante »² qu'est la représentation psychique (également irréductible à l'ensemblisation « topique » de l'appareil psychique qui, en distinguant quelques instances aux principes et aux visées clairement identifiables, réduit les représentations psychiques, soumises à leurs forces respectives, à n'être que l'expression de compromis typiques³), la conception castoriadienne de l'inconscient ne s'oppose pas moins, enfin, à la critique deleuzo-guattarienne du concept de sublimation, coupable selon eux de confondre le désir avec cette expression seconde qu'est le fantasme (dérivé de l'identité intrinsèque des machines désirantes et des machines sociales)⁴ et, ainsi, de mystifier la puissance ontologiquement constituante, intransitive et absolument positive des machines désirantes où se révèle l'homogénéité substantielle des objets psychiques et des objets sociaux-historiques⁵.

La redéfinition du concept de sublimation permet, en effet, d'apprécier pleinement la portée de la conception castoriadienne de la psyché, en ce qu'elle fait converger et aboutir la critique de la conception « vitaliste » et de la conception freudienne de l'inconscient, toutes deux incapables de tirer les conclusions qui, relativement à l'institution sociale de l'individu, auraient dû être déduites des intuitions les plus déterminantes de Freud. Castoriadis critique la conception freudienne de la sublimation qui, basée sur une conception solipsiste de l'appareil psychique, déduit l'institution de la société de quelques pulsions élémentaires posées comme

¹ *Ibid.*, p. 405 : « L'abîme qui sépare l'indéfini de la représentation de l'infini mathématique d'un nombre banal ; c'est un abîme d'être, non une différence de cardinalité. Ce qui n'est pas dans une représentation peut quand même s'y trouver, et à cela il n'y a aucune limite, aucun *peras*. »

² Expression reprise à Cantor et qui désigne « un type d'être qui non seulement est à la fois un et plusieurs mais pour lequel ces déterminations ne sont ni décisives ni indifférentes. » (*ibid.*, p. 406).

³ Castoriadis admet l'importance décisive de la seconde topique freudienne en ce que la stratification psychique et les conflits entre instances qui caractérisent la psyché et qu'elle met en lumière illustrent l'existence d'objets, de valuations et d'affects spécifiques et non réductibles que l'histoire du sujet ne parvient jamais à intégrer ou à dépasser harmonieusement (il y a conservation de la clôture pour chaque instance), c'est-à-dire, pour le dire autrement, de la défonctionnalisation et de l'autonomisation radicale de l'imagination (contrairement au reste du vivant où la mise en image, fixée une fois pour toutes, est fonctionnellement asservie à la survie) : voir sur ce point « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 252-255 ; Castoriadis récuse néanmoins l'idée qu'à partir d'une telle topique la psyché puisse être décomposée et réduite à une multiplicité finie d'instances et de discours qu'il suffirait de distinguer pour s'apercevoir que chacun est pleinement cohérent pour soi, « au service d'une personne psychique distincte » : les distinctions freudiennes ne valent qu'à la condition d'être pensées comme les termes d'un magma : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 410-411.

⁴ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 38 : « Les machines désirantes ne sont pas des machines fantasmatiques ou oniriques, qui se distingueraient des machines techniques et sociales, et viendraient les doubler. Les fantasmes sont plutôt des expressions secondes, qui dérivent de l'identité des deux sortes de machines dans un milieu donné »

⁵ *Ibid.*, p. 37 : « L'existence massive d'une répression sociale portant sur la production désirante n'affecte en rien notre principe : le désir produit du réel, ou la production désirante n'est pas autre chose que la production sociale. »

immuables et universelles : en soulignant notamment les conséquences absurdes d'une telle conception (une seule et même cause produirait des institutions infiniment diverses les unes des autres¹), la démarche de Castoriadis semble faire écho, en un certain sens, à la critique deleuzo-guattarienne du complexe d'Œdipe qui, dans le même ordre d'idée, montre l'impossibilité de rabattre la diversité illimitée des représentations psychiques au seul triangle œdipien (en faisant notamment de la diversité infinie des significations sociales autant de variantes métaphoriques, déguisées et travesties, des mêmes signifiants²). Pour autant, et en dernière analyse, la refonte du concept de sublimation que propose Castoriadis ne s'oppose pas autant à Freud (ce dernier ayant reconnu le caractère incomplet de sa propre approche) qu'elle ne disqualifie, bien plus vigoureusement encore, *L'Anti-Œdipe* qui, en opposant de manière binaire la positivité affirmatrice du désir (immanence) à la négativité dialectique (transcendance), en arrive à occulter la différence absolue entre les objets sublimés, investis par l'individu socialisé et les objets investis par l'inconscient³, ce qui conduit à reproduire paradoxalement la même erreur que la vulgate freudienne en posant une homogénéité substantielle entre objets inconscients et objets sublimés, entre les buts de la psyché infantile et ceux de l'individu socialisé alors même que la sublimation implique non seulement une transformation du but (la déssexualisation sur laquelle insiste la psychanalyse freudienne) mais aussi, une altération radicale de l'objet de la pulsion⁴ (la déssexualisation post-œdipienne engendre la transformation de la mère comme objet sexuel en mère-tendre) d'où ressort l'irréductibilité des significations imaginaires sociales qui font être ces « pulsions » et ces objets. En montrant que la sociogenèse ne peut être pensée comme le résultat de la psychogénèse, Castoriadis substitue ainsi à la définition réductive de Freud (la sublimation

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 463.

² Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 120 : « L'opération d'Œdipe consiste à établir un ensemble de relations bi-univoques entre les agents de production, de reproduction et d'anti-production sociales d'une part, et d'autre part les agents de la reproduction familiale dite naturelle. Cette opération s'appelle une *application*. Tout se passe comme si l'on pliait une nappe, et que ses 4 (+n) coins étaient rabattus en 3 (3+1, pour désigner le facteur transcendant qui opère le pliage). Il est dès lors forcé que les agents collectifs soient interprétés comme des dérivés ou des substituts de figures parentales, dans un système d'équivalence qui retrouve partout le père, la mère et le moi. »

³ *Ibid.*, p. 423 : « Et ce n'est certes pas, comme le croyait Freud, la libido qui doit se déssexualiser et se sublimer pour investir la société et ses flux, c'est au contraire l'amour, le désir et leurs flux qui manifestent le caractère immédiatement social de la libido non sublimée et de ses investissements sexuels. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 456 : « Cet aspect - l'altération de l'objet-reste masqué dans les présentations habituelles de la sublimation, lorsque par exemple on dit de celle-ci qu'elle ne concerne qu'un changement du but de la pulsion, le remplacement de la satisfaction sexuelle par une satisfaction non sexuelle. L'"objet" de la pulsion ne peut être conçu indépendamment du "but" de celle-ci, pas plus qu'il ne peut être séparé du réseau de relations dans et par lesquelles il est posé comme "objet" et *tel* "objet". La "sublimation de l'homosexualité" dans les relations sociales entre individus ne signifie pas seulement et pas tellement qu'on renonce à la satisfaction sexuelle que les autres pourraient offrir, mais que les autres ne sont plus simplement "objets" sexuels mais individus sociaux. »

comme changement de but de la pulsion) et à l'idée d'une causalité immanente entre machines désirantes et machines sociales l'existence d'une intersection non vide (celle de l'imaginaire) entre deux niveaux d'être irréductibles, la psyché et le social : l'impossibilité de déduire le social des pulsions somatiques et de leurs rejets psychiques¹ conduit ainsi à redéfinir la sublimation comme imposition à la psyché d'un mode d'être irréductible, d'une organisation qui lui est essentiellement hétérogène et qui, si elle s'étaye sur l'être de la psyché², n'en fait pas moins ressortir l'idée selon laquelle l'existence de l'individu socialisé est le résultat d'une institution radicale³.

III-2-3-2 Une nouvelle conception de la sublimation : l'influence des « deux herméneutiques » de Ricoeur

Pour comprendre plus précisément ce dernier point et pour saisir en quoi l'ontologie de Castoriadis, dépasse l'alternative précédente, il est indispensable selon nous d'insister, par-delà les références évidentes auxquelles renvoient les développements consacrés à la psyché monadique originare (notamment à la révision importante de la conception de la psychose proposée par Piera Aulagnier à partir du concept de pictogramme⁴), l'influence souterraine mais non moins décisive de la relecture de Freud proposée par Paul Ricoeur dans son essai *De l'Interprétation*⁵. Outre l'accent mis sur l'irréductibilité du sens psychique⁶ (*vorstellungsrepräsentanz des Triebes*⁷) et sur l'impossibilité d'en faire une lecture de type

¹ *Ibid.*, p. 455 : « (...) la psyché est forcée à remplacer ses "objets propres" ou "privés" d'investissement (y compris sa propre "image" pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des "causes", des "moyens" ou des "supports" de plaisir. »

² *Ibid.*, p. 434.

³ Le jeu est essentiellement une création sociale (voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 182).

⁴ Voir P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, PUF, Paris, 1975; voir aussi sur ce point C. Castoriadis, « La construction du monde dans la psychose » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 111-118.

⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ed. Seuil, collection « Essais-Points », Paris, 1965. Rappelons que Castoriadis, au début des années soixante-dix, avait entamé une thèse de doctorat sous la direction, précisément, de Paul Ricoeur dont le titre initial était : « L'élément imaginaire » (travail qui aboutira à la publication de *L'institution imaginaire de la société*).

⁶ S'il n'est pas possible de réduire le sens à la conscience (telle est la conséquence qui découle de la découverte du refoulement : dessaisissement, déprise à l'encontre de toute prise de conscience immédiate, fût-elle celle du *cogito*), il n'est pas non plus envisageable d'éliminer la dimension signifiante dans une pure énergétique (nous ne connaissons des pulsions que leur présentation psychique, signifiante : il y a du sens avant que "je" pense) : « cette disjonction à l'égard de ma conscience n'est pas une disjonction à l'égard de toute conscience » (P. Ricoeur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 452), de sorte qu'une « pure économique du désir ne se comprend que comme possibilité de reconnaître la position du désir dans la suite de ses rejets, dans la frontière et l'épaisseur du signifiant » (*ibid.*, p. 475).

⁷ Voir P. Ricoeur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 148 et sq.

structurale-linguistique¹, elle repose en effet sur l'idée que la seconde topique, malgré l'effort pour réduire la construction morale de l'individu à une pure différenciation économique des pulsions², amorcerait le dépassement de l'approche analytique et solipsiste de l'appareil psychique en faveur d'une « téléologie implicite »³ s'ouvrant à la reconnaissance du rôle déterminant joué par certains facteurs proprement culturels⁴, inassimilables à une conception purement régressive : tel est notamment le cas du rapport *originnaire* d'identification au Père (autorité) d'où procède, dans le complexe d'Œdipe, l'angoisse de castration à partir de laquelle se forme, par introjection, le surmoi⁵. L'approche de Ricoeur a ainsi le mérite de faire ressortir les limites de l'approche archéologique qui, tout en réduisant la sublimation (désexualisation induite par la liquidation du complexe d'Œdipe) à n'être que l'effet d'une régression à la phase orale (renoncement objectal par introjection-intériorisation de la figure paternelle), ne l'inscrit pas moins, subrepticement, dans un tout autre univers de sens : en effet, le rapport *originnaire et dialectique* d'identification⁶ d'où procède la différenciation pulsionnelle du ça indique en creux un autre horizon, téléologique et non plus archéologique, qui fait apparaître le rapport intersubjectif entre consciences comme proprement constitutif et, dans la mesure où il participe d'une sémantique des idéaux clairement distincte des

¹ *Ibid.*, p. 418 : « (...) la forme par laquelle la pulsion accède au psychisme s'appelle "présentation" (*Repräsentant*) : c'est un facteur signifiant mais non linguistique ; quant à la "représentation" proprement dite (*Vorstellung*), elle n'est pas, dans sa texture spécifique, de l'ordre du langage : c'est une représentation de "chose" et non une représentation de "mot". D'autre part, dans la régression onirique, la forme dans laquelle se dissout la pensée du rêve répond au mécanisme que Freud appelle régression à la "figuration". Enfin, lorsqu'il traite des "rejetons" substitués les uns aux autres et aux représentants de pulsions et qu'il explique l'éloignement et la distorsion, c'est toujours pour les rattacher à l'ordre du fantasme, de l'imgo, et non de la parole. »

² C'est cet archaïsme que Freud dévoile lorsqu'il appelle le surmoi un « précipité » d'objets perdus et lorsqu'à ce titre il le déclare plus enfoncé dans le ça que le système perceptif du moi conscient. Il s'agit ainsi, dans cette optique, de faire apparaître comme une "différenciation" du fond pulsionnel ce qui, jusqu'à présent est resté extérieur au désir ou encore de faire correspondre au processus historique d'introjection de l'autorité un processus économique de répartition des investissements. » (*ibid.*, p. 225).

³ *Ibid.*, p. 495.

⁴ Ricoeur parle à ce propos d'« une promotion du sublime au cœur du désir » (*op. cit.*, p. 226).

⁵ *Ibid.*, p. 499-500 : « C'est bien pourquoi la seconde topique est autre chose qu'un remaniement de la première topique : elle procède d'une confrontation de la libido avec une grandeur non libidinale qui se manifeste comme culture. L'économique de la pulsion est alors simplement l'ombre portée, sur le plan des investissements solipsistes, de la dialectique des rôles (...) bien plus, les séries de couples, Moi-ça, Moi-Surmoi, Moi-Monde, qui constituent ces relations de dépendance, se présentent toutes, comme dans la dialectique hégélienne, comme des relations de maître à esclave qu'il faut ensuite surmonter. »

⁶ Le passage fondamental, qui va conditionner la refonte du complexe d'Œdipe dans *Le moi et le ça*, se situe dans le chapitre VII de *Psychologie collective et analyse du moi* que P. Ricoeur commente ainsi (voir *De l'interprétation, op. cit.*, p. 233) : « (...) à notre grand étonnement, nous apprenons que l'identification précède le complexe d'Œdipe autant qu'elle lui succède. Aux premières phases de sa formation, le père représente ce que l'enfant voudrait devenir et être : vient alors (...) le mouvement de la libido vers la mère (...) c'est alors que l'identification se mue en désir de remplacer le père, en désir de mort ; à ce stade l'identification est le résultat du complexe d'Œdipe et non plus son origine. Mais si on remonte de cette identification-résultat, à l'identification-condition, elle se pose comme une énigme (...). Le premier type de lien peut par conséquent précéder tout choix objectal d'ordre sexuel (...). Jamais Freud n'exprimera avec plus de vigueur le caractère problématique et non dogmatique de l'identification. »

mécanismes les plus archaïques du fond pulsionnel, non réductible : « la psychanalyse ne connaît sous le nom d'identification que l'ombre portée sur le plan d'une économie des pulsions d'un processus de conscience à conscience dont l'intelligence relève d'un autre type d'interprétation »¹. Insoluble dans le cadre étriqué de l'analytique freudienne, cette tension entre, d'une part, une approche économique où les transformations successives du désir se trouvent ramenées aux répartitions d'énergie libidinale dans le ça et, d'autre part, l'idée d'une institution fondamentale du désir pensée comme ouverture de la psyché à l'horizon non réductible du sens et des valeurs sociales, montre avec force que l'installation dans le moi des modèles idéaux ne relève pas essentiellement d'un processus régressif et que le désir, certes à partir de l'énergie rendue disponible par la dissolution de la libido d'objet, progresse non seulement vers des affections tendres mais investit aussi et dans le même mouvement d'autres objets, absolument nouveaux et socialement signifiants². Le passage de la première à la seconde topique révèle ainsi que l'archéologie freudienne du sujet ne s'achève qu'une fois soudée à une herméneutique opposée qui met en lumière une dialectique entre consciences où, dès l'identification originaire, ressort la genèse progressive du sens à travers des figures successives dont le sens respectif est à chaque fois suspendu à celui des figures ultérieures, l'unité entre ces deux herméneutiques³ apparaissant, en outre, comme alternative à la dialectique hégélienne qui, si elle révèle aussi que la progression de l'esprit ne fait sens qu'en reconnaissant le caractère indépassable de la vie, finit par effacer dans l'identité logique hypostasiée qui lui est propre la particularité d'une liaison entre herméneutiques que Ricoeur, précisément, veut penser ensemble dans leur *irréductibilité* intrinsèque⁴. En effet, après avoir

¹ *Ibid.*, p. 502.

² *Ibid.*, p. 482-483 : « Je dis : je ne comprends la notion d'archéologie que dans son rapport dialectique avec une téléologie (...). Ce que je veux donc démontrer, c'est que, si le freudisme est une archéologie explicite et thématisée, il renvoie de soi, par la nature dialectique de ses concepts, à une téléologie implicite et non thématisée. »

³ *Ibid.*, p. 359 : « Nous demandons à la philosophie deux choses à la fois : arbitrer la guerre des herméneutiques et intégrer le procès entier de l'interprétation dans la réflexion philosophique. Deux choses donc : remplacer une antithèse, qui laissait les parties adverses extérieures l'une à l'autre, par une dialectique, où chacune renverrait de soi à l'autre ; simultanément, et par le moyen même de cette dialectique, aller de la réflexion abstraite à la réflexion concrète. »

⁴ Alternative qui, du fait de la dimension téléologique qui travaille la pensée de Freud, impose un dépassement de l'antithétique qui oppose celle-ci à la dialectique (« l'esprit c'est l'ordre du terminal ; l'inconscient l'ordre du primordial », *op. cit.*, p. 491), comme le montre symétriquement la lutte pour la reconnaissance exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui, si elle transporte le désir de la vie immédiate dans la sphère de l'esprit (et sous la figure de la violence), n'en demeure pas moins « une lutte dans la vie contre la vie » (*ibid.*, p. 494). C'est pourquoi l'esclave, qui a préféré la vie immédiate, la sécurité de l'existence à la conscience de soi et travaillant la nature en se confrontant avec elle, finit par l'emporter sur le maître : « C'est en ce sens que le désir est le dépassé-indépassable ; la position du désir est médiatisée, non supprimée ; ce n'est pas un règne que nous pourrions quitter, annuler, anéantir. C'est précisément l'illusion de la liberté pensante du stoïcisme de poser l'identité de tous les êtres raisonnables en marge de toutes les différences, d'élever l'identité de Marc-Aurèle

montré que cette grandeur non libidinale qu'est l'identification se trouve à l'origine de la différenciation du ça (et donc du procès de sublimation), puis révélé les limites du monisme énergétique¹, particulièrement patentes dans les ébauches de Freud concernant la sublimation², en soulignant enfin, à partir du dualisme non résolu entre la conception solipsiste du désir et l'irréductibilité des rapports intersubjectifs entre consciences, que la perspective archéologique ne se conçoit que liée à un mouvement synthétique de sens contraire, Ricoeur est finalement amené à proposer une synthèse qui, dans ce mixte qu'est le « symbole » (à la fois tourné vers la résurgence des significations archaïques et vers l'émergence des « figures anticipatrices de notre aventure spirituelle »³), trouverait son unité concrète, chaque symbole reliant ainsi, sur le mode d'une surdétermination créatrice opérant dans l'élément de l'imaginaire, les deux dimensions, régressive et progressive, qui le composent⁴ : « c'est le symbole qui, par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient (...). C'est avec des désirs empêchés, déviés, convertis, que nous nourrissons nos symboles les moins charnels. C'est avec des images issues du désir émondé que nous figurons nos idéaux »⁵. Ainsi, la dualité des composantes (érotique-psychique/spirituelle-socialisée) que réunit chaque type de symbole, fait ressortir le caractère non réductible du procès de

empereur et d'Epictète esclave au-dessus de la lutte vivante et historique (...) c'est en ce sens que la vie est indépassable. »

¹ *Ibid.*, p. 512 : « Je doute pour ma part que Freud ait réussi à réduire l'écart de principe entre l'extériorité de l'autorité, à quoi le condamne son refus d'un fondement éthique inhérent à la position de l'Ego, et le solipsisme du désir, qui tient à son hypothèse économique initiale, selon laquelle toute formation d'idéal est finalement une différenciation du ça. »

² D'abord définie, dans les *Trois essais*, comme une composante infantile perverse déviée vers un but non sexuel, puis reconduite, sans rapport avec la conception précédente, à l'identification œdipienne ainsi qu'au processus d'intériorisation et de déssexualisation accompagnant la transformation de la libido en libido narcissique : *Ibid.*, p. 510-511.

³ *Ibid.*, p. 518.

⁴ *Ibid.*, p. 518-519 : ces deux fonctions (régressive, progressive) « constituent la surdétermination des symboles authentiques : c'est en plongeant dans notre enfance et en la faisant revivre sur le mode onirique qu'ils représentent la projection de nos possibilités propres sur le registre de l'imaginaire. Ces symboles authentiques sont véritablement régressifs-progressifs ; par la réminiscence, l'anticipation ; par l'archaïsme, la prophétie. ». L'importance de la dimension imaginaire dans la constitution du symbole apparaît clairement dans les analyses de Freud consacrées à la sublimation artistique, notamment dans « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci » qui montre explicitement que la création artistique ne se réduit pas à l'accomplissement d'un vœu infantile ou de simples projections des conflits de l'artiste : « Si le pinceau du peintre recrée le sourire de la mère dans le sourire de Mona Lisa, il faut dire que le sourire n'existe nulle part ailleurs que dans ce sourire, lui-même irréel, de la Joconde, signifié par la seule présence de la couleur et du dessin (...). Perdu comme souvenir, le sourire de la mère est une place vide dans la réalité ; c'est le point où toutes les traces se perdent, où l'aboli confine au fantasme, ce n'est donc pas une chose mieux connue qui expliquerait l'énigme de l'œuvre d'art : c'est une absence visée qui, loin de résoudre l'énigme initiale, la redouble » (*ibid.*, p. 185-186). Autrement dit, le pinceau de Léonard ne recrée pas le souvenir de la mère : il le crée comme œuvre d'art qui, ainsi, apparaît surtout comme un « symbole prospectif de la synthèse personnelle et de l'avenir de l'homme, plutôt (que comme) un symptôme régressif de ses conflits non résolus. » (*ibid.*, p. 187).

⁵ *Ibid.*, p. 520.

sublimation¹, en tant que les institutions sociales à partir desquelles il s'accomplit s'inscrivent dans une dimension que n'épuise pas l'imaginaire psychique dans sa forme la plus archaïque. C'est précisément ce qu'illustrent les trois sphères principales de symboles que sont « l'avoir » (c'est-à-dire l'ensemble des affects sociaux que font surgir, dans le cadre de relations sociales déterminées, l'appropriation en situation de « rareté »)², le « pouvoir » (désignant les structures et les institutions dans lesquelles s'inscrit et s'engendre la relation commander-obéir)³ et le « valoir » (la constitution sociale du soi dans et par la reconnaissance)⁴, Ricoeur soulignant pour chacune d'entre elles, l'impossibilité d'identifier la libido psychique aux sentiments sublimés attachés à chacun de ces univers socialement signifiants autrement qu'à partir d'une conversion profonde de la première. Chacune de ces dimensions sociales, en effet, fait surgir de nouvelles représentations, de nouveaux affects qui procèdent de l'inscription de nouveaux domaines d'objets irréductibles au fond pulsionnel et pourtant investis par la psyché. Ainsi, tout en relevant d'une forme de régression, l'aliénation économique (dont témoignent par exemple la fétichisation de la marchandise et l'investissement libidinal de l'argent érigé en fin en soi), ne saurait pour autant s'expliquer essentiellement par un retour aux investissements les plus archaïques de la psyché (en l'occurrence à une pulsion anale qui, détournée et déviée de son but originel, expliquerait l'investissement par la psyché de l'argent comme objet social)⁵; de même, la relation commander-obéir telle que la matérialisent les institutions « politiques », engendre des sentiments proprement sociaux (ambition, rivalité, soumission, responsabilité, etc.) qu'une lecture régressive ne saurait expliciter totalement (en déduisant par exemple la soumission au chef à l'identification œdipienne au Père); enfin, et plus encore, l'investissement psychique de ces formes purement spirituelles que sont la justice, la liberté, la vérité (proprement inintelligibles dans le cadre où s'en tient l'économie libidinale décrite par le freudisme) montrent également l'existence d'un horizon de sens absolument irréductible d'où ressort,

¹ C'est par la créativité du symbole que se résout la dialectique entre les deux exégèses : voir P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 527 : « Je proposerai de distinguer plusieurs niveaux de *créativité* du symbole... »

² *Ibid.*, p. 530 : « Nous dirons alors que l'homme devient conscience de soi en tant qu'il vit cette objectivité économique comme une modalité nouvelle de sa subjectivité, et accède ainsi à des "sentiments" humains, relatifs à la disponibilité des choses comme choses travaillées, ouvrées, appropriées. »

³ *Ibid.*, p. 531 : « (...) c'est dans la mesure où l'homme entre dans la relation commander-obéir, qu'il s'engendre lui-même comme vouloir proprement spirituel, comme on le voit au début des *Principes de la philosophie du droit*. Ici aussi, ce sont des sentiments proprement humains qui s'organisent autour de cet objet, le pouvoir : brigue, ambition, soumission, responsabilité; et aussi des aliénations spécifiques, dont la description a été commencée déjà par les Anciens sous la figure du "tyran". »

⁴ *Ibid.*, p. 531-532 : « Mon existence pour moi-même est en effet tributaire de cette constitution de soi dans l'opinion d'autrui; mon "soi" - si j'ose dire - est reçu de l'opinion d'autrui qui le consacre. »

⁵ *Ibid.*, p. 534 : « (...) c'est du même amour, dirions-nous, que nous aimons l'argent et que, enfant, nous avons aimé nos excréments. Mais, en même temps, nous savons bien que ce genre d'exploration dans les substructures de nos affects ne tient pas lieu d'une constitution de l'objet économique. »

plus nettement encore, la dimension purement prospective du symbole : « la genèse régressive de nos amours ne remplace pas une genèse progressive portant sur les significations, sur les valeurs, les symboles. C'est pourquoi Freud parle d'une "conversion de pulsion". Mais une dynamique des investissements affectifs ne peut rendre compte de la novation, de la promotion de sens qui habite cette conversion »¹. D'où la proximité entre les thèses de Ricoeur et celles de Castoriadis : en insistant sur l'irréductibilité du sens, tant dans le rapport soma/psyché (où les présentations de la pulsion ne se laissent pas plus appréhender sous la forme d'un système de signifiants que d'une pure énergétique) qu'au niveau social-historique (où apparaît la créativité non moins réductible des symboles collectifs, que le mythe scientifique du parricide originel, dans *Totem et Tabou*, a vainement tenté de résoudre²), Ricoeur a incontestablement inspiré l'idée directrice de Castoriadis selon laquelle la pensée de Freud se rattache fondamentalement à la « découverte » d'un sens *incarné* par-delà la conscience vigile du sujet et les schèmes de la pensée ensembliste (*logoi embioi*)³, mais aussi les thèses décisives relatives à la dimension « praxéologique » de la cure (comme activité pratico-poïétique) qui se déduisent de l'idée précédente⁴ et, en un certain sens, les thèses sur l'imaginaire radical présenté, à travers l'altération radicale des buts *et des objets* de la psyché originaire que manifeste la sublimation, comme l'expression de la solution de continuité infinie entre la psyché et le social-historique⁵.

¹ *Ibid.*, p. 534.

² *Ibid.*, p. 221 : « (...) malheureusement, la vérité est que le premier parricide est seulement un évènement construit avec des lambeaux ethnologiques, sous l'égide du fantasme déchiffré par l'analyste. Pris comme document scientifique, *Totem et Tabou* n'est qu'un vaste cercle vicieux, dans lequel un fantasme d'analyste répond au fantasme de l'analysé. »

³ Voir C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » dans *Les carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, p. 43 : « (...) là où les médecins de l'époque ne voyaient que des déchets du fonctionnement psychique produits par la maladie, le génie de Freud a vu le sens et que ce sens était la visée d'un sujet (qui était le patient et qui pourtant n'était pas identique à celui-ci). »

⁴ La découverte de l'inconscient, dans sa dimension la plus « réaliste », étant un dessaisissement de la conscience (il y a du sens avant « je pense ») mais non pas une exclusion de la conscience (l'idéalité du sens peut être réapproprié par le sujet), la définition restrictive, égologique fait place à une définition élargie, « transcendante » de la subjectivité (voir Ricoeur, *op. cit.*, p. 452 et p. 451 : « C'est par rapport à la possibilité du devenir-conscient, par rapport à la prise de conscience comme tâche, que le concept de présentation psychique de pulsion prend sens... »). Le réalisme de la méthode analytique ne se réduit donc jamais à un pur naturalisme : la réalité de l'inconscient n'est pas une réalité absolue, « mais relative aux opérations qui lui donnent sens » (*ibid.*, p. 457), d'où la constitution de la réalité psychanalytique dans le langage transférentiel où se fait jour, précisément, sa dimension intersubjective et pratico-poïétique.

⁵ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 455 : « La sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses objets propres ou privés d'investissement (...) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des "causes", des "moyens" ou des "supports" de plaisir. Cela implique évidemment, d'une part, la psyché comme imagination, à savoir comme possibilité de poser ceci pour cela, à la place de cela (*quid pro quo*) ; d'autre part, le social-historique comme imaginaire social, à savoir position dans et par l'institution, de formes et de significations que la psyché comme telle est dans l'impossibilité absolue de faire être. »

Ce rapprochement permet également d'expliciter le sens de la critique adressée par Castoriadis à la conception vitaliste de l'inconscient, illustrée notamment par la charge virulente portée contre la critique deleuzo-guattarienne du complexe d'Œdipe, réduit selon eux à n'être qu'une territorialité artificielle ayant pour fonction de contenir les effets déterritorialisants produits par le décodage capitaliste des flux¹ et de reconduire la versatilité des synthèses connectives produites par les machines désirantes (*Libido*) à une seule et même représentation (tel est le sens du rabattement familialiste opéré par le complexe d'Œdipe²), alors qu'il ne s'éclaire, sur fond de discontinuité radicale entre la psyché et le social, qu'à partir de la thèse plus fondamentale de l'institution social-historique du désir humain. En déclinant l'opposition entre immanence et transcendance à partir de l'opposition non moins abstraite entre production et représentation (le concept spiritualiste de psyché étant défini comme la survivance intériorisée, à travers l'Œdipe imaginaire, du Despote déchu des formations impériales³) et en reprenant (paradoxalement) le présupposé lacanien selon lequel la représentation, en devenant subjective infinie (c'est-à-dire *imaginaire*) ne peut être expliquée et réinscrite dans le cadre de pensée spiritualiste qu'à la condition de renvoyer à un ordre structural (comme si l'imaginaire ne pouvait être élucidé comme tel, dans l'immanence du flux représentatif)⁴ qui, aménageant le manque en son sein (à partir du grand Signifiant) conduit à séparer le désir de ce qu'il peut, la conception platement répressive à laquelle aboutit la redéfinition deleuzo-guattarienne du complexe d'Oedipe (pour qui va de soi l'idée d'un inconscient spontanément et naturellement adapté à la vie sociale-⁵) oublie qu'il illustre

¹ Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 362 : « Il faut en effet que la limite des flux décodés de la production désirante soit deux fois conjurée (...), une fois par la position de limites immanentes que le capitalisme ne cesse de reproduire à une échelle de plus en plus large, une autre fois par le tracé d'une limite intérieure qui rabat cette reproduction sociale sur la reproduction familiale restreinte (...). Ce qui joue à titre d'élément objectif et public - la Terre, le Despote - est maintenant repris, mais comme l'expression d'une reterritorialisation subjective et privée. »

² *Ibid.*, p. 90 : « Le propre de l'enregistrement œdipien, c'est d'introduire un usage exclusif, limitatif, négatif, de la synthèse disjonctive. »

³ *Ibid.*, p. 362 : « Ce qui se joue à titre d'élément objectif et public - la Terre, le Despote - est maintenant repris, mais comme l'expression d'une reterritorialisation subjective et privée. Œdipe est le despote déchu, banni, déterritorialisé, mais on le re-territorialise sur le complexe d'Œdipe conçu comme le papa-maman-moi de l'homme quelconque aujourd'hui. »

⁴ *Ibid.*, p. 364 : « Nous devons comprendre que la représentation, quand elle cesse d'être objective, quand elle devient subjective-infinie, c'est-à-dire imaginaire, perd effectivement toute consistance à moins de renvoyer à une structure qui détermine aussi bien la place et les fonctions du sujet de la représentation, des objets représentés comme images, et les rapports formels entre eux tous (...) La structure désigne ainsi l'inconscient de la représentation subjective. »

⁵ Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et société II » dans *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 123 : « Le désir, comme tel, ne saurait être une force sociale ; pour qu'il le devienne, il faut qu'il cesse d'être du désir, qu'il se métabolise. Si l'on parle du désir au vrai sens du terme, le désir inconscient, c'est évidemment un monstre, anti-social et même a-social. Première description, superficielle : je désire cela, je le prends. Je désire untel ou unetelle, je le ou la prends. Je déteste untel, je le tue. Le "règne du désir" ce serait cela. Mais c'est encore superficiel car ce "désir" est déjà immensément "civilisé", médiatisé par une reconnaissance de la réalité, etc. »

d'abord le fait irréductible de l'institution telle qu'elle se dresse devant l'enfant en lui faisant prendre conscience, face à une situation qui n'est ni contingente, ni manipulable, de l'existence de significations dont ni lui, ni ses parents ne disposent¹. Critique qui, on le voit, est très similaire à celle adressée à Freud par Ricoeur, incapable selon lui d'intégrer dans le cadre analytique le phénomène irréductible de l'identification et donc du procès de sublimation : si l'imaginaire social ne peut avoir pour cause les flux de libido agencés par les machines désirantes ou les mécanismes archaïques régissant l'économie libidinale des pulsions inconscientes, c'est parce que la sublimation implique une conversion radicale de la psyché, c'est-à-dire une création social-historique (celle de la surdétermination symbolique chez Ricoeur ou de l'imaginaire radical pour Castoriadis) qui ne se laisse pas réduire à quelques facteurs énergétiques (capacités de mutation d'énergie, labilité des investissements, etc.) ni à une métaphysique de la production intransitive du désir.

Pour autant, en substituant l'imaginaire radical au symbole, Castoriadis déborde aussi la « téléologie de la conscience » et la dialectique de la reconnaissance à laquelle s'en tient Ricoeur pour rendre raison de la dimension « progrédiente » du procès de sublimation: la création enveloppée par le « passage » du somatique au psychique et de la psyché au social-historique fait signe vers une solution de continuité ontologique que l'horizon bien trop étroit des rapports intersubjectifs qui définit, selon Ricoeur, la seconde herméneutique, ne saurait expliciter et que condense, précisément, le procès de sublimation où le changement de but et d'objet de la pulsion illustre d'abord la défonctionnalisation de l'imagination humaine (primat du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe) qui, dans l'imaginaire radicalement asocial de la psyché, trouve sa véritable origine². C'est ici que les thèses de Castoriadis sur la psyché originaire (où se signale l'influence des thèses d'Aulagnier) et la phase triadique prennent toute leur place et permettent de saisir plus rigoureusement en quoi l'opposition entre psyché et société, en dépassant aussi bien l'abstraction de la conception « matérialiste » du désir que, celle, idéaliste, de Ricoeur, conduit à poser une relation absolument inédite entre l'individu et

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 451, note 38 : « Pour qui sait lire, cela crève les yeux, c'est le cas de le dire, que le problème que Freud posait et se posait dans la thématique du "complexe d'Œdipe" et du "meurtre du père" était le problème de la socialisation de la psyché. ». D'où quelques lignes plus loin, cette remarque féroce à l'encontre de Deleuze et Guattari : « (...) elles (les découvertes de Freud) sont interminablement pillées et parasitées par les imposteurs qui ricanent aujourd'hui sur "papa-maman" (sans doute les enfants de l'avenir auront librement accès au désir si seulement ils apprennent à babiller "dédé-guagua". »

² Voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 267 : « (...) la sublimation requiert la mutation d'une quantité d'énergie psychique, d'énergie dirigée vers la "décharge motrice", en énergie se concentrant sur la représentation ou le flux représentatif lui-même. Cela encore est un trait essentiel de la phantasmatisation (de l'imagination radicale) que la sublimation partage- ce qui se comprend puisqu'elle en est, en un sens, un rejeton. »

le social. Trois idées structurent la conception castoriadienne de la psyché originaire : la première souligne l'impossibilité de s'en tenir à une définition « réactionnelle » du fantasme qui, en faisant dériver ce dernier de l'instauration du principe de réalité, le réduirait à une activité de pensée restée séparée et libre par rapport à l'épreuve de réalité (définition incomplète qui exige de remonter à l'origine de cette « séparation » et de s'interroger sur la nature de la représentation originaire qui, perturbée et altérée par l'instauration du principe de réalité, aurait nécessité l'avènement de cette activité dérivée de fantasmatisation)¹ ; la seconde montre que cette activité dérivée de fantasmatisation (illustrée notamment par les jeux des enfants ou par la rêverie diurne) ne peut être expliquée qu'une fois rapportée, à son tour, à un fantasme constituant dont la négation est la cause d'une première hallucination (celle du sein manquant) qui vient compenser un « déficit » dont l'origine ne se trouve pas dans une perception réelle ou dans un besoin organique (telle est l'erreur des approches « réalistes » qui oublient qu'aucun fantasme ne saurait palier un manque de nature purement organique²) mais dans une représentation non moins imaginaire à laquelle, précisément, s'identifie la psyché originaire; la dernière thèse, enfin, aboutit à définir la psyché originaire à partir de la représentation monadique d'une clôture absolue (libido autistique, narcissique absolue³) où, sous le règne total du principe de plaisir, le Soi est représenté et investi comme Tout (à l'image de la libido d'auto-investissement qui, avant toute représentation du corps propre, circule entre l'*infans* et le sein⁴). La sublimation, dès lors, peut être repensée comme le processus qui vient rompre cette première représentation radicalement asociale et altérer (sans jamais l'achever) l'identité autistique entre le Soi et le Tout en lui substituant la clôture social-historique, plus ou moins rigide, des significations imaginaires sociales qui permet de faire accepter (suffisamment quant à l'usage) l'abandon de la position initiale ainsi que la reconnaissance de l'altérité de l'institution en général et d'autrui en particulier (à laquelle la

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 415-416.

² *Ibid.*, p. 441 : « (...) le déplaisir est rupture de la monade autistique. La faim en est certes - ou peut en être - l'étayage ; mais le sein absent n'a pas, et ne *peut* pas avoir, le sens de *cause* de la faim (...). Le sein absent est négation du sens ou sens négatif, en tant qu'il est rupture de la clôture monadique - en tant qu'il est trou dans la sphère subjective, *ablation* d'une partie essentielle du sujet (d'où sans doute l'intensité entre toutes non maîtrisable de l'angoisse orale, mise en cause de l'identité première du sujet). ». En effet, « comment se fait-il que le monde prévalent de réponse du sujet (ou de la société) se situe dans l'imaginaire, et comment une formation imaginaire peut-elle "répondre" à un besoin réel ou à une nécessité "structurale" - à savoir logique ? »

³ Castoriadis suggère plutôt le terme d'autisme pour qualifier cet état premier : *ibid.*, p. 429 : « Il est préférable de ne pas parler à ce propos de "narcissisme", même "primaire", puisque le narcissisme renvoie à une libido fixée sur soi à l'*exclusion* de tout le reste, cependant qu'il s'agit ici de l'*inclusion* totalitaire. On devrait utiliser ici le terme de Bleuler, expressément approuvé par Freud dans ce même contexte et à propos du même problème, d'*autisme*. »

⁴ *Ibid.*, p. 429 : « Aucun moyen de séparer ici représentation et "perception" ou "sensation". Le sein maternel ou ce qui en tient lieu fait partie, sans être partie distincte, de ce qui deviendra par la suite le "corps propre", et qui n'est évidemment pas encore un corps. La libido qui circule entre l'*infans* et le sein est libido d'auto-investissement. »

psyché est foncièrement inapte)¹. D'où le caractère quasiment inéluctable de l'auto-aliénation à l'imaginaire social, celle-ci n'étant plus rapportée à un déficit d'idées adéquates mais aux exigences les plus profondes d'une psyché où ne cesse de prévaloir l'identité absolue entre être et sens : ainsi le propre de l'imaginaire religieux consiste-t-il à recouvrir le Chaos que l'émergence-altération de la signification imaginaire sociale, sur le mode de la dénégation, donne encore à voir, en faisant en sorte que l'être de la signification se trouve enveloppé par une méta-signification rigide² et que l'Abîme du non-sens qu'entrouvre l'historicité du social saisie comme telle, soit chosifié (fétichisation) et transporté dans un ailleurs inaccessible (*absolu*) surchargé d'un sens d'autant plus absolu qu'il est rendu inatteignable et sacré³.

III-2-3-3 Une ontologie révolutionnaire du social

Sous un premier aspect, Castoriadis approfondit l'interprétation de Ricoeur. En effet, ce que montre Castoriadis, c'est que le phénomène de l'identification sur lequel insiste tant Ricoeur dans sa relecture du complexe d'Œdipe ne révèle pas seulement l'existence d'un dehors qui, inassimilable à la perspective analytique, constituerait le point de départ d'une téléologie de la conscience : il plonge aussi ses racines dans la première position autistique d'un « sujet » qui, ignorant toute extériorité, figure la pré-identification intransitive servant de matrice originaire aux identifications ultérieures (celles qui, plus tard et à l'image du complexe d'Œdipe, seront définis comme les « précipités des investissements d'objets abandonnés »)⁴. Prenant

¹ *Ibid.*, p. 459 : « Par là on peut dire, paradoxalement, que le sujet au bout de son processus de socialisation se retrouve près de sa situation d'origine, où la représentation était, comme telle, plaisir. La différence est qu'alors il "disposait", et que maintenant, elle est médiatisée par un "état de choses" dont il ne dispose pas. »

² Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 461-461 : « Cette présentation/occultation du Chaos moyennant la signification sociale ne peut, essentiellement, s'effectuer que d'une seule manière : le Chaos, lui-même, comme tel, doit être pris dans la signification – être signification – et aussi, et ainsi, conférer une signification à l'émergence et à l'être de la signification en tant que telle. Or c'est précisément cela qu'essaie toujours d'affirmer l'institution de la société. Elle pose, en effet, que l'être est signification et que la signification (*sociale*) appartient à l'être. Tel est le sens du noyau *religieux* de l'institution de toutes les sociétés connues – à deux ruptures imparfaites et incomplètes près, la Grèce et le monde occidental moderne... ». A noter que les (rares) sociétés « non religieuses » (sociétés capitalistes par exemple) ne continuent pas moins à poser un fondement extra social à la société en liant ensemble origine du monde et origine de la société (« ontologie » unitaire) : « Et même dans la société moderne (capitaliste traditionnelle, ou capitaliste bureaucratique) qui prétend s'instituer à distance de la religion, la persistance d'une dimension quasi ou pseudo-religieuse de l'institution s'énonce et se dénonce de la même manière : origine du monde et origine de la société, fonctionnement de l'un et de l'autre sont *liés ensemble* dans et par la "rationalité", les "lois de la nature" et les "lois de l'histoire". »

³ *Ibid.*, p. 473 : « L'Abîme, à la fois énigme, limite, envers, origine, mort, excès de ce qui *est sur ce qu'il est*, est toujours là et toujours ailleurs, partout et nulle part, le non-lieu dans quoi tout lieu se découpe. Et toute religion le condense fictivement, le chosifie – ou le personnifie, cela revient au même – d'une manière ou d'une autre, l'exporte dans un "ailleurs" quelconque et le ré-importe de nouveau dans ce monde sous la forme du Sacré. Le Sacré est le simulacre chosifié et institué de l'Abîme : il se donne comme présence "immanente", séparée et localisée du "transcendant". »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 429 : la libido autistique ou « libido narcissique absolue » est « la matrice et le prototype de ce que sera toujours, pour le sujet, le *sens* : le tenir

l'exemple du sein, originairement représenté comme partie intégrante du Soi-Tout (comme le figure notamment l'énoncé célèbre « *Ich bin die Brust* »), Castoriadis dégage ainsi, pour chaque identification, deux niveaux de significations : selon le premier, l'objet perdu et abandonné est introjecté sur le mode identificatoire ; mais « dans un temps antérieur et sur une strate plus profonde, l'énoncé signifie l'identité simple, non médiatisée, du sujet et du sein (...). Avant d'être transitivement le sein, le sujet *l'est* intransitivement »¹ de sorte que toute identification « transitive » ou « attributive » (« *je suis cet objet* ») est aussi « transformation et élaboration d'une identité première que l'on pourrait appeler *identification autistique* ou *idémisation* »². C'est donc à l'indifférenciation absolue qui caractérise la psyché originaire, c'est-à-dire à l'emprise absolue de l'imaginaire radical qu'il faut remonter pour rendre raison des formes les plus avancées (transitives) d'identifications que Ricoeur, faute d'en saisir l'origine, ne relie, à partir du complexe d'Œdipe, qu'à la dialectique plus tardive des rapports intersubjectifs entre consciences³. En le ramenant d'abord à l'imaginaire radical de la psyché monadique, Castoriadis relie donc le phénomène de l'identification aux représentations les plus archaïques de l'inconscient, alors que, ne surgissant qu'au moment de la phase œdipienne, elle renvoie d'abord, chez Ricoeur, à un tout autre horizon, celui d'une lutte pour la reconnaissance. Mais, ainsi précisée, cette inflexion ne suffit pas encore à démarquer ces deux approches puisqu'en renvoyant l'origine du processus identificatoire à la visée primitive et archaïque de clôture totale à laquelle la psyché ne cesserait foncièrement d'aspirer (« dialectique » qui subsisterait y compris dans les formes d'activité les plus sublimées telle que l'activité rationnelle⁴), Castoriadis ne fait que prolonger, en un sens, la dynamique progressive-régressive de la sublimation retracée par Ricoeur⁵. Or, en faisant remonter les premières identifications en deçà du rapport intersubjectif entre consciences, Castoriadis transforme également le sens que Ricoeur lui attribue en déplaçant l'accent sur

ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer. »

¹ *Ibid.*, p. 434.

² *Ibid.*, p. 434.

³ Voir P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 515 : « Il faut postuler une constitution en couple des subjectivités, pour que l'identification du moi à son autre soit possible. »

⁴ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 436 : « Si la folie de cette étape se transforme en raison de l'homme adulte, c'est certes par l'imposition à l'individu de son institution sociale, mais aussi parce que, tout en ayant dû renoncer à sa satisfaction immédiate, elle maintient la visée de la mise en relation, de la liaison totale et universelle. L'homme n'est pas un animal raisonnable, comme l'affirme le vieux lieu commun. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable. Le sperme de la raison est aussi contenu dans la folie intégrale de l'autisme premier. »

⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 482 : « La dialectique de l'archéologie et de la téléologie est le sol philosophique véritable sur lequel peut être comprise la complémentarité des herméneutiques irréductibles et opposées, appliquée aux formations mythico-poétiques de la culture. »

l'opposition irréductible entre la psyché et le social-historique. En effet, en montrant que l'identification opère bien avant l'entrée du désir dans le champ des consciences (sur un mode d'abord intransitif), Castoriadis établit que la socialisation de la psyché ne peut être interprétée comme une progression de la conscience vers des univers de sens toujours plus larges mais, en deçà du champ intersubjectif, comme une série de ruptures brutales qui ne peuvent être inscrites dans le devenir homogène auquel fait encore référence l'idée de « téléologie de la conscience » (l'institution de l'individu social relève d'une création où opère l'imaginaire radical et le *quid pro quo*) : « l'imposition de la socialisation à la psyché est essentiellement imposition à celle-ci de la séparation. Elle équivaut, pour la monade psychique, à une rupture violente, forcée par sa relation aux autres, plus exactement par l'invasion des autres comme autres, moyennant laquelle se constituent, pour le sujet, une "réalité" comme à la fois indépendante, malléable et participable, et la déhiscence (jamais parfaitement accomplie) entre le "psychique" et le "somatique" (...). Si le nouveau-né devient individu social, c'est pour autant qu'à la fois il subit cette rupture et qu'il parvient à lui survivre- ce qui, mystérieusement, a lieu presque toujours »¹. En élargissant la dialectique que donne à penser Ricoeur, Castoriadis ouvre un autre horizon interprétatif qui fait apparaître la fabrication sociale de l'individu, d'abord, comme une division sans cesse renouvelée (et jamais abolie) entre un pôle monadique tendant à court-circuiter chacune des étapes pour retrouver la clôture impossible des origines (ou, à défaut, ces substituts que sont la satisfaction hallucinatoire et la fantasmatisation) et, d'autre part, l'ensemble des objets sublimés et des significations sociales successivement imposés et suffisamment acceptés, quant à l'usage, par l'individu socialement fabriqué² ; à la liaison entre les deux herméneutiques que Ricoeur cherche à dégager, Castoriadis substitue ainsi la polarité indépassable entre le noyau de la psyché et le social-historique³, aux rapports intersubjectifs entre consciences l'excentration et la perte irréversible de « soi »⁴, à la téléologie du désir et de son institution l'idée de son caractère irrémédiablement irréalisable (le manque constitutif du désir plongeant ses racines dans l'état à jamais perdu de la monade psychique originale). Les trois étapes de la

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 439.

² *Ibid.*, p. 440.

³ *Ibid.*, p. 439 : « La grande énigme, ici comme partout, et qui le restera toujours, c'est l'émergence de la *séparation*. Séparation qui aboutira à l'instauration distincte et solidaire pour l'individu d'un monde privé et d'un monde public ou commun. »

⁴ *Ibid.*, p. 433 : « Une fois que la psyché a subi la rupture de son état "monadique", que lui imposent l'"objet", l'autre et le corps propre, elle est à jamais excentrée par rapport à elle-même, orientée par ce qu'elle n'est plus, qui n'est plus et ne peut plus être. *La psyché est son propre objet perdu* (...). Cette perte de soi, cette scission par rapport à soi, est le premier travail imposé la psyché du fait de son inclusion dans le monde – et il arrive qu'elle refuse de l'accomplir. »

socialisation de la psyché décrites par Castoriadis (phase triadique) permettent, à cet égard, de préciser l'inflexion que ce dernier apporte aux thèses de Ricoeur et de montrer que chaque phase, loin de reposer sur une dialectique des consciences, ramène à l'imaginaire radical autour duquel s'articule l'abandon des positions les plus archaïques et l'acceptation du social par la psyché, mais aussi l'exigence originaire d'une clôture radicale du sens que la psyché ne cesse de réinvestir et de projeter à chaque étape de sa socialisation (*quid pro quo*).

Ainsi, la première rupture de la clôture psychique, via l'intrusion du déplaisir provoqué par le sein absent, désigne d'abord une première mise en cause de l'identité imaginaire du sujet (l'absence du sein est déplaisir en tant que déchirure du monde autistique)¹ qui n'est surmontée que par la recreation imaginaire d'une nouvelle représentation du Soi à partir de « l'expulsion » du déplaisir (du sein absent ou « mauvais sein ») dans un « dehors » constitué à cet effet et d'où naissent ces premières polarités constitutives de l'existence socialisée que sont la distinction intérieur/extérieur mais aussi la polarité axiologique bon/mauvais (originellement superposée à la première)² ; la seconde rupture, marquée par la constitution d'une représentation du réel accepté pour la première fois dans son altérité relative (une fois le bon et le mauvais sein finalement reliés à la même personne), c'est-à-dire composé d'objets partiels reconnus comme échappant à l'emprise du sujet, ne s'accomplit, à nouveau, qu'en s'appuyant sur l'imagination radicale et sur la visée archaïque de sens total qui lui est propre, la première représentation de l'autre en tant qu'autre ne s'effectuant qu'une fois projetée sur ce dernier la toute-puissance initialement attribuée au « soi »³ : tout en poursuivant la socialisation de la psyché, l'émergence de la relation triadique sujet/objet/autre qui découle de cette première représentation de l'altérité du réel et de l'autre (et d'où provient, en particulier, la transformation des premières identifications autistiques en identifications transitives) n'en reconduit donc pas moins, encore, à l'irréalité absolue de la clôture originaire, la projection du schème de toute puissance s'enracinant dans le désir impérieux de garder l'autre sous son emprise en lui faisant faire ce qui est fantasmatiquement désiré (fantasme qui gît notamment

¹ *Ibid.*, p. 441 : « Le sein absent est négation du sens ou sens négatif, en tant qu'il est rupture de la clôture monadique- en tant qu'il est trou dans trou dans la sphère subjective, *ablation* d'une partie essentielle du sujet. »

² *Ibid.*, p. 442-443 : « La psyché invente-figure un extérieur, pour y placer le sein du déplaisir. Ce qui deviendra par la suite "monde" et "objet" est littéralement *projection* qui est à son origine expulsion du déplaisir (et gardera cet état dans tous les mécanismes proches de l'état archaïque, notamment dans la psychose). En même temps, l'autre face du sein, le sein présent ou gratifiant, continue d'être soumise au schème de l'inclusion (...). Les créations imaginaires de la projection et de l'introjection équivalent, comme déjà dit, au premier tracé de la frontière intérieur/extérieur ; elles vont de pair avec la polarité de la valeur (bon/mauvais). »

³ *Ibid.*, p. 444 : « L'image de l'autre ainsi constituée est donc projection de l'" image propre" du sujet pour soi. »

au fond de toute croyance ou superstition religieuse)¹ ; enfin, la dernière séparation imposée à la psyché est celle par laquelle elle se voit contrainte, en renonçant complètement au schème de la toute-puissance, de destituer l'autre de la position imaginaire qui lui avait été initialement attribuée pour reconnaître aux autres une véritable altérité, ce qui suppose que les situations sociales vécues par l'*infans* et le langage manipulé par l'autre soient reconduits à l'institution sociale, à l'idée que personne n'est absolument maître de la signification (cette dernière rupture s'accomplissant au moyen d'une dernière compensation, celle de la clôture signifiante de l'imaginaire social)².

Si Castoriadis fait ressortir de la sorte, au cœur du procès de socialisation, l'inséparabilité de la dimension régressive (clôture monadique) et de la dimension progressive (sublimation), sa conception dépasse également celle de Ricoeur dont elle révèle, en la complétant, le caractère abstrait et idéaliste : en effet, bien que la sublimation ouvre un tout autre horizon que celui des dynamiques pulsionnelles internes à l'appareil psychique, elle ne saurait cependant être assimilée, dans sa dimension « téléologique-synthétique », à un simple rapport entre consciences (qui ne figure que la pointe la plus avancée et la plus superficielle du procès de socialisation), mais à l'imagination radicale, seule en mesure d'ouvrir au sujet les horizons de sens les plus larges en lui permettant de retrouver en chacun d'eux autant d'échos à la visée de clôture et de sens total qui, constitutivement, est la sienne (*quid pro quo* créateur). En faisant de l'imagination le mal et le remède, l'origine, le terme mais aussi le vecteur du processus de sublimation, la dynamique décrite par Castoriadis finit donc par envelopper l'approche de Ricoeur : si la représentation originaire du Soi (comme) Tout montre que l'homme naît fou, et inapte à la vie, l'imaginaire est aussi le moyen par lequel l'épreuve autrement insurmontable de la séparation peut être acceptée³ car ce n'est pas le rapport entre consciences qui ouvre à la psyché le champ social-historique mais l'imagination qui, sans jamais dépasser la polarité entre la psyché et le social-historique (c'est en ce sens que l'acceptation de la rupture

¹ *Ibid.*, p. 445 : « Cette socialisation est cependant toute relative, puisque la toute-puissance est simplement reportée sur l'autre, et que même ainsi, la psyché garde cet autre imaginaire dans son emprise en lui faisant faire ce qu'elle désire dans le phantasme (les prolongements religieux de cette situation sont trop évidents pour qu'on y insiste). »

² *Ibid.*, p. 449-450.

³ Voir C. Castoriadis, « L'institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 455 : « L'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle en émerge comme psyché : rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit comme sens constamment recherché (...). Radicalement inapte à la vie, l'espèce humaine survit en créant la société, et l'institution. L'institution permet à la psyché de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et imposant une autre source et une autre modalité du sens : la signification imaginaire sociale, l'identification médiatisée à celle-ci (à ses articulations), la possibilité de tout rapporter à elle. »

monadique reste fondamentalement inexplicable), lui permet d'investir des matrices de sens irréductibles à son propre fond tout en y retrouvant tant bien que mal, par analogie, des traces ou des échos.

Contre Ricoeur (et rejoignant, sur ce point, Deleuze et Guattari), Castoriadis montre donc que la psyché n'investit le champ social-historique qu'en raison d'une *créativité* radicale qui excède la perspective de la dialectique entre consciences, incapable de saisir qu'il n'y a d'intériorisation « dialectique » de l'autorité que dans la mesure où l'identification existe d'abord sous une forme non transitive. En tant qu'elle opère dès les formes les plus archaïques d'identifications, l'imagination radicale rend possible l'ouverture de la psyché au social, sans que jamais ne soit abolie la solution de continuité qui les distingue (d'une part parce que la visée archaïque de clôture absolue ne cesse de régner en maître sur l'inconscient¹ et, d'autre part, parce que les significations imaginaires sociales ne sont pas plus réductibles à l'imagination individuelle qu'à la psyché²) : l'intersection non vide entre monde privé et monde public que figure l'institution de l'individu social rend seulement compossible (« suffisamment quant à l'usage ») la coexistence de ces deux niveaux d'être, également dominés par l'imaginaire radical et pourtant irréductibles, que sont la psyché et le social-historique. Mais, en tant que l'institution sociale de l'individu s'obtient par altération radicale des objets et des buts de la psyché monadique, Castoriadis montre aussi, contre les conceptions vitalistes de l'inconscient (et avec Ricoeur), que l'être du social ne peut être réduit à la force productive du désir et, moins encore, à celle d'un inconscient spontanément socialisé (investissement intransitif des machines sociales par les machines désirantes). La créativité à l'œuvre dans la socialisation de la psyché n'est donc pas assimilable à celle des productions machiniques de l'inconscient et/ou à la puissance naturante d'un *conatus collectif* qui, intransitivement, s'affirmerait des pures singularités qui le composent : les ruptures infligées à la psyché monadique d'où procède la fabrication sociale de l'individu sont autant de *médiations immanentes* qui, sans réhabiliter une quelconque forme de transcendance³, font ressortir, entre l'individu et le social, un rapport absolument inédit échappant à tous les

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 435 : « Si l'inconscient ignore le temps et la contradiction, c'est aussi parce que, tapi au plus sombre de la caverne, le monstre de la folie unifiante y règne en maître. »

² *Ibid.*, p. 217 : « Ce que l'individu peut produire, c'est des phantasmes privés, non pas des institutions. »

³ *Ibid.*, p. 528 : « Il est clair que l'on ne peut rapporter les significations imaginaires sociales à un "sujet" construit exprès pour les "porter" – que l'on appelle celui-ci "conscience de groupe", "inconscient collectif" ou comme on voudra ; ces termes ont été forgés, et les pseudos-entités correspondantes construites, par exportation ou décalque illégitimes et en fonction de l'incapacité d'affronter ce qui est le mode d'être spécifique des significations. »

schèmes de la pensée héritée, que ce soit celui du tout et des parties¹, de l'ensemble et de ses éléments, de l'universel et du particulier. La société n'est ni un ensemble d'individus, ni une totalité dialectique, ni une totalité détotalisée de rapports intersubjectifs, ni une propriété émergente, ni l'expression de la puissance multitudinaire². Bien qu'elle ne se réduise pas aux individus qui la composent ni aux rapports qu'ils effectuent, l'identité du social, pourtant, n'est pas non plus séparable du plan d'immanence dégagé par leur praxis commune : si elle se présente presque toujours sous la forme d'une « autoperpétuation de l'institué »³, ce n'est pas en raison d'un pouvoir démiurgique des structures ou, parce que le concept d'imaginaire radical réhabiliterait une perspective transcendante (critique d'Habermas)⁴, mais parce qu'aucune société ne peut, du fait de la clôture de sens exigée par la psyché (y compris dans les sociétés les plus autonomes)⁵, se rapporter à « son » pouvoir instituant sans l'occulter (« dès que l'institution est posée, le social instituant se dérobe, il se met à distance, il est déjà aussi ailleurs »⁶), sans un investissement rigide les significations héritées où se cristallise la compulsion collective de répétition⁷ par laquelle se conjure « l'a-sensé de tout sens » tel qu'il se manifeste dans la mort et, sous une autre forme, à travers la temporalité créatrice/destructrice du social⁸ (c'est en ce sens que la peur de la mort peut effectivement être définie comme étant la pierre angulaire des institutions⁹). En court-circuitant l'opposition

¹ Ne serait-ce que parce que ces "parties" sont appelées à l'être, et à être-ainsi, par ce "tout" qui pourtant ne peut être que par elles, dans un type de relations sans analogue ailleurs.

² Le rapport entre la société et les individus ne peut être pensé à partir d'aucun modèle « logique » : il est à lui-même son propre modèle (voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 139).

³ *Ibid.*, p. 319 : souvent est répétée l'assertion selon laquelle l'écrasante majorité des sociétés s'instituent en s'aliénant dans les significations imaginaires sociales (à deux exceptions historiques : la « polis » athénienne et une partie des sociétés occidentales à partir du XVIII^e siècle).

⁴ D'où l'impossibilité de séparer le social de sa composante historique : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 319 : « Il est donc impossible de maintenir une distinction intrinsèque du social et de l'historique, même s'il s'agit d'affirmer que l'historicité est "attribut essentiel" de la société, ou la socialité "présupposé essentiel" de l'histoire (...). Le social *est* cela même ; auto-altération, et n'est rien s'il n'est pas cela. »

⁵ *Ibid.*, p. 317 : « (...) tout se passe comme si la société ne pouvait pas se reconnaître comme se faisant elle-même, comme institution d'elle-même, comme auto-institution. Cette dénégation (...) correspond aux besoins psychiques des sujets en tant qu'individus sociaux. Les arrachant de force à leur folie monadique, à leur représentation-désir-affect originaires d'a-temporalité, d'an-altérité puis de toute-puissance, leur imposant, en les instituant comme individus sociaux, de reconnaître l'autre, la différence, la limitation, la mort, la société leur ménage, sous une forme ou une autre, une compensation par cette dénégation ultime du temps et de l'altérité. »

⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁷ Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 183 : « Il y a toujours, dans les institutions, un élément central, puissant et efficace, d'auto-perpétuation (...) ce que l'on appellerait, en psychanalyse, de répétition, le principal parmi ces instruments est, comme déjà dit, la fabrication d'individus conformes. »

⁸ *Ibid.*, p. 188 : « (...) la répétition au sens pertinent ici, c'est-à-dire la petite monnaie de la mort, est la voie qu'utilise le patient pour se défendre contre la réalité de la mort pleine. »

⁹ *Ibid.*, p. 189 : « Hobbes avait raison mais pas pour ses raisons à lui. La peur de la mort est la pierre angulaire des institutions. Non pas la peur d'être tué par le voisin mais la peur, tout à fait justifiée, que tout, même le sens, se dissoudra. »

entre immanence et transcendance, la conception castoriadienne de la sublimation invalide donc, aussi, l'horizon idéaliste que rétablit subrepticement l'exégèse kérygmatisée de Ricoeur, faute de réinscrire la « téléologie de la conscience » dans l'horizon plus immanent de l'imagination radicale : c'est en allant au bout de la démarche analytique qu'il est possible de retrouver le règne *sans partage* du sens et, à partir de l'opposition entre la psyché et le social (par-delà toute réconciliation entre les herméneutiques), de déterminer le caractère unique, difficilement traduisible dans les termes de la pensée ensembliste, que présente le rapport entre les individus et le social : « le social est ce qui est tous et ce qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender en "personne". Le social est une dimension indéfinie, même si elle est enclose à chaque instant »¹. Plutôt que de réduire ce rapport d'« inhérence » à un cercle logique (la société fait les individus qui font la société), il convient, une fois dissipée toute interprétation substantialiste de l'imaginaire radical, de revenir au rapport entre pouvoir instituant et pouvoir institué : c'est alors que la possibilité d'une représentation radicalement démocratique du collectif anonyme pourra être mise en évidence et que les implications révolutionnaires de l'ontologie castoriadienne du social pourront être explicitées.

III-3 Une refonte radicale du concept de représentation (de l'ontologie à la politique)

III-3-1 Le collectif anonyme, médiation immanente de l'invisible par le visible

En effet, si « le » social ne se donne que de manière oblique, ce n'est pas seulement parce qu'il ni ne coïncide jamais avec lui-même mais, plus précisément, parce que la tension entre la société instituant et la société instituée ne permet de saisir chacune de ces deux dimensions qu'à partir de son « contraire », l'une n'indiquant l'autre qu'en la recouvrant comme si elle ne pouvait jamais être figurée qu'à partir de son autre et sans qu'un tel renversement, par ailleurs, soit l'expression d'une contradiction dialectique ou d'une connaissance mutilée, inadéquate, de l'essence du corps social (qui rendrait inconcevable toute réappropriation démocratique du pouvoir instituant). Ainsi, le collectif anonyme ne peut se représenter qu'à partir de ce qui n'est pas (le contenu des significations imaginaires sociales) et qui, pourtant, est en un sens plus réel que ce qui est (puisqu'en instituant les individus, elles *font être* cette

¹ Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 166.

diversité non ensemblisable qu'est le social) ; mais, en outre, le pouvoir instituant ne se donne à voir qu'en se déroband, qu'en étant partiellement recouvert par l'inertie des significations héritées qui ne sont pourtant que par la création absolue de l'imaginaire radical instituant : « il est vrai que, en tant que telle, l'institution chaque fois posée ne peut être que comme norme d'identité à soi, inertie et mécanisme d'autoperpétuation ; mais il est tout aussi vrai que ce dont il devrait y avoir identité à soi, la signification instituée, ne peut être qu'en s'altérant et s'altère par le faire et le représenter-dire social. Ainsi, la norme elle-même s'altère par l'altération de ce dont elle devrait être la norme d'identité »¹. En raison de l'exigence de sens total requis par la psyché mais aussi de la tendance, propre à la pensée ensembliste, à établir des dualités fictives (entre les individus et la société, entre l'historicité et l'identité du social) qu'elle « résout » en hypostasiant ses propres schèmes, la tension entre instituant et institué a été systématiquement aplatie et ramenée au second terme, ainsi transformé en une puissance transcendante censée refléter tantôt la suprématie du sens (investissement rigide des significations héritées), tantôt celle d'une pensée souveraine dégageant les lois du devenir et/ou du fonctionnement social à partir de sa composante la plus figée. Or, une fois relativisés les schèmes ensemblistes-identitaires et précisées les raisons psychiques de la force d'inertie des significations héritées, l'excès de la société instituante sur la société instituée qu'anime la créativité radicale de l'imagination collective, permet aussi de dépasser l'alternative binaire sur laquelle a reposé, jusqu'à Schmitt, toute la pensée héritée du politique en opposant l'existence politiquement amorphe de la multitude à l'acte irréductiblement transcendant requis pour la doter d'une unité d'action et de volonté politique.

L'origine d'un tel renversement s'inscrit, en effet, dans la dynamique sociale de l'institution : le collectif anonyme ne pouvant se représenter qu'à partir de ce qui n'est pas (les significations imaginaires sociales) et de ce qu'il n'est pas (déhiscence entre l'instituant et l'institué), la tension créatrice entre l'instituant et l'institué pose les bases « prépolitiques » d'une représentation immanente, définie comme *médiation immanente de l'invisible par le visible*. De la socialisation des individus à partir de l'imaginaire social se déduit effectivement l'idée que le collectif anonyme n'existe qu'en se représentant comme un « nous » qui, loin de s'épuiser en une simple dénotation, le signifie compréhensivement, comme expression d'un irréel rendu plus réel que la réalité visible : « au-delà des noms, dans les totems, dans les dieux de la cité, dans l'extension spatiale et temporelle de la personne du Roi, se constitue, s'alourdit et se matérialise l'institution qui pose la collectivité comme existante, comme

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 536-537.

substance définie et durable au-delà de ses molécules périssables, qui répond à la question de son être et à son identité en les référant à des symboles qui l'unissent à une *autre* réalité »¹. Il n'y a donc pas de société qui ne soit représentable ailleurs que dans l'élément magmatique de l'imaginaire social, sous la forme d'une diversité *non ensemblisable* d'individus institués. Or, si elle détermine le degré d'auto-aliénation de la société à son propre imaginaire, cette autoreprésentation (que la *potentia multitudinis*, telle que la repense Negri, ne parvient pas à saisir) pose également les bases d'une conception radicalement démocratique de la représentation puisque, tout en reprenant le présupposé central selon lequel une société ne saurait exister politiquement sans la position d'une identité invisible², elle n'en renverse pas moins le sous-bassement théologique qui lui fut systématiquement associé, la tension inéliminable entre la société instituant et la société instituée permettant, à partir du rapport immanent entre le collectif anonyme et les significations imaginaires sociales, de repenser la synthèse représentative entre unité « invisible » et pluralité « visible » sur un plan d'immanence radical.

En effet, de ce qui précède se déduit l'idée que c'est dans la tension entre la société instituant et la société instituée³, c'est-à-dire dans l'élément de l'imaginaire et, plus précisément, comme auto-altération créatrice du *quid pro quo* par lequel la société se pose et se représente à partir de significations déterminées, qu'un devenir autonome de la société peut être rendu pensable : ce n'est qu'à partir du rapport à l'imaginaire social que s'éclairent aussi bien l'auto-aliénation que l'auto-institution explicite de la société. Ainsi, une société aliénée à son propre imaginaire reconduira le pouvoir instituant qui est le sien à l'institué (*quid pro quo*) et, plus précisément, à une méta-signification nécessairement transcendante qui, en liant ensemble origine du monde et origine du social, ramènera l'altération social-historique à une signification rigidement investie et totalisante⁴ ; mais, le collectif anonyme ne « coïncide » pas non plus, lorsqu'il se le réapproprie, avec le pouvoir instituant (comme ce serait le cas pour un Sujet-

¹ *Ibid.*, p. 223.

² Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 363-364 : « Certes, la communauté politique existe à un niveau qui ne se confond pas avec la réalité "empirique", de tant de milliers de personnes assemblées en un lieu donné tel ou tel jour. »

³ Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 161 : le collectif anonyme « c'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres "matérialisées", qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 464 : « Or, ce postulat de l'homogénéité de l'être (...) est consubstantiel à l'hétéronomie de la société. Il entraîne en effet nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution (et de la signification), donc l'occultation de l'auto-institution, le recouvrement par l'humanité de son propre être comme auto-crédation. »

total) : la démocratie, au contraire, est le seul régime qui reconnaisse le décalage inéliminable entre la société instituée et la société instituant qu'elle réfléchit, notamment, comme l'excès non maîtrisable du sens de l'action historique en tant qu'il accompagne la libération de l'imagination collective (et non comme une méta-signification ni même, à l'opposé, comme le signe d'une division fondatrice du social où se ferait jour le symbole vide de son unité)¹. Dans le mouvement même par lequel elle se le réapproprie, une société autonome recouvre donc aussi le pouvoir instituant car elle ne cesse de se déterminer à partir d'une image d'identité (celle du *dèmos* souverain) qu'excède et altère le pouvoir instituant *radical* qu'elle s'attribue explicitement en se posant comme sujet exclusif de ses lois², le pouvoir instituant dépassant précisément toute relation causale stricte d'attribution-imputation. Le *quid pro quo* ne cesse donc d'œuvrer, y compris dans les sociétés délivrées de l'emprise aliénante de l'imaginaire: comme les sociétés hétéronomes (mais en un tout autre sens), une société autonome s'institue aussi à partir d'une représentation imaginaire d'elle-même, d'un « nous » qui, sans être ni l'Autre – *hétéros* – des sociétés aliénées, ni le « Je » égocratique,³ ne s'affirme pas moins comme autre que sa réalité empirique en ce qu'il pose le collectif anonyme comme sujet d'un « infra-pouvoir radical » qui ne cesse d'altérer l'identité imaginaire à partir de laquelle, pourtant, il le réfléchit comme l'effet de « sa » volonté lucide. En montrant que c'est dans l'élément non réductible de la représentation imaginaire qu'un projet d'autonomie collective peut faire sens⁴, Castoriadis entend ainsi invalider aussi bien les conceptions qui déduisent de la non identité à soi de la société le caractère inéluctable de son unification passive (en la repensant comme l'expression d'une contradiction logique sans cesse déplacée ou d'une impuissance de la raison, directement proportionnelle à la force exprimée par l'imaginaire naturant du *conatus* collectif) que les conceptions qui en font l'expression mystifiée d'une transparence essentielle censée, une fois renversés les rapports d'exploitation, faire advenir le règne de la liberté sous la forme fondamentalement impolitique d'un « *dèmos total* » soustrait

¹ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 370 : « La démocratie est le régime de l'auto-limitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique. »

² *Ibid.*, p. 370 : « L'autonomie n'est possible que si la société se reconnaît comme source de ses normes. »

³ Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 154 : la liberté « doit être comprise comme renvoyant non pas à un état achevé, mais à une situation active : non pas à une personne idéale qui serait devenue *Je* pur une fois pour toutes, livrerait un discours exclusivement sien, ne produirait jamais des phantasmes – mais à une personne réelle, qui n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, du discours de l'Autre, qui est capable de dévoiler ses phantasmes comme phantasmes et ne se laisse pas finalement dominer par eux – à moins qu'elle ne le veuille bien. »

⁴ *Ibid.*, p. 155 : « L'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet. ». Malgré le gouffre ontologique séparant l'individu du social-historique, l'analogie entre les deux niveaux, et sur ce point précis, est tout à fait fondée (comme nous le verrons dans les dernières pages de ce chapitre).

à la tâche indéfinie de reconquérir sa liberté sur la menace de dessaisissement et de dépossession que ne cesse de réintroduire la tension inachevable entre l'instituant et l'institué. De même, en montrant que le collectif anonyme se pose, avant toute représentation séparée, comme un « nous », l'ontologie castoriadienne du social permet de court-circuiter l'alternative abstraite (ou l'unité imposée d'en haut ou le chaos de la multitude anarchique) à partir de laquelle la pensée héritée n'a cessé de déterminer la représentation politique. Car, s'il est vrai que l'idée d'une autoreprésentation de la société (comme collectif anonyme) ne suffit pas, en tant que telle, de départager les sociétés hétéronomes des sociétés autonomes, c'est dans la temporalité créatrice de l'imaginaire radical, telle que l'exprime, précisément, la tension entre pouvoir instituant et pouvoir institué, que se déterminent les deux rapports fondamentaux à travers lesquels une société peut réfléchir sa propre identité, aussi bien lorsqu'elle s'aliène aux significations instituées que lorsqu'elle se pose comme détentrice du pouvoir instituant : l'imaginaire n'est pas seulement l'élément chaque société se pose (*quid pro quo*) mais aussi, en tant qu'imaginaire radical¹, l'élément où peut être pensée, dans l'altération du rapport de la société à sa propre identité, la création *sui generis* d'une modalité radicalement autonome d'action collective². Dans la mesure où le *quid pro quo* représentatif reconduit à la créativité absolue de l'imaginaire radical³, il est alors possible de redéfinir la politique, sitôt distinguée *du* politique (c'est-à-dire de l'action séparée telle qu'elle s'exerce au niveau des structures de pouvoirs explicites)⁴, sous la forme d'une remise en cause de l'institution globale de la société, elle-même issue de la création explicite d'un autre rapport de la société à elle-même : ainsi, c'est en reliant le problème politique de la représentation au

¹ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 190 : « (...) nous parlerons d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique. »

² Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 114 : « Ce qui fonde la praxis n'est pas une déficience temporaire de notre savoir, qui pourrait être progressivement réduite ; c'est encore moins la transformation de l'horizon présent de notre savoir en borne absolue. La lucidité "relative" de la praxis n'est pas un pis-aller, un faute-de-mieux, non seulement parce qu'un tel "mieux" n'existe nulle part, mais parce qu'elle est l'autre face de sa substance positive : l'objet même de la praxis c'est le nouveau, ce qui ne se laisse pas réduire au simple décalque matérialisé d'un ordre rationnel préconstitué. »

³ Voir C. Castoriadis ; « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op.cit.*, p. 144 : « Avant tout pouvoir explicite, et, beaucoup plus, avant toute "domination", l'institution de la société exerce un *infra-pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit. » ; *ibid.*, p. 150 : « En amont du monopole de la violence légitime, il y a le monopole de la parole légitime et celui-ci est à son tour ordonné par le monopole de la signification valide. Le Maître de la signification trône au-dessus du Maître de la violence. »

⁴ Par pouvoir explicite, il faut entendre les instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables (voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 151 : le pouvoir explicite rassemble ainsi, d'une part, le pouvoir gouvernemental où se prend la décision « quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se donne comme objets », c'est-à-dire où se détermine le *télos* des poussées autrement muettes de la société et du magma d'affects qui la constitue (*ibid.*, p. 150) et, d'autre part, le pouvoir judiciaire qui sanctionne les manquements et les transgressions aux lois édictées.

rapport de la société à sa propre identité imaginaire¹, que les implications ultimes de la pensée castoriadienne peuvent être dégagées (implications que seul Spinoza a pu approcher)². En effet, de ce qui précède peut être déduite l'idée selon laquelle il n'y a de devenir-autonome qu'une fois relativisées les significations imaginaires sociales (l'être du social ne s'ordonne plus à une volonté et/ou à une *ratio* indiscutées)³, relativisation à partir de laquelle peuvent être instituées, tel un reflet du pouvoir instituant rendu à l'impersonnalité du collectif anonyme, des structures de pouvoir participables par tous. Or, précisément, le concept d'imaginaire radical montre que la distinction entre hétéronomie et autonomie ne recoupe plus la hiérarchisation entre imagination et raison (propre à l'ontologie unitaire) : comme le souligne la distinction entre la visée rationnelle de vérité (création explicite) et la conformité (hétéronome) aux normes héritées et instituées du vrai et du faux (*legein*), l'imagination radicale est la racine commune à l'auto-aliénation des sociétés à leur imaginaire aussi bien qu'à leur autodétermination. L'aliénation, en effet, ne relève plus d'une connaissance inadéquate et mutilée de l'ordre réel des choses (d'où procéderait, dans la représentation, le nécessaire renversement de la causalité efficiente réelle en causalité finale imaginaire), mais de l'exigence psychique, originaire et indestructible, d'un sens total qui, dans la position d'une signification transcendante (affirmant l'identité totale entre être et valeur), trouve son expression sublimée la plus efficace⁴. Le magma des significations imaginaires sociales n'enveloppe plus un ordre éternel que le pouvoir d'être affecté limité du corps ne peut se représenter : elles se définissent, plus fondamentalement, comme dénégarion d'un Chaos⁵ qui, parce qu'il se manifeste encore dans l'émergence de la signification (« pour autant que celle-

¹ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 365 : « En un sens, l'unité et l'existence même du corps politique sont pré-politiques »

² Castoriadis distingue en effet *le* politique, exclusivement lié à la dimension explicite du pouvoir (« C'est cette dimension de l'institution de la société, ayant trait au *pouvoir explicite* (...) qu'il faut appeler la dimension *du* politique. », voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 151) de la politique qui vise potentiellement la ré-institution globale de la société (« La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs, a été la mise en question explicite de l'institution établie de la société... », *ibid.*, p. 155).

³ La création présupposant, tout autant que l'aliénation, la capacité de se donner ce qui n'est pas, l'imaginaire est à la racine aussi bien de l'aliénation que de l'autonomie dans l'histoire : voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 200.

⁴ Castoriadis partage avec Spinoza l'idée selon laquelle toutes les formes d'hétéronomie reposent sur un noyau religieux : « L'institution hétéronome de la société et la religion sont d'essence identiques » (« Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 466). Par ailleurs, Spinoza a pour la première fois explicité le phénomène de la domination politique comme l'effet immanent de l'auto-aliénation des hommes à leur propre imaginaire (et non comme l'effet d'un pacte ni même comme le résultat d'une servitude volontaire qui, trop abstraites, manquent le processus concret de retournement du désir contre lui-même) : mais la thèse radicalement novatrice selon laquelle les hommes désirent leur servitude comme s'il s'agissait de leur propre salut ne se dégage pas encore d'une ontologie rationaliste (à laquelle se sont heurtés aussi bien Negri que Bove) que les thèses centrales de Castoriadis font voler en éclat.

⁵ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 460 : « Le surgissement de la signification – de l'institution, de la société- est création et auto-création. Il est manifestation de l'être comme a-être. »

ci n'a aucune raison d'être, que la signification est finalement pur fait qui, en lui-même n'a pas et ne peut avoir de signification »)¹, conduit le plus souvent à lui assigner une méta-signification c'est à dire à poser une clôture rigide (ontothéologique) qui, dans le fantasme constituant de la psyché originaire, trouve sa racine la plus profonde. Dès lors, parce qu'elle n'est que la version sublimée de l'exigence la plus archaïque de la psyché, l'hétéronomie de la société ramène à l'imagination radicale qui, outre la psyché monadique, apparaît également à travers la capacité de la psyché à investir des univers de sens hétérogènes (sublimation) *mais aussi à les altérer* puisque le *quid pro quo* par lequel la psyché « adapte » ses visées les plus archaïques à celles de la société est une *création* qui, en sens inverse, peut rendre possible une action en retour de l'être humain singulier sur la société : c'est pourquoi, même si la clôture rigide caractérisant la quasi-totalité des imaginaires sociaux apparaît comme le résultat presque « naturel » de la clôture absolue de la psyché monadique², celle-ci, en raison de la solution de continuité ontologique qui distingue absolument la psyché du social-historique, ne saurait être tenue pour la cause nécessaire et indépassable de l'aliénation sociale des individus. En ce qu'elle découle d'une exigence de sens qui traverse *en s'altérant* les différentes strates que recouvre la fabrication sociale des individus, l'auto-aliénation de la société à sa propre image cesse donc d'apparaître comme une fatalité inscrite dans une nature humaine ou dans les lois de l'histoire³ : ce sont des individus socialement institués qui, au terme d'un processus de sublimation où ne cesse d'opérer l'imagination radicale (processus nullement assimilable, de ce fait, à une fabrication de purs automates), s'aliènent à l'imaginaire social sans que cesse d'œuvrer, à travers leurs actions, l'imaginaire instituant radical. Ainsi, malgré le caractère aliénant de la quasi-totalité des imaginaires sociaux⁴, l'autonomisation de l'imaginaire social, à la fois exigée par la psyché et irréductible à celle-ci, n'est pas l'effet inéluctable de l'institution du social⁵ : dans cet écart se précise au contraire

¹ *Ibid.*, p. 460.

² Voir C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 161-162 : « Pourquoi parler de la clôture de la signification ? Le terme de clôture a ici le sens très précis qu'il a en mathématiques, en algèbre. On dit qu'un corps algébrique est clos lorsque toute équation algébrique qui peut être écrite dans ce corps, avec les éléments du corps, possède des solutions qui sont aussi des éléments du même corps. Dans une société où il y a clôture de la signification, aucune question qui pourrait être posée dans ce système, dans ce magma de significations, n'est privée de réponse dans ce même magma. La loi des Ancêtres a réponse à tout, la Torah a réponse à tout, le Coran de même. »

³ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 460 : « L'investissement absolu de l'autoreprésentation close de la monade psychique se trouve à la fois maintenu et radicalement altéré comme importance incontournable, pour l'individu, de l'intégrité de son image, de son autoreprésentation, support dernier pour lui de tout sens et de toute signification. »

⁴ Voir par exemple, C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 159 : « Presque partout, presque toujours, les sociétés ont vécu dans l'hétéronomie instituée. »

⁵ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 477 : « On sait qu'il y a eu des auteurs pour affirmer que l'hétéronomie sociale est d'essence ou de structure. L'humilité

l'idée que l'hétéronomie ne pose l'institution comme hors d'atteinte qu'en tant qu'elle relève, aussi, d'une *création* social-historique où la tension entre l'instituant et l'institué se trouve « transformée » en un clivage institué et rigide¹. C'est en ramenant l'aliénation à une création social-historique, en montrant que la racine psychique de celle-ci ne permet pas de déduire mécaniquement l'hétéronomie sociale de ce mode d'être foncièrement asocial qu'est la psyché, qu'une conception substantive de la démocratie, à partir de cette médiation immanente de l'invisible par le visible qu'est l'auto-représentation du collectif anonyme, peut être proposée.

En effet, autant que pour les sociétés hétéronomes, la relativisation de l'imaginaire institué d'où procède la remise en cause globale de l'institution relève aussi d'une création social-historique irréductible² : le processus par lequel une société se réapproprie (en partie) le pouvoir instituant en cessant de le rapporter à une source transcendante, renvoie à un *quid pro quo* où la dimension illocalisable, magmatique de l'imaginaire social instituant se trouve ramenée à *l'ensemble* des citoyens comme à son sujet. Plus précisément, le procès imaginaire de métaphorisation et de métonymisation à l'issue duquel la partie émergée de l'imaginaire instituant radical (les hommes délibérant et déterminant leurs propres lois), se pose en source du pouvoir instituant de la société³, implique à son tour la *création absolue* d'un autre rapport de la société à sa propre identité (car, pas plus que les autres significations imaginaires sociales qui sont à elles-mêmes leur propre référent, ce *quid pro quo* ne s'étaye sur la première strate naturelle) : « les Athéniens n'ont pas trouvé la démocratie parmi d'autres fleurs sauvages qui poussaient sur la Pnyx, ni les ouvriers parisiens n'ont déterré la Commune en déparant les boulevards. Ils n'ont pas non plus, les uns et les autres, découverts ces institutions dans le ciel des Idées, après inspection de toutes les formes de gouvernement qui s'y trouvent de toute éternité exposées et bien rangées dans leurs vitrines. Ils ont inventé quelque chose, qui s'est certes avéré viable dans les circonstances données, mais qui aussi, dès qu'il a existé, les a essentiellement modifiées »⁴. L'autonomie ne constitue pas l'horizon

politique à laquelle il nous convient cache mal l'arrogance métaphysique de la réponse – on saurait déjà l'essentiel sur l'essence du social – laquelle n'est guère qu'une constatation empirique (déjà discutable) travestie en tautologie ontologique. »

¹ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 477.

² Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 160 : « L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des "faits" mais sur des significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création, qui inaugure et un autre type de société et un autre type d'individus. »

³ *Ibid.*, p. 165 : « Car le "pouvoir" fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé plus haut l'infra pouvoir, c'est le *pouvoir instituant* (...) celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. »

⁴ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 201.

régulateur de l'histoire (la conception kantienne de l'autonomie ne faisant que redoubler sur le plan pratique l'aporie posée, sur le plan de la connaissance, par le concept de subjectivité transcendantale)¹ mais une signification imaginaire sociale qui ne peut être déduite que d'elle-même² : comme pour le projet de vérité auquel il est intrinsèquement lié³, l'autonomie renvoie à une « déprise » relative de l'imaginaire social sur les individus et, plus précisément, d'une nouvelle signification imaginaire sociale faisant boucle avec le caractère *explicite* de la création dont elle est l'effet⁴. Sous ce premier aspect, la redéfinition castoriadienne de l'autonomie complète donc la description (étudiée précédemment) de la création social-historique du projet rationnel de vérité et de la subjectivité réfléchissante, l'autodétermination du collectif anonyme n'étant que le corrélat du mouvement par lequel la pensée, en devenant à elle-même son propre objet, se donne ses propres règles de validation des énoncés (réflexivité et activité délibérée s'impliquent mutuellement)⁵. Ainsi, tout en montrant que le projet de vérité dans sa dimension la plus rationnelle-universelle ramène à l'historicité radicale de la pensée comme à sa condition d'intelligibilité fondamentale (discréditant ainsi les critiques réduisant la praxis à n'être que l'indice d'une interprétation empiriste et/ou idéologique de l'histoire, dépourvue de consistance conceptuelle⁶), la philosophie castoriadienne du social parvient également à surmonter l'aporie à laquelle se heurte, dans le cadre de l'ontologie unitaire, la tentative de réhabilitation spinoziste de la démocratie que propose Bove afin de repenser l'équivalence entre puissance, multitude et démocratie (constitutive, chez Negri, de la praxis). Cette aporie, rappelons-le, s'explique par le fait que, si

¹ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 114-115.

² Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 169 : « L'idée d'autonomie ne peut être fondée ni démontrée, toute fondation ou démonstration la présuppose (aucune "fondation" de la réflexivité sans présupposition de la réflexivité). » ; voir aussi « Psychanalyse et politique », dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 181-182.

³ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 162 : « (...) être autonome implique que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de vérité. »

⁴ Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 183 : « Dans le cas de l'hétéronomie, la structure rigide de l'institution et l'occultation de l'imaginaire radical instituant, correspondent à la rigidité de l'individu socialement fabriqué et au refoulement de l'imagination radicale de la psyché. »

⁵ Voir C. Castoriadis, « La " fin de la philosophie " ? » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 291 : « La philosophie ne porte pas sur la question : qu'est-ce que l'Être, ou quel est le sens de l'Être, ou pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, etc. Toutes ces questions sont secondaires au sens qu'elles sont toutes conditionnées par l'émergence d'une question plus radicale (et radicalement impossible dans une société hétéronome) : que dois-je penser (de l'Être, de la *phusis*, de la *polis*, de la justice etc. – et de ma propre pensée) (...). La démocratie est le projet de rompre la clôture au niveau collectif. La philosophie, qui crée la subjectivité réfléchissante, est le projet de rompre la clôture au niveau de la pensée. »

⁶ Voir par exemple la critique déjà mentionnée adressée par Althusser aux philosophies marxistes et historicistes de la praxis : voir « L'objet du "Capital" » dans *Lire Le Capital*, *op. cit.*, p. 330 : « La chute de la science dans l'histoire n'est ici que l'indice d'une chute théorique : celle qui précipite la théorie de l'histoire dans l'histoire réelle ; réduit l'objet (théorique) de la science de l'histoire à l'histoire réelle ; confond donc l'objet de connaissance avec l'objet réel. Cette chute n'est rien d'autre que chute dans l'idéologie empiriste, mis en scène sous des rôles ici tenus par la philosophie et l'histoire réelle. »

la puissance de la multitude, déterminée comme institution imaginaire de la société (*conatus-Habitude*), ouvre la voie à une auto-représentation de la *multitudo*, la réaffirmation de l'identité d'ordre et de connexion entre attributs, même relativisée par la thèse aristotélicienne selon laquelle, au niveau collectif, la raison s'affirme du nombre (c'est-à-dire de l'ouverture et de la participation maximales du corps politique), ne peut qu'aboutir de nouveau à surdéterminer la polarité entre hétéronomie et autonomie par le rapport antithétique entre imagination et raison (identification que Negri, en revanche, fait éclater mais sans déterminer la nécessité interne d'une telle remise en cause de l'ontologie héritée)¹, et donc à rendre impossible une forme d'auto-détermination immergée dans l'imaginaire social, toute démocratisation du collectif anonyme ne pouvant s'accomplir, aussi longtemps que le troisième genre de connaissance n'est pas atteint, qu'au sein de la forme-Etat, en tant que l'*Imperium* est l'effet nécessaire et immanent de l'unification en altérité de la multitude (où dominant les idées inadéquates coextensives à l'imaginaire social)². Or, en pensant (et en justifiant) l'idée que la société est non pas constitution mais autocréation irréductible, en déterminant la transformation des significations imaginaires sociales comme *altération* radicale et non comme l'indice des variations intensives d'une essence éternellement déterminée (selon la plus ou moins grande proportion d'affections actives remplissant celle-ci), l'ontologie castoriadienne rend au contraire pensable, *dans l'élément de l'imaginaire social*, le devenir-autonome du collectif anonyme : la démocratie ne désigne plus, comme chez Spinoza, l'horizon inaccessible d'une tendance naturelle à l'organisation de l'Etat, mais la création social-historique d'un rapport *autre* entre la société instituant et la société instituée qui, certes marquée par le signe distinctif d'une « création explicite »³, ne rend pas moins caduque l'idée selon laquelle l'opposition entre hétéronomie et autonomie ne serait que le reflet éthique d'une différence gnoséologique (entre erreur et vérité) elle-même assimilée à une distinction ontologique (entre imagination et raison) : rapportée à l'imaginaire social instituant, la réflexivité démocratique n'est, en elle-même, ni plus vraie ni plus erronée que la création imaginaire à laquelle elle est liée n'est nécessaire ou contingente, même s'il est vrai qu'elle seule accède, en tant que création explicite, au caractère non transcendant du pouvoir instituant et des significations imaginaires sociales. En effet, la distinction entre société

¹ D'où l'idée d'« ontologie militante » avancée dans le chapitre précédent.

² La démocratie n'est plus, alors, qu'un principe régulateur, un élément ou une tendance stabilisatrice à l'œuvre dans les différents types de régimes possibles : voir sur ce point l'article déjà mentionné d'E. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell » dans *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 82 et sq.

³ La création social-historique de la subjectivité réfléchissante dans et par le surgissement de la visée rationnelle de vérité que fait naître le devenir-autonome de la société est en effet une « création explicite » (vécue et pensée comme telle et non comme la manifestation d'une puissance transcendante) : voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 280.

hétéronome et société autonome ne repose pas sur le fait que cette dernière ferait refluer l'imaginaire social pour faire passer dans l'existence, sans déperdition de puissance, la nécessité éternelle de son essence singulière : elle repose sur l'instauration d'un autre rapport entre imagination et lucidité qui, loin de les opposer selon un rapport de disjonction exclusive, les relie l'une à l'autre en un rapport d'implication réciproque et de vivification mutuelle¹. Ce qui distingue en effet la démocratie, c'est d'abord la libération du pouvoir instituant c'est-à-dire, une fois admis que l'identité du social n'enveloppe aucune essence ou *ratio* intrinsèques, de l'imagination collective². Mais il est non moins exact qu'il n'y a pas non plus de démocratie sans l'affirmation d'une lucidité réflexive qui, *coextensive à la libération de l'imagination collective et en tant que celle-ci procède d'une création explicite*, tient lieu de seule rationalité pratique possible (c'est précisément la remise en cause de toute *ratio* soustraite à la temporalité de la praxis qui distingue la création explicite d'une société autonome d'une société hétéronome)³ : c'est pourquoi la démocratie est le seul régime à relier imagination et lucidité, à affirmer l'une de l'autre (à la différence des sociétés hétéronomes où la seconde est toujours soumise à la première) et à dépasser aussi bien l'investissement rigide des significations héritées propre aux sociétés aliénées (compulsion de répétition) que la « libération » anarchique et, si elle était réalisable, monstrueuse, des puissances désirantes par-delà toute réflexivité délibérative et toute emprise des significations héritées⁴. A ce niveau, la référence (analogique) au modèle de la cure psychanalytique se révèle précieuse car, comme le montre Castoriadis, le conflit entre instances que celle-ci cherche à résoudre, ne saurait trouver de solution, contrairement à ce que soutenait Freud (« *Wo es war, soll Ich*

¹ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 169 : « En effet, il est requis, dans cette perspective, d'ouvrir le plus possible la voie à la manifestation de l'instituant – mais tout autant d'introduire le maximum possible de réflexivité dans l'activité instituante explicite. »

² Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 184 : « Nous pouvons, de manière similaire, définir la visée de la politique comme, premièrement, l'instauration d'un autre type de relation entre la société instituante et la société instituée (...) et, deuxièmement, la libération de la créativité collective, permettant de donner des projets collectifs pour des entreprises collectives et d'y travailler. »

³ *Ibid.*, p. 184 : « La démocratie, au sens plein, peut être définie comme le régime de la réflexivité collective. »

⁴ Ce cas est considéré par Castoriadis comme hypothétique dans la mesure où l'individu, quel que soit son degré de déviance ou de génialité, a intégré un tel nombre de contraintes externes (formant une partie intégrante de sa psyché) qu'il ne peut que convenir « suffisamment quant à l'usage » à la société à laquelle il appartient : voir C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 257-258 : « Voilà la société. Que vous soyez Alexandre le Grand, Landru, de Gaulle, Jack l'Eventreur, Marilyn Monroe, une fille de la rue Saint-Denis, autiste, débile, génie incomparable, saint, criminel, il y a toujours une place pour vous dans la société. Vous lui convenez. Et trois minutes (trois millisecondes plutôt) après votre disparition, la surface des eaux se reforme, le trou a disparu, la société continue, vous ne lui manquez pas. De ce point de vue – du point de vue de la société – la socialisation fonctionne toujours. Les échecs sont du côté de la "personne" – et cela est une autre histoire ». D'où l'ineptie des théories freudo-marxistes (Reich, Marcuse) préconisant la libération des désirs et des pulsions inconscientes prétendument réprimées par les structures de pouvoir capitalistes : au-delà du fait qu'une telle « libération » est proprement irréalisable, celle-ci entraînerait, si elle pouvait réellement s'accomplir au « meurtre universel » (voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 180-181).

werden »), en éliminant une des instances (le « ça ») en faveur d'une autre (le « je »), tâche proprement inadmissible dès lors que l'on admet le caractère immaîtrisable de l'imagination radicale créatrice et du flux représentatif qu'*est* la psyché¹, mais en *altérant* la relation entre instances, dans la mesure où le « je » ne peut se transformer en subjectivité réfléchissante et cesser d'être cette construction sociale rigide à laquelle il se réduit le plus souvent qu'à la condition de recevoir, d'admettre les contenus de l'inconscient, de choisir lucidement les impulsions et les idées qui sont les siennes en libérant le flux de l'imaginaire radical psychique². De même, l'autonomie du collectif anonyme s'accomplit en créant un autre rapport entre imagination et lucidité fondé sur le développement de la réflexivité délibérative par la libération de l'imagination collective reconnue comme telle (et donc, aussi, comme étant en partie immaîtrisable). Castoriadis rend donc pensable ce qui, dans l'interprétation spinoziste de Bove, demeure aporétique : s'il y a une *ratio* propre au projet d'autonomie, elle n'est pas séparable de la libération de l'imaginaire instituant et se détermine, ainsi, *au sein* d'une altération du rapport entre imagination et réflexion que seule une création explicite (imagination radicale) peut élucider. Ce n'est pas en coïncidant avec ce qu'elle « est » qu'une société devient radicalement démocratique (que cet être se détermine comme Sujet-total ou qu'il prenne la forme, comme chez Negri, d'un pur devenir constituant, soustrait à toute identité³) : c'est au contraire parce que son identité *est* imaginaire (contrairement à ce que soutient toute la pensée héritée), qu'elle *n'est que* par cette identité imaginaire (contrairement à ce que prétend Negri) et que le pouvoir instituant où opère la créativité immaîtrisable du sens ne peut être confondu avec les décisions du collectif anonyme (y compris dans une société radicalement autonome), qu'une subjectivation collective peut tendre à une forme radicale de réflexivité autonome. D'où l'insistance de Castoriadis à souligner que la démocratie réunit inséparablement l'autolimitation et le tragique qui, en effet, ne sont que les autres noms pour désigner respectivement la lucidité réflexive et le sens en excès, *reconnu*

¹ Voir C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 177.

² *Ibid.*, p. 177 : « Au contraire, une des fins de l'analyse est de libérer le flux du refoulement auquel il est soumis par un Je qui n'est d'habitude qu'une construction rigide et essentiellement sociale. C'est pourquoi je propose que la formulation de Freud soit complétée par : *Wo Ich bin, Soll auch Es auftauchen*, là où Je suis/est, ça doit aussi émerger. »

³ Voir C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 270 : « Nous ne pouvons pas sonder l'origine des sociétés, mais aucune société dont nous puissions parler n'émerge *in vacuo*. Il y a toujours, même si c'est en pièces ou en morceaux, un passé et une tradition. Mais la relation à ce passé fait elle-même, dans ses modalités et dans son contenu, partie de l'institution de la société. Ainsi les sociétés archaïques ou traditionnelles essaient de reproduire et répéter le passé presque littéralement. Dans d'autres cas, la "réception" du passé est, du moins en partie, fortement consciente, mais cette "réception" est, en fait, recréation. » ; voir aussi C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 536 : « La société instituée ne s'oppose pas à la société instituante comme un produit mort à une activité qui l'a fait être ; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se faire être comme social-historique. »

comme tel, que libère toute imagination collective désentravée. La démocratie est effectivement le seul régime à assumer le fait que l'homme n'est pas plus maître des conséquences de ses actes (défaut de correspondance positive entre les intentions et les actions humaines) qu'il n'en maîtrise la *signification*¹, où la dimension tragique de l'agir cesse d'être expliquée à la lumière d'une méta-signification posée comme indiscutable² et reconduite à des normes ou à une *ratio* absolues à partir desquelles les actions pourraient être évaluées sur le mode de la conformité ou de la transgression, de la vérité ou de l'erreur (tel est le sens du terme *hubris*)³ : dès lors, parce qu'elle montre au plus haut point que « l'*hubris* n'a rien à voir avec la transgression de normes bien définies, qu'elle peut prendre la forme de la volonté inflexible d'appliquer les normes, s'abriter derrière des motivations nobles et dignes – qu'elles soient rationnelles ou pieuses »⁴, la tragédie ne peut qu'être considérée comme une création consubstantiellement liée à la matrice imaginaire des sociétés autonomes. C'est pourquoi, en se représentant l'*hubris* comme provenant (par-delà les délibérations lucides du *dèmos*) des poussées les plus immotivées du pouvoir instituant, une société démocratique ne peut s'instituer que sous la forme d'un régime immanent d'autolimitation, forme aboutie de l'autocréation explicite et de la réflexivité spécifique que fait surgir, corrélativement à la libération de l'imagination collective, le projet d'autonomie. L'exemple (sur lequel insistent de nombreux textes de Castoriadis) de la *graphè paranomôn* instituée par la *polis* athénienne, montre ainsi au plus haut point l'unité profonde qui relie, sur la plan immanent du pouvoir directement exercé par le *dèmos*, la dimension imaginaire instituante et l'instance réflexive

¹ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la philosophie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 374.

² Voir à cet égard, comme illustration emblématique de cette représentation purement hétéronome du hasard et du Chaos, l'histoire juive : C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 437 : « L'histoire juive en fournit l'exemple le plus pur et le plus éclatant : les épreuves les plus dures, les catastrophes les plus tragiques s'y trouvent continuellement réinterprétées et investies de signification comme signe de l'élection du peuple juif et de sa permanence. »

³ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la philosophie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 370-371 : « La chute d'Athènes – sa défaite dans le Péloponnèse – fut le résultat de l'*hubris* des Athéniens. Or l'*hubris* ne suppose pas simplement la liberté ; elle suppose aussi l'absence de normes fixes, l'imprécision fondamentale des repères ultimes de nos actions. Le péché chrétien est, bien sûr, un concept d'hétéronomie. La transgression n'est pas *hubris*, c'est un délit défini et limité. L'*hubris* existe lorsque l'autolimitation est la seule "norme", quand sont transgressées des limites qui n'étaient nulle part définies. »

⁴ *Ibid.*, p. 378. Voir sur ce point le commentaire proposé par Castoriadis d'*Antigone* qui, par-delà l'opposition entre les lois humaine et divine (en partie contestable), montre que l'*hubris* découle du fait que chacun des protagonistes, certain du caractère bien-fondé et effectivement « rationnel » de ses arguments, campe sur sa propre position : « Et même lorsque nous pensons, pour les raisons les plus rationnelles, que nous avons pris la bonne décision, cette décision peut s'avérer mauvaise, et même catastrophique. Rien ne peut *a priori* garantir la justesse d'un acte – pas même la raison. Et par-dessus-tout : c'est de la folie que de prétendre à tout prix "être sage tout seul", *monos phronein* (...). Par sa dénonciation du *monos phronein*, elle (*Antigone*) formule la maxime fondamentale de la politique démocratique. » (*ibid.*, p. 378).

qui limite ce dernier « de l'intérieur »¹ : face au double mouvement de libération et de reconduction du pouvoir instituant au collectif anonyme, seul le *dèmos* peut légitimement limiter le *dèmos* (aucune loi fondamentale, aucune *Grundnorm* ne peut se substituer à ce dernier)². Ainsi, pas plus qu'elle n'est le signe d'une déterritorialisation disparate, la dynamique proprement démocratique par laquelle se libère l'imagination collective n'est pas non plus le révélateur d'une déperdition de puissance du corps social qui, liée à l'unification passive de la *multitudo*, conduirait fatalement à autonomiser l'imaginaire social. L'idée fondamentale qui découle, au contraire, de l'ontologie castoriadienne du social, c'est qu'une libération démocratique de l'imagination collective est possible lorsque celle-ci s'accompagne d'une rationalité délibérative, d'une autolimitation organisée du *dèmos* prolongeant la création explicite d'où elle procède. En montrant ainsi que le devenir-autonome de la société, en tant que création explicite, fait émerger la réflexivité délibérative de l'imagination collective désentravée, en reconduisant la création social-historique au décalage insupprimable entre la société instituante et la société instituée, lui-même repensé non plus comme affirmation confuse et mutilée d'une essence éternelle ni comme unification pratico-inerte des praxis, ni enfin comme réconciliation en cours d'un Sujet total, la philosophie castoriadienne du social fait aboutir la critique de la « torsion platonicienne » et ouvre une première brèche décisive dans les conceptions héritées de la politique.

¹ *Ibid.*, p. 373 : les citoyens composant le jury populaire appelé à répondre de l'accusation portée contre une loi votée par l'Ecclésiastika étaient tirés au sort.

² *Ibid.*, p.373 : « Ainsi, le *dèmos* en appelait-il au *dèmos* contre lui-même : on en appelait contre une décision prise par le corps des citoyens dans sa totalité (ou sa partie présente lors de l'adoption de la proposition) devant un large échantillon, sélectionné au hasard, du même corps siégeant une fois les passions apaisées, pesant de nouveau les arguments contradictoires et jugeant la question avec un relatif détachement. Le peuple étant la source de la loi, le "contrôle de constitutionnalité" ne pouvait être confié à des "professionnels" (...) mais au peuple lui-même agissant sous des modalités différentes. Le peuple dit la loi ; le peuple peut se tromper ; le peuple peut se corriger. C'est là un magnifique exemple d'une institution efficace d'auto-limitation. »

III-3-2 La démocratie par-delà la forme-Etat

III-3-2-1 Le renversement des présupposés théologiques du concept de représentation

En articulant le problème politique de la représentation au rapport de la société à son imaginaire, Castoriadis pose en effet les bases d'un renversement radical et inédit (seulement tenté avant lui, mais incomplètement, par Rousseau¹), des présupposés théologiques du concept de représentation qui, jusqu'à Schmitt, n'ont cessé de déterminer la réflexion sur la politique, et surmonte également l'aporie à laquelle se heurte le concept de pouvoir constituant de la multitude avancé par Negri. Rapporté à la praxis explicite, l'imaginaire instituant ne permet pas seulement au collectif anonyme de se représenter comme origine du pouvoir instituant (création explicite radicale) : l'imagination opère inséparablement comme imagination seconde (*quid pro quo*) puisque, qu'elle soit hétéronome ou autonome, une société ne cesse de se représenter à partir d'une image d'identité exprimant le décalage inéliminable entre la société instituant et la société instituée qui, tout à la fois, se recouvrent l'une l'autre sans jamais se confondre. Ainsi, alors que les sociétés hétéronomes s'aliènent à l'imaginaire qu'elles rendent plus réel que le réel (source et origine de tout ce qui est), une collectivité autonome s'attribue le pouvoir instituant en s'identifiant *métaphoriquement* (et non pas forcément *in toto*) à celui-ci, ce qui explique notamment la variation du champ d'action qui peut être associé à cette réappropriation, comme l'illustrent ces deux expériences historiques d'auto-institution qu'ont été, d'une part, la *polis* grecque où l'activité instituant est demeurée fortement limitée (confinée à l'être-ainsi-donné de la *polis*, elle s'est contentée de ratifier la liberté déjà existante des hommes libres en lui donnant certes sa plénitude, mais sans jamais s'attaquer au statut des esclaves, des femmes, du régime de propriété, etc.)² et, d'autre part, les expériences démocratiques modernes, caractérisées au contraire par une ouverture radicale de l'activité instituant explicite (mise en cause des institutions les plus

¹ Malgré les critiques de fond adressées à Rousseau par Castoriadis (sur lesquelles nous reviendrons à la toute fin de ce chapitre), ce dernier n'en reconnaît pas moins l'importance majeure de sa pensée, la première à avoir mis l'accent sur le rôle de la démocratie directe dans le monde ancien et à insister sur le fait qu'il n'y a pas de démocratie représentative possible (ce qui explique aussi, selon Castoriadis, l'autre caractéristique fondamentale de sa pensée qui réside dans le fait de ne pas avoir réduit le problème politique à ses aspects juridiques et constitutionnels mais de l'avoir relié étroitement au problème de l'institution globale de la société) : voir notamment C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2*, Ed. Seuil « La couleur des idées », Paris, 2008, p. 27-28 ; voir aussi C. Castoriadis, « Héritage et révolution » dans *Figures du pensable, op. cit.*, p. 136-138.

² Voir C. Castoriadis, « Imaginaire grec et moderne » dans *La montée de l'insignifiance, op. cit.*, p. 171. Voir aussi C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2, op. cit.*, p. 76-82.

immémoriales, etc.)¹. Cette dimension irréductiblement imaginaire de la représentation démocratique aussi explique pourquoi, contrairement à ce que suppose tacitement Negri (qui, face à l'issue aporétique de sa redéfinition du pouvoir constituant, a cherché dans ses écrits les plus récents à mettre en avant l'idée d'une représentation sans « image » de la multitude)², il est impossible de confondre l'autoreprésentation à l'œuvre dans le social avec le concept d'autoréférence tel qu'il se vérifie, notamment, dans les sociétés animales où tout se passe comme si la circulation des messages et les réactions spontanément adaptées du système (en cas de menace extérieure par exemple) convergeaient vers une image de soi pourtant illocalisable et non séparable de ce dernier (comme l'illustre l'exemple de la fourmilière étudiée par Hofstadter pour montrer qu'il peut y avoir référence à soi là-même où il n'y a pas d'« image » différente de l'état du système)³ : or, si un tel modèle semble rendre pensable, en première approximation, une forme radicalement immanente de « représentation », il n'en demeure pas moins infiniment éloigné de l'imaginaire social le plus hétéronome car privés d'image de soi (ni quid pro quo, ni imagination radicale) les systèmes autoréférentiels sont incapables de la moindre forme d'altération, de sorte que, même utilisé de manière analogique (comme le fait Negri), il ne peut rendre raison du devenir-autonome d'une société humaine ni par conséquent de son historicité intrinsèque⁴. Mais, par ailleurs, si l'autoreprésentation de « la » société en général, et des collectivités autonomes en particulier, ne peut faire sens hors de l'horizon de l'institution, le principe de cohérence interne qui, unissant toutes ses composantes (individus, groupes, classes, structures...), rend possible cette quasi-réflexion de

¹ Voir C. Castoriadis, « Imaginaire grec et moderne » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 171 ; voir aussi C. Castoriadis, « L'idée de révolution » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 193.

² Voir encore une fois le modèle du cerveau mentionné (plus qu'analysé en profondeur) dans les dernières pages de *Multitude* par M. Hardt et A. Negri (*op. cit.*, p. 383-384) : si la critique du « modèle cartésien » d'un esprit autonome ou d'une intelligence centralisée capable de diriger et de commander le corps est tout à fait fondée, le fait de lui opposer la description neurobiologique d'une « intelligence en essaim » basée sur les effets émergents des communications neuronales et des interactions permanentes entre l'esprit et le corps ne permet nullement de distinguer le surgissement d'une décision autonome d'une décision hétéronome.

³ Voir D. Hofstadter, *Vues de l'esprit*, Inter Editions, Paris, 1987 (cité par C. Castoriadis dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 106).

⁴ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 106 : dans le vivant, l'autoréférence est incorporée au « système », sans qu'une représentation de soi (image de soi, dimension imaginaire-identitaire), séparable de son objet, puisse être localisée. D'où la tentation (à laquelle incline l'ontologie unitaire), de confondre la subjectivité avec l'autoréférence : « Effectivement, ce qui se passe dans une fourmilière à une échelle macroscopique, c'est la circulation d'insectes qui transportent aussi des messages et qui chaque fois réagissent, en un sens aléatoirement, ces réactions étant porteuses de modifications de l'état du système, et chaque fois adéquates pour réparer le système ou le maintenir. Un ennemi se présente ; par une série de réactions aléatoires et apparemment (et réellement) désordonnées, un message est transféré (qui équivaudrait, dans un modèle anthropocentrique, au télégramme : ennemi s'est présenté au point x, prenez mesures appropriées). Pour l'entomologiste (...) tout se passe comme s'il s'était formé, partout et nulle part, une sorte d'image du système pour lui-même qui le fait réagir. Cette "image" n'est pas localisable ; il y a une énorme fluctuation du système faisant que tout se passe comme s'il avait formé une telle image. Or, s'il n'y a pas d'"image" différente de l'état du système, il y a référence à soi. Car tout cela concerne l'état propre du système, vise à le préserver, et cela selon ses propres modalités. »

la société sur elle-même (dimensionnalité)¹ ne saurait être réduit non plus, comme le propose Lefort, à une création exclusivement symbolique. Pour ce dernier, en effet, l'idée selon laquelle la société ne peut être enfermée dans l'en-deçà de son « existence réelle »², ou, pour le dire autrement, l'excès de l'être du social sur son apparaître (écart le plus souvent représenté sous la forme d'une source transcendante d'où procèdent le Loi et le Savoir) ne ramène pas à l'imaginaire instituant du collectif anonyme mais à une symbolisation par laquelle la société reçoit d'un pôle séparé son unité (« le politique »)³ : c'est de ce double mouvement d'extériorisation et d'intériorisation symbolique, ou, dit autrement, du *quid pro quo* décrit, en sa division originaire, par l'auto-institution de la société⁴, que dérive la représentation plus ou moins hétéronome de son identité imaginaire, le degré d'hétéronomie évoluant en raison directe du degré de confusion entre le symbolique et le réel. En effet, l'excès du sens, chez Lefort, n'est plus celui de la tension créatrice de l'imaginaire social instituant mais l'écart opérant, non réductible, du symbolisant sur le symbolisé, écart que seule la démocratie réfléchit comme tel en cessant de le rendre visible à partir d'un dehors imaginaire⁵. De sorte que, si la démocratie s'affirme de la relativisation de l'imaginaire (Loi et Savoir cessent d'être rapportés à une source transcendante commune), c'est en tant qu'elle ouvre la société à une indétermination essentielle (celle de la diversité, de la division, des conflits) qui révèle l'unité du social représentée par le pouvoir comme purement symbolique, comme une « réalité » indéterminée et qui, tel un Signifiant des hauteurs, ne cesse pourtant de la renvoyer au sens énigmatique et fuyant de son unité introuvable⁶ : le propre de la démocratie réside donc dans le fait de réfléchir le *quid pro quo* comme tel, dans le jeu d'un renvoi spéculaire où le réel tire sa consistance d'un rapport symbolique représenté pour la

¹ A partir de « principes générateurs » d'où procède spécifiquement et pour chaque société, la discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, etc., mais aussi les principes et les conditions de leur intelligibilité.

² Voir C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » dans *Essais sur le politique*, Ed. Seuil « Points-Essais », 1986, p. 284-285 : alors que la connaissance scientifique « trouve son assurance dans la définition de modèles de fonctionnement », « s'exerce conformément à un idéal d'objectivité qui met le sujet à souveraine distance du social » (l'extériorité du sujet connaissant se combine alors avec l'extériorité du social à lui-même), la pensée qui, en revanche, fait siennes la question de l'institution du social est confrontée à celle de sa propre institution et « cherche à rendre raison d'elle-même dans le moment où elle cherche à rendre raison de ce qu'elle pense. »

³ *Ibid.*, p. 280 : « Toute différente est la pensée que nous formons *du* politique, quand nous visons par ce terme, dans la fidélité à l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie, les principes générateurs de la société, ou, à mieux dire, les diverses formes de société ». Le politique, chez Lefort, désigne donc « la mise en forme de la coexistence humaine » (*ibid.*, p. 281).

⁴ *Ibid.*, p. 287 : la société n'a une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas.

⁵ *Ibid.*, p. 294.

⁶ *Ibid.*, p. 294 : « La démocratie moderne, jugions-nous, est le « seul régime à signifier l'écart du symbolique et du réel avec la notion d'un pouvoir dont nul, prince ou petit nombre, ne saurait s'emparer ; sa vertu est de ramener la société à l'épreuve de son institution ; là où se profile un lieu vide, il n'y a pas de conjonction possible entre le pouvoir, la loi et le savoir, pas d'énoncé possible de leur fondement. »

première fois dans sa dimension relative (ou, comme le disent les linguistes, *oppositive*). Sitôt l'institution du social ramenée au symbolique, l'idée d'une représentation démocratique ne peut plus être rendue coextensive à la réappropriation du pouvoir instituant par le plus grand nombre mais, au contraire, au mouvement par lequel la société reconnaît la dimension proprement irréalisable de *son* identité et le caractère inappropriable d'un pouvoir figuré, dès lors, comme « lieu vide ». C'est du même mouvement que disparaît la transcendance imaginaire de l'Autre et que s'institue un pouvoir renvoyant la société à son indétermination « réelle » (absence de détermination positive), à l'impossibilité de se penser comme communauté unifiée¹ : « la même raison fait que la division du pouvoir et de la société ne renvoie pas, dans la démocratie moderne, à un *dehors* assignable aux Dieux, à la Cité et à la terre sacrée et qu'elle ne renvoie pas à un *dedans*, assignable à la substance de la communauté »². A mi-chemin entre la matérialisation de l'Autre (hétéros) et la matérialisation de l'Un (communauté substantielle), la démocratie est donc le régime où s'accomplit la désincorporation du social et l'inappropriabilité du pouvoir³. La tension créatrice de l'imaginaire radial constitutive, selon Castoriadis, de l'institution de la société n'est donc plus, chez Lefort, que le signe d'une identité irréprésentable et d'un pouvoir inappropriable que la démocratie rend visibles dans leur dimension symbolique la plus nue : le « lieu vide » qu'est le pouvoir démocratique ne signifie pas que le pouvoir n'appartient à personne au sens où il pourrait être réellement réapproprié par le plus grand nombre mais au sens où c'est à partir de son caractère impersonnel que s'opère la scission entre « tous » et « chacun »⁴. En mettant en lumière la dimension irréductiblement symbolique de l'unité qu'il figure (*quid pro quo*), Lefort est ainsi conduit à réduire le pouvoir démocratique à n'être qu'une procédure réglée de remise en jeu constante de l'autorité chargée de l'exercer⁵ et, simultanément, à redéfinir la lucidité spécifiquement liée à la démocratie, celle-ci résidant dans le fait de maintenir et

¹ *Ibid.*, p. 292 : « (...) la même raison fait qu'il n'y a ni matérialisation de l'Autre – à la faveur de quoi le pouvoir faisait fonction de médiateur, quelle que fut sa définition – ni une matérialisation de l'Un – le pouvoir faisant alors fonction d'incarnateur. Le pouvoir ne se défait plus du travail de division dans lequel s'institue la société, et celle-ci du même coup ne se rapporte à elle-même que dans l'épreuve d'une division interne, qui s'avère, non pas de fait, mais génératrice de sa constitution. »

² *Ibid.*, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 299-300 : « La difficulté d'une analyse de la démocratie moderne tient en ceci qu'elle révèle un mouvement qui porte à l'actualisation de l'image du peuple, de l'Etat, de la nation, mais reste nécessairement contrariée par la référence au pouvoir comme lieu vide et par l'épreuve de la division sociale. »

⁴ D'où l'importance accordée par Lefort à l'œuvre de Tocqueville dans laquelle l'avènement démocratique d'un « pouvoir social » impersonnel et affranchi de l'instance transcendante qui faisait du roi le garant de l'ordre et de la permanence du corps politique, se trouve associée à l'avènement d'une masse atomisée d'individus semblables et repliés sur eux-mêmes, perdant leur identité propre dans le mouvement même par lequel se creuse le vide de l'identité du social : voir C. Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » dans *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 215-236.

⁵ *Ibid.*, p. 291 : « Aussi bien ne faut-il pas confondre l'idée que le pouvoir n'appartient à personne et celle qu'il désigne un lieu vide. »

d'assumer comme tel l'écart entre le symbolique et le réel¹ ou, pour le dire autrement, dans la conscience que le « pouvoir social », bien qu'il cesse d'être reconduit à une instance transcendante et désigne le peuple comme son unique détenteur, ne peut réellement revenir, pour autant, à la société. En démocratie, l'identité du peuple ne peut être que latente au sens où ce dernier n'est reconnu et ne se manifeste comme détenteur effectif de la souveraineté que dans le mouvement même par lequel il se dissout dans l'élément du nombre (suffrage universel)² ; a contrario, le phénomène totalitaire apparaît comme le résultat d'une forclusion de la dimension symbolique du pouvoir, annihilée dans l'identité prétendument pleine et sans écart de la société à elle-même³ (telle que l'incarne l'« Egocrate » de Soljenitsyne, qui à la fois représente, sous la forme d'une métonymie monstrueuse, la tête du peuple et celui-ci tout entier⁴). Ainsi, à l'image du défaut de symbolisation constitutif, chez Lacan, de la psychose (« les non-dupes errent »)⁵, tout se passe comme si, passé un certain degré d'immanence ou d'immédiateté, la réappropriation effective et directe du pouvoir instituant par le collectif anonyme ne pouvait qu'aboutir au déni de la division originaire qui la fonde et conduire au délire totalitaire du peuple-Un. Or c'est précisément cette réinscription exclusive de l'auto-institution du social dans la dimension transcendante du Signifiant que conteste l'ontologie castoriadienne : en effet, une fois démontré que l'imaginaire instituant échappe à la créativité symbolique du *quid pro quo*⁶ qui en dérive (les significations imaginaires sociales sont à elles-mêmes leur propre référent, de sorte que c'est à partir d'elles que s'organisent, ex nihilo,

¹ *Ibid.*, p. 291 : « (...) de tous les régimes que nous connaissons, (la démocratie) est le seul dans lequel soit aménagée une représentation du pouvoir qui atteste qu'il est un *lieu vide*, qui maintienne ainsi l'écart du symbolique et du réel. »

² *Ibid.*, p. 298 : « (...) (le peuple) est (...) dans le moment de la manifestation de sa souveraineté dissous dans l'élément du nombre. »

³ Voir C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » dans *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 301 : « Communisme et fascisme ne se confondent pas. Mais, en regard de la question que nous posons, la similitude des entreprises est frappante. Il s'agit, d'une manière ou d'une autre, de donner au pouvoir une réalité substantielle, de ramener dans son orbite le principe de la Loi et du Savoir, de dénier la division sociale sous toutes ses formes : de refaire à la société un *corps*. »

⁴ Voir C. Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme » dans *L'invention démocratique*, Ed. Fayard, Paris, 1981, pp.174-175 : « Avec le totalitarisme se met en place un dispositif qui tend à conjurer cette menace, qui tend à resouder le pouvoir à la société, à effacer tous les signes de la division sociale, à bannir l'indétermination qui hante l'expérience démocratique. Mais cette tentative, je n'ai pu que le faire entrevoir, puise elle-même à une source démocratique, elle conduit à sa pleine affirmation l'idée du peuple-Un, l'idée de la Société comme telle, portant le savoir d'elle-même, transparente à elle-même, homogène, l'idée de l'opinion de masse, souverainement normative, l'idée de l'Etat tutélaire. »

⁵ Voir J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Ecrits*, p. 577 : « Ce qui a été forclus dans le symbolique apparaît dans le réel »

⁶ Voir C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » dans *Les carrefours du labyrinthe, op. cit.*, p. 57 : S'il est vrai que la signification s'inscrit dans des relations de renvois, « Il y a non seulement sur-détermination mais aussi et en même temps sous-détermination du symbole – de même qu'il y a à la fois sur-symbolisation et sous-symbolisation du symbolisé. » : les termes que relie la signification ne sont jamais totalement distincts et définis.

les relations de renvois entre signifiants)¹, il n'est plus possible de réduire l'institution à une division fondatrice ni de définir la démocratie comme le « lieu vide » d'un pouvoir censé signifier l'écart du symbolique et du réel ou, encore, de définir *a priori* la réappropriation collective de ce même pouvoir comme une résurrection délirante du fantasme de l'Un. Repensée à la lumière de l'imaginaire radical instituant, l'autoreprésentation de la société doit être redéfinie, dès lors, comme celle du collectif anonyme à son identité imaginaire, en tant que celle-ci ne se laisse pas réduire au triangle constitué par l'Autre transcendant de l'hétéronomie religieuse, l'Un-totalitaire de l'Egocrate et le « lieu vide » d'un pouvoir prétendument démocratique. En reconduisant le collectif anonyme au magma des significations imaginaires sociales et non uniquement au *quid pro quo* symbolique (qui, s'étayant sur les éléments distincts et définis de la logique ensidique, recouvre la création *ex nihilo* que donne à penser, en revanche, le concept d'imaginaire radical), il devient alors évident que l'identité de la société est elle-même prise, irréductiblement, dans une créativité historique qui ne peut être réduite au « nom barré » d'une unité symbolique et vide : l'autoposition du collectif anonyme en sujet du pouvoir instituant ramène donc à une création imaginaire explicite à laquelle aucune configuration symbolique et institutionnelle ne peut être assignée *a priori*. Ainsi, en ouvrant la société à sa propre indétermination, la relativisation de l'imaginaire hérité peut certes aboutir à la figure monstrueuse de l'Egocrate (lorsqu'une partie du collectif anonyme, voire un seul individu, se trouve érigé en Sujet détenteur de la totalité du pouvoir instituant), tout comme elle peut conduire à une crise radicale de l'autoreprésentation de la société (effondrement nihiliste de toute identité substantive, privatisation radicale des individus²) ou encore, à mi-chemin entre ces deux extrêmes, à une auto-institution explicite ouverte à un nombre plus ou moins important de citoyens, selon que cette recréation du social se trouve limitée (celle du *dèmos* athénien) ou généralisée à l'ensemble de la société (à l'image des révolutions « modernes »)³, c'est-à-dire en fonction du degré de réappropriation *imaginaire* du pouvoir instituant par la société. En récusant le modèle autoréférentiel ainsi que la réduction du social à une division originare d'où

¹ Ainsi, l'ouvrier comme écrou de la machine est un *quid pro quo* qui s'éclaire à partir d'une signification centrale, celle d'une (pseudo)-maîtrise (pseudo)-rationnelle de la production et plus généralement, de la nature, sans que l'inverse soit vrai (ce projet de maîtrise rationnelle peut prendre d'autres formes que celle de la réification de la force-travail).

² Voir notamment C. Castoriadis, « La crise du processus identificatoire » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 125-139.

³ Voir C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, 2, *op. cit.*, p. 200 : « Si l'on s'interdit un tel recours extra-social, on ne saurait échapper à cette position arbitraire originare : "nous sommes le corps instituant, nous sommes la source de l'institution". Et le véritable choix politique est alors la détermination de ce "nous", qui peut aller du "moi" de l'autocrate à la collectivité la plus large possible susceptible de participer au pouvoir politique. »

découlerait le caractère purement symbolique de l'identité du social (Lefort), l'ontologie castoriadienne ouvre donc la voie à une redéfinition du concept de représentation en mesure de rendre pensable une forme radicale d'auto-détermination collective.

En effet, dans la mesure où elle partage la même caractéristique fondamentale que celle que Schmitt attribue à la représentation proprement politique (celle d'un *quid pro quo* rendant visible un être invisible), la représentation du collectif anonyme à sa propre identité imaginaire permet de déterminer à son tour une forme démocratique de représentation politique¹ : si la représentation d'une société aliénée à son propre imaginaire impliquera l'existence de structures de pouvoir transcendantes (incarnant des significations posées comme éternelles, extérieures au champ social-historique), une société autonome pourra donner jour à une représentation politique radicalement immanente qui, organisée dans la cadre d'institutions porteuses de significations « simplement » pérennes (et non plus soustraites à la temporalité social-historique), ouvrira les structures de pouvoir explicites à la participation du plus grand nombre dans la mesure où la remise en cause des significations héritées conduit la société à reconnaître le caractère collectif et impersonnel du pouvoir instituant et parce que le projet social-historique d'autonomie ne peut faire sens qu'en étant « partagé » par le plus grand nombre (ma liberté ne commence véritablement que là où commence celle de l'autre). Le déplacement décisif qu'opère l'ontologie castoriadienne du social consiste ainsi à reprendre le présupposé fondamental de toute la pensée politique classique (il n'y a pas de représentation politique possible sans que cet invisible qu'est le peuple-un ne soit rendu réel par la médiation d'un être visible), pour mieux en récuser la signification théologique qui, faute d'avoir été élucidée (du fait de son inscription dans l'ontothéologie unitaire)², ne cessa de lui être attribuée (la représentation se trouvant ainsi réduite à

¹ La *Grundnorm* se détermine ainsi comme « premier acte instituant qui détermine le corps instituant » : voir C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2*, op. cit., p. 200 : « Un tel acte originaire instituant, même s'il n'est pas dans les faits, empiriquement, est toujours là empiriquement (...). Le corps instituant ne peut que s'auto-définir. Ou alors il faut recourir à une norme extra-sociale, et ce sera Yahvé ordonnant aux Hébreux de vivre selon telles lois, ou alors Saint-Paul exigeant que les femmes se soumettent aux hommes, les excluant par là-même du corps politique (...). Si l'on s'interdit un tel recours extra-sociale, on ne saurait échapper à cette position arbitraire originaire : "nous sommes le corps instituant, nous sommes la source de l'institution". Et le véritable choix politique est alors la détermination de ce "nous" qui peut aller du "moi" de l'autocrate à la collectivité la plus large possible susceptible de participer au pouvoir politique. »

² Voir C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne » dans *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 165 : « Il y a là une opération visiblement surnaturelle, que l'on n'a jamais essayé de fonder ou même d'expliquer. On se borne à dire que, dans les conditions modernes, la démocratie directe est impossible, donc qu'il faut une démocratie représentative. Pourquoi pas ? Mais on peut demander quelque chose de plus, et de moins "empirique". » ; voir aussi C. Castoriadis, « Quelle démocratie ? » dans *Figures du pensable*, op. cit., p. 157 : « Pas de philosophie de la "représentation" mais une métaphysique implicite ; pas d'analyse sociologique non plus. »

n'être qu'une opération de transsubstantiation métaphysique)¹. Puisque le rapport de la société à son identité imaginaire peut prendre la forme d'un acte instituant explicite, il n'est plus possible de confondre le pouvoir avec cet appareil de domination séparée qu'est l'Etat² ni avec le pouvoir constituant schmittien qui, nécessairement séparé de la multitude (en ce qu'il réduit la décision fondatrice à l'unicité d'une volonté), ne ramène le pouvoir à sa réalité intrinsèquement existentielle que pour l'identifier, sous toutes ses formes, à la transcendance souveraine d'un acte irréductible (y compris dans le modèle de l'*acclamatio* romaine que Schmitt considère comme l'expression la plus démocratique que puisse prendre le pouvoir constituant et que Castoriadis relie explicitement au modèle spartiate de l'*apella*, pour mieux le distinguer de l'Ecclésià athénienne³). A partir de l'institution imaginaire de la société, au contraire, il est possible de rendre pensable une forme radicalement immanente d'autoreprésentation collective que la référence récurrente à l'Ecclésià athénienne illustre de manière particulièrement suggestive en ce qu'elle met remarquablement en lumière cette jonction concrète entre la fêlure de l'imaginaire social hérité et l'institution politique d'une forme de représentation rendue immanente au corps des *politès*. L'Ecclésià (comme le remarque Schmitt dans sa *Verfassungslehre*) figure en effet une forme politique de représentation puisque, bien qu'ouverte à tous les citoyens sans exception, elle ne s'en réfère pas moins à un invisible (aux citoyens qui ne sont plus, à ceux qui ne sont pas encore) que chaque décision des citoyens réunis effectivement en corps, présentifie. Or, cette forme de représentation, et c'est en ce sens que la *polis* ne peut être réduite à une forme d'aristocratie

¹ Voir C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 165 : « Il y a une métaphysique de la représentation politique qui détermine tout, sans jamais être dite ou explicitée. Quel est le mystère théologique, cette opération alchimique, faisant que votre souveraineté, un dimanche tous les cinq ou sept ans, devient un fluide qui parcourt tout le pays, traverse les urnes et en ressort le soir sur les écrans de télévision avec le visage des "représentants" du peuple ou du Représentant du peuple, le monarque intitulé "président" ? Il y a là une opération visiblement surnaturelle, que l'on n'a jamais essayé de fonder ou même d'expliquer. »

² Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 363 : « Que l'on s'obstine à traduire le titre du traité d'Aristote, *Athènaiôn Politeia*, par "la Constitution d'Athènes" fait honte à la philologie moderne : c'est à la fois une erreur linguistique flagrante et un signe inexplicable d'ignorance et d'incompréhension de la part d'hommes très érudits. Aristote a écrit *La constitution des Athéniens*. Thucydide est parfaitement explicite à ce sujet : *Andres gar polis*, "car la polis, ce sont les hommes". »

³ Voir C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, *op. cit.*, p. 45 : « L'assemblée ne décide qu'une fois que les représentants des points de vue opposés, qu'il s'agisse des éphores ou des deux rois, ont pris la parole et donné leur avis – c'est ainsi que les choses se passent quand, en 431, la guerre est déclarée à Athènes. Et elle ne s'exprime pas par un vote à main levée, mais par acclamation – point sur lequel certains historiens modernes insistent à juste titre. Le citoyen athénien lève la main, se fait connaître et donne son avis, tandis que le Spartiate, perdu dans la foule, crie, et c'est aux éphores de décider (...). Bref, il n'y a pas de véritable vote individuel, c'est une assemblée de ratification des décisions de l'oligarchie. »

esclavagiste¹ dominée par une légitimité de type « traditionnelle » voire « charismatique »², est la traduction d'une altération de la représentation prépolitique du collectif anonyme où, pour la première fois dans l'histoire connue de l'humanité, l'emprise aliénante de l'imaginaire s'est suffisamment relâchée pour remettre en cause la loi héritée et reconduire explicitement une partie (certes limitée) de l'institution de la société au pouvoir instituant du collectif anonyme, traduisant ainsi ce mouvement de réappropriation sous la forme d'institutions rendues pleinement publiques³. L'Ecclésiastion est la première institution politique à avoir traduit la relativisation de significations imaginaires sociales représentées jusqu'alors comme éternelles en institutions représentatives de significations devenues pérennes (les « Athéniens pérennes »), institutions rendues participables par tous, à l'image d'un pouvoir instituant reconnu dans son caractère anonyme et impersonnel⁴.

Absente chez Negri, cette dimension fondamentale de l'institution (au sens fort du terme *nomos*) explique le caractère irreprésentable de la multitude. C'est parce que l'idée de puissance multitudinaire recouvre le collectif anonyme à partir duquel la « diversité non ensemblisable » qu'est la société devient représentable, que Negri ne parvient pas à renverser, en faveur d'une conception substantive de la démocratie, les présupposés du concept hérité de

¹ L'institution de l'esclavage ne reposait nullement sur l'idée d'une différence d'essence entre les hommes (dans l'*Illiade*, les figures les plus nobles, telles qu'Andromaque ou Cassandre, sont réduites en esclavage) mais sur l'état de fait des rapports de force, érigé en catégorie politique fondamentale (comme l'illustre notamment le fameux fragment d'Héraclite : « *polemos pantôn men pater esti* »). La guerre d'où résulte la distinction entre maîtres et esclaves, est donc le point de départ, en tout cas la voie privilégiée, pour penser la constitution politique : « c'est parce qu'il y a d'abord ce fait et cette vérité – et contre ce fait et cette vérité – que nous avons à faire quelque chose politiquement » (*La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2, op. cit.*, p. 39). C'est pourquoi il est inepte, selon Castoriadis, de soutenir que la démocratie athénienne a reposé sur l'esclavage (argument avancé pour réfuter l'idée que la *polis* athénienne était véritablement démocratique). Le monde des hommes libres ne s'est pas constitué sur la base d'une infrastructure esclavagiste (aucune autre cité esclavagiste n'a conduit à l'institution d'une assemblée du peuple) mais a surgi d'un magma de significations imaginaires qui, entre autres et à partir de la guerre, justifiait *politiquement*, comme un état de fait, l'existence de l'esclavage. En particulier, Castoriadis récuse l'idée selon laquelle l'esclavage était l'infrastructure matérielle indispensable à l'*otium* des hommes libres : c'est bien plutôt, comme l'ont noté Marx et Weber, la petite exploitation et l'artisanat indépendant qui ont constitué la base économique (ni nécessaire, ni contingente) de la *polis* : de sorte que « l'esclavage n'a eu qu'une importance extrêmement réduite, presque occasionnelle pourrait-on dire, dans les cités où s'est développée la démocratie » (*ibid.*, p. 61).

² La démocratie athénienne n'excluait nullement l'existence de « leaders » (Thémistocle, Périclès, etc.) mais l'autorité de ces derniers ne se confondait nullement avec un pouvoir (Thémistocle a été ostracisé, Périclès n'a pas toujours été suivi par le *dèmos* qui l'a également condamné, etc.) : voir C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2, op. cit.*, p. 89-90.

³ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 367 : « Le "public" cesse d'être une affaire "privée" – du roi, des prêtres, de la bureaucratie, des hommes politiques, des spécialistes, etc. Les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté. »

⁴ D'où notamment l'institution corrélatrice de l'*isègoria*, droit égal pour chacun de parler en toute franchise et de la *parrhèsia*, soit l'engagement pris par chacun de parler réellement en toute liberté dès qu'il est question d'affaires publiques : voir C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 368.

représentation politique ; d'où la relecture de Bove faisant du concept d'Habitude le fil conducteur de l'*Ethique* et de la pensée politique de Spinoza : Autrement dit, alors que Bove saisit l'idée qu'il n'y a de démocratie substantive qu'en référence à un collectif anonyme (mais échoue à la rendre conceptuellement consistante, faute de renverser l'ontologie rationaliste de Spinoza), Negri parvient à mettre en lumière la créativité absolue de la praxis mais sans arriver non plus à l'articuler à l'idée d'un projet radicalement démocratique, cette créativité étant rapportée à une multitude et non à un collectif anonyme d'individus institués. Plus encore, cette redéfinition majeure du concept de représentation permet également de dépasser les limites auxquelles se heurtent les pensées de Rousseau et d'Arendt qui, tout en saisissant la nécessité de redéfinir la politique hors de la définition classique de la représentation et de réinscrire la réflexion sur le pouvoir dans l'horizon plus large de l'institution de la société, n'en ont pas moins occulté, chacune d'entre elle et de manière différente, une dimension fondamentale que l'ontologie castoriadienne permet précisément de réunir.

III-3-2-2 Entre identité et pluralité : une conception substantive de la démocratie

La grandeur de Rousseau ne réside pas seulement, ni essentiellement, dans le fait d'avoir inscrit, à la suite de Platon, Aristote, Machiavel ou Montesquieu et avant Hegel (qui referme cette lignée) la question juridique de la légitimité du pouvoir dans la dimension de l'institution première de la société (celle des « mœurs ») et d'avoir montré qu'il ne peut exister d'institution politique qui ne soit, « du sommet à la base, du niveau le plus superficiel au niveau le plus profond, lié (...) aux *sitten*, à la totalité de la structure anthropologique, socio-psychique des individus vivant dans cette société »¹ : elle réside surtout dans le fait d'avoir reconduit la légitimité de l'autodétermination directe du peuple à l'auto-institution de la société (« l'acte par lequel un peuple est peuple »), identité d'où procède une critique radicale de la représentation que Castoriadis reprend explicitement, et à de nombreuses reprises, à son compte². Pour autant, si la pensée rousseauiste ouvre une brèche déterminante

¹ Voir C. Castoriadis, « Héritage et révolution » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 136 ; voir aussi *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 193-197, voir enfin *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, *op.cit.*, p. 28 : « (...) l'importance pour nous de Rousseau – qui est un écrivain politique immense, malgré tant d'aspects critiquables – (...) c'est qu'il insiste non pas simplement sur l'aspect juridique et constitutionnel des institutions politiques mais aussi sur le fait qu'on ne peut séparer l'institution politique au sens étroit de ce que nous appellerions l'institution globale de la société. »

² Voir J.J Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, L. III, ch. 15, p. 133-134 ; voir sur ce point C. Castoriadis, « *Quelle démocratie ?* » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 145-146.

dans la conception classique du pouvoir¹, elle n'en demeure pas moins, sur un autre aspect fondamental, prisonnière au sens où l'auto-institution de la société, vers laquelle fait signe sa redéfinition du Souverain, n'est jamais (et ne pouvait être) reconnue dans sa dimension créatrice, c'est-à-dire comme praxis : ici aussi, en effet, la pensée de Rousseau s'inscrit intrinsèquement sur le terrain de cet « équivalent philosophique de l'imaginaire de l'hétéronomie »² qu'est l'ontologie unitaire. Cela apparaît particulièrement dans le cercle logique qui définit, selon Rousseau, le rapport entre le Législateur et le peuple³, réduit à n'être que l'objet passif de l'action du premier⁴ : ce cercle, qui ne peut se résoudre qu'une fois reconduit à la praxis, c'est-à-dire à l'impossibilité de séparer réellement l'instituant de l'institué (ou le collectif anonyme de l'ensemble des individus) et de déduire le second du premier selon un rapport pleinement rationnel⁵, met en lumière, chez Rousseau, l'emprise du présupposé indiscuté selon lequel le nouveau ne peut être réfléchi comme tel ni apparaître à la pensée autrement que sous la forme d'un déficit de la raison⁶. Plus généralement, le poids de la pensée ensembliste déstabilise jusqu'aux fondations de sa construction, affectant ainsi la radicalité de sa critique révolutionnaire de la représentation. En effet, les problèmes qu'elle pose spécifiquement à sa pensée (dans la mesure où, précisément, elle entrevoit la dimension radicalement instituante du social), deviennent aporétiques avec la définition même du contrat social qui met en évidence (comme l'a souligné Althusser) un cercle plus fondamental (il faut supposer que le Souverain préexiste à la formation du pacte, comme l'une des deux parties

¹ Rousseau est ainsi le premier auteur à mettre l'accent sur l'importance de la démocratie directe dans le monde ancien et à insister sur le fait qu'il n'y a pas de démocratie représentative, l'idée de représentation ramenant au gouvernement féodal, à cet « inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. » (voir J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., L. III, ch. 15, p. 134).

² Voir C. Castoriadis, « Héritage et révolution » dans *Figures du pensable*, op. cit., p. 137.

³ Voir J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., L. II, ch. 7, p. 82 : « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avec les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. »

⁴ *Ibid.*, p. 137 ; voir J.J Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., L. II, ch. 7, p. 80 : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être... » : la conclusion à laquelle arrive Rousseau (« il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »), selon Castoriadis, fait écho à la phrase de Platon : « Dieu est la mesure de toute chose. » (« Héritage et révolution » dans *Figures du pensable*, op. cit., p. 137).

⁵ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 194 : « Ce n'est donc pas la communauté politique qui doit être justifiée *de jure* moyennant la fiction transcendante d'un "contrat" ; c'est la société tout court qui n'a de "légitimité" que moyennant un contrat. La société n'est pas un fait irréductible dans cette optique. »

⁶ Voir C. Castoriadis, « Héritage et révolution » dans *Figures du pensable*, op. cit., p. 137 : « Le peuple et l'histoire peuvent faire naître quelque chose de "nouveau" – mais seulement dans le sens d'une *destruction*, d'une *décomposition*, de *moins de bien* dans l'état de choses. En vertu de la conflation platonicienne de l'Être et du Bien, *moins de bien* signifie également *moins d'être*, *hèton on*. Ainsi, ce "nouveau" est-il nouveau en vertu d'un déficit ou négation et, par conséquent, n'est pas véritablement nouveau. »

prenantes alors qu'il n'est pourtant que le résultat de ce pacte)¹ que Rousseau ne parvient qu'à « déplacer », en lui donnant d'autres déterminations, sans jamais résoudre la circularité de départ² : à ce niveau se révèle « l'individualisme métaphysique » de sa pensée qui, en faisant remonter l'existence du social à une première cause (au lieu de le considérer comme le fait irréductible d'une autocréation), assigne à l'incapacité de saisir la dimension praxéologique du principe instituant son origine concrète³. Mais du contrat social et de la formation de la volonté générale qui lui est coextensive, découlent aussi la déduction non moins problématique de l'ensemble des principes constitutifs du Souverain, de la division entre les pouvoirs, de leurs relations et de leurs attributions respectives d'où découlent, en effet, des critères *apriori* de différenciation et d'organisation qui, comme le montre Castoriadis (en confrontant le *Contrat social* à l'exemple de la *polis* grecque, souvent mis en avant pour mettre à l'épreuve les propositions de Rousseau), atténuent fortement la portée révolutionnaire de sa pensée : ainsi, de même que la critique rousseauiste de la démocratie repose sur une définition restrictive et contestable de celle-ci (l'indistinction entre Prince et Souverain)⁴, plusieurs limitations apportées à la définition de la souveraineté populaire, pourtant présentées comme principielles, peuvent être levées sans que soit remise en cause l'idée difficilement contestable selon laquelle un pouvoir informe ne peut donner lieu à quelque autodétermination que ce soit⁵. Par exemple, la distinction entre Souverain et Gouvernement n'implique pas nécessairement une séparation aussi nette et figée que celle décrite par Rousseau ni, par conséquent, une tendance inéluctable à l'autonomisation du pouvoir exécutif⁶ : comme le montre l'exemple de la *polis* athénienne, les magistrats, sans cesser d'être sous le contrôle de leurs mandats, étaient essentiellement tirés au sort pour des mandats relativement brefs, soumis presque toujours au principe de la rotation des charges (ce qui limitait considérablement le risque d'une tendance du Gouvernement à dégénérer)⁷. Par

¹ Voir L. Althusser, « Sur le "contrat social" » dans *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 76-77.

² *Ibid.*, p. 93.

³ Voir C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 194-196.

⁴ Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, L. III, ch. 4, p. 105-107.

⁵ *Ibid.*, p. 105 : « Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. »

⁶ *Ibid.*, L. III, ch. 10, p. 124 : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté (...). Il y a deux voies par lesquelles un Gouvernement dégénère ; savoir quand il se resserre, ou quand l'Etat se dissout. » ; *ibid.*, L. III, Ch. 11, p. 127 : « Telle est la pente naturelle et inévitable des Gouvernements. »

⁷ Outre les magistratures qui composaient l'administration athénienne et qui étaient pourvues, en grande majorité, au tirage au sort (600 sur 700, chaque citoyen ne pouvant exercer plus d'une fois la même magistrature), les membres de la *Boulè*, qui représentait la magistrature la plus haute (en charge de préparer les décisions de l'Assemblée et de les exécuter), étaient désignés par le sort pour un an (un citoyen ne pouvant être membre du Conseil plus de deux fois dans sa vie : voir sur ce point, B. Manin *Principes du gouvernement représentatif*, Ed. Flammarion « Champs », Paris, 1996, p. 25-31.

ailleurs, outre le fait que la distinction entre lois et décrets (sur laquelle se fonde Rousseau pour justifier la distinction entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif) soit progressivement tombée en désuétude (évolution jugée favorablement par Aristote)¹, la séparation entre « Prince » et « Souverain » avait une signification sensiblement différente de celle mise en avant dans le *Contrat social*, en ce qu'elle recoupaît d'abord la différence entre les questions jugées essentielles (confiées au pouvoir législatif) et celles considérées comme accessoires, renvoyant ainsi à un critère d'appréciation fondamentalement politique (non déterminable d'avance)² sans commune mesure, là encore, avec le raisonnement purement logique selon lequel l'objet du pouvoir gouvernemental consiste à « particulariser » et à déterminer le champ d'application concret de la loi générale votée par le peuple réuni en corps (en tant que ce dernier exprime la volonté générale qui ne peut avoir d'autre objet que la formation de la loi)³. Plus fondamentalement, le raisonnement tout aussi géométrique par lequel se trouve fixée, en fonction de paramètres purement objectifs, la forme du Gouvernement⁴ occulte plus nettement encore la signification profonde du procès démocratique tel qu'Athènes, notamment, l'a institué en l'assimilant, d'abord, à une véritable *païdeia* visant « circulairement » à fabriquer des citoyens à partir d'institutions supposant la participation du plus grand nombre aux affaires publiques⁵ : la rotation des charges et le tirage au sort (étroitement liés entre eux) qui réglait l'attribution de la plupart des magistratures n'avaient pas seulement pour fonction d'éviter l'autonomisation du pouvoir gouvernemental mais, plus

¹ Voir C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, *op.cit.*, p. 83 et p. 135.

² *Ibid.*, p. 118 : « Dans la démocratie dont nous avons parlé, celle d'Athènes, la puissance exécutive est bel et bien confiée à des magistrats. Mais ils restent pour l'essentiel sous le contrôle de leurs mandants. D'autre part, on y trouve une distinction entre l'essentiel et l'accessoire qui a disparu dans la conception par trop géométrique de Rousseau. Lorsque Athènes devait ou non faire la guerre, ou dépenser des sommes énormes pour construire des temples sur l'Acropole, c'était au souverain en même temps qu'au prince, pour rester dans la terminologie de Rousseau, d'en décider. »

³ Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social, op.cit.*, L. II, ch. 6, p. 77-78 : « Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi (...). On voit encore que la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi ; ce qu'ordonne même le Souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret, ni un acte de souveraineté mais de magistrature. »

⁴ *Ibid.*, L. III, ch. 1, p. 97 : « C'est dans le Gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout ou du Souverain à l'Etat. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le Gouvernement. Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu'il donne au peuple, et pour que l'Etat soit dans un bon équilibre il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du Gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre. »

⁵ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 171 : « Il n'y a aucune "garantie" pour la démocratie, autre que relative et contingente. La moins contingente de toutes se trouve dans la *païdeia* des citoyens, dans la formation (toujours *sociale*) d'individus qui ont intériorisé à la fois la nécessité de la loi et la possibilité de la mettre en question, l'interrogation, la réflexivité et la capacité de délibérer, la liberté et la responsabilité. »

fondamentalement, de créer les conditions d'une autotransformation effective des Athéniens en *politès* accomplis et d'instituer la liberté sous la forme d'une *hexis proairétiké* (d'un habitus dépendant du choix et créateur de choix, qui se crée en s'exerçant), la distinction entre pouvoirs et les règles de proportions abstraites censées garantir leur équilibre passant au second plan¹. Enfin, ce n'est pas la volonté générale, issue d'un pacte originaire rendu inintelligible par le cercle sur lequel il repose, qui peut fonder le principe majoritaire et la procédure de légitimation des lois². Réduit à l'unité indivisible de la volonté générale, le principe instituant se trouve en effet confronté au problème de sa traduction dans l'élément du nombre, problème auquel Rousseau n'apporte pas véritablement de réponse cohérente : ainsi, s'il est exclu que la volonté générale puisse résulter de l'écart entre un nombre réduit de différences (celles des associations partielles qui ne peuvent faire triompher qu'un intérêt particulier)³, il n'est pas moins problématique de faire résulter la volonté générale du « grand nombre de petites différences » c'est-à-dire, après annulation réciproque des volontés particulières, d'un tout petit nombre de suffrages résiduels⁴. Or, ce problème (à l'origine des principales déconstructions dont la pensée de Rousseau a été l'objet)⁵, perd consistance sitôt relativisée la logique ensidique qui imprègne les raisonnements du *Contrat social* et, plus particulièrement, une fois déconstruite la réduction *unitaire* du principe instituant qui conduit Rousseau à repenser l'expression légitime du Souverain à partir de la distinction entre la volonté de tous et la volonté générale⁶. Le principe majoritaire ne peut certes pas être fondé sur la seule loi du nombre (ce qui serait réintroduire la loi du plus fort) : mais il ne ramène pas

¹ Voir C. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 235 : « La rotation, le tirage au sort, la décision après délibération de tout le corps politique, les élections, les tribunaux populaires ne reposaient pas seulement sur un postulat l'égalité de tous à assumer les charges publiques : ils étaient les pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique. » ; voir aussi C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 275.

² Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social*, L. I, ch. 4, p. 55 : « La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. »

³ *Ibid.*, L. II, ch. 3, p. 69 : « Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat (...). Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences mais une différence unique ; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. »

⁴ *Ibid.*, p. 68-69 : « (...) mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. »

⁵ Notamment celle de Kant réduisant le principe directeur de l'ordre politique en horizon régulateur suprasensible, mais aussi celle, d'inspiration libérale, accusant le risque d'écrasement des volontés particulières au nom d'un principe totalisant et potentiellement dangereux pour les libertés individuelles, le droit des minorités etc.

⁶ Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, L. II, ch. 3, *op. cit.*, p. 68 : « Il y a bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières. »

non plus à un principe unitaire susceptible de réduire idéalement la diversité empirique des volontés particulières. Il tire sa consistance de la réappropriation explicite du pouvoir instituant que consacre le double mouvement de « dépersonnalisation » de l'imaginaire social (reconduit au collectif anonyme) et d'ouverture de l'imaginaire instituant à la pluralité des opinions, ainsi reconnues comme fondamentalement équivalentes (réalité qui s'impose sitôt que la loi cesse d'être renvoyée à un garant extra-social)¹. Le principe majoritaire découle donc, d'abord, d'un principe d'équivalence intrinsèquement lié à la relativisation de l'imaginaire hérité et à l'effacement de toute représentation « substantielle » (unaire) de l'identité du social, mouvement qui neutralise l'opposition entre unité et multiplicité : en effet, même lorsque l'identité du social est reconnue dans son indétermination relative², la diversité des opinions, alors reconnues comme équivalentes, ne cesse de s'inscrire dans une « dimensionnalité » commune (l'adhésion à des valeurs substantives) d'où ressort l'existence d'une « communauté à travers la non-identité » (*sensus communis*)³ elle-même distincte de la définition que lui donne Kant en la ramenant au libre jeu de facultés universelles abstraites (libre jeu qui, en effet, transcende l'ancrage social-historique irréductible de ces facultés et de leurs rapports)⁴. Autrement dit, c'est en reconduisant l'autodétermination du peuple à l'auto-institution lucide de la société (mouvement que la pensée de Rousseau n'accomplit que partiellement et que Negri, en substituant la multitude au peuple souverain, occulte dans sa critique de la volonté générale) et, plus précisément, à l'entre-deux que caractérise, d'une part, l'indétermination relative à laquelle s'ouvrent les sociétés démocratiques et, d'autre part, l'identité substantive d'un « nous » magmatique qui ne cesse de désigner « compréhensivement », comme diversité non ensemblisable, les individus qui composent la société (*sensus communis*), que le principe majoritaire, en dehors de toute réduction unitaire,

¹ Voir C. Castoriadis, « La démocratie comme régime et comme procédure » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 234 : « La règle majoritaire ne peut être justifiée que si l'on admet l'égale valeur, dans le domaine du contingent et du probable, des *doxae* d'individus libres. Mais si cette égale valeur ne doit pas rester un "principe contre-factuel", un principe transcendantal, alors c'est le travail permanent de l'institution de la société de rendre les individus tels que l'on puisse raisonnablement postuler que leurs opinions dans le domaine politique ? Une fois de plus, la question de la *paideia* s'avère inéliminable. »

² A la condition que celle-ci ne conduise pas à une crise nihiliste d'autoreprésentation, danger auquel s'expose toute démocratie.

³ Voir C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 341.

⁴ *Ibid.*, p. 349 : « Kant n'a pas la possibilité de penser l'imaginaire social radical, ni l'institution de la société ; il ne saurait réellement penser ni la socialité de l'histoire, ni l'historicité de la société. D'où aussi la restriction au "génie" et la restriction à l'"art" : la création des institutions est purement et simplement ignorée ou, dans le meilleur des cas, doit être présentée comme une affaire exclusivement "rationnelle" (cf. la "nation de démons" in *Zum ewigen Frieden*). » Il n'en reste pas moins que la théorie esthétique de Kant est importante car elle « forme le seul pan de ses écrits fondamentaux où il est forcé d'aller au-delà de son approche strictement dualiste et de prendre en compte ce que les néo-kantiens ultérieurs (Rickert) devraient nommer *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (la région intermédiaire du sens immanent). » (*ibid.*, p. 348).

peut être fondé et que l'impersonnalité du principe instituant peut être délivrée de l'indiscernabilité à laquelle le condamne encore le *Contrat social*. Le principe majoritaire ne repose pas sur un principe formel, unitaire et abstrait, mais à partir du mouvement collectif de réappropriation du pouvoir instituant, sur l'ouverture de la société à l'indétermination relative de l'imaginaire social, à partir de laquelle peut être posée et justifiée l'équivalence de toutes les *doxai* en tant que leur pluralité échappe aussi bien à la réduction (potentiellement totalitaire) au Même qu'à la différence pure (celle des individus-substances de « l'individualisme possessif »), la reconnaissance démocratique de la pluralité allant de pair avec la reconnaissance de valeurs substantives (le magma des significations imaginaires sociales n'est pas Chaos indifférencié) : ce n'est pas au nom d'un principe transcendantal (la volonté générale) mais de la volonté de tous les *politès* en tant que référée aux « Athéniens pérennes » (expression reflétant la relativisation de l'imaginaire social) que se déterminait le *nomos* de la *polis* et que prenait forme, à partir du principe majoritaire, l'autoreprésentation effective du *dèmos* athénien¹. Ainsi, comme l'illustrent les limites de la définition contractualiste de l'auto-institution du social, de la division « géométrique » entre Prince et Souverain ou encore le problème posé par la détermination du principe majoritaire à partir de la volonté générale, le rationalisme de Rousseau finit par déstabiliser la critique « révolutionnaire » de la représentation et la découverte de la souveraineté populaire : il occulte la créativité social-historique que suppose tout projet d'autonomie, c'est-à-dire l'idée que la démocratie est d'abord un mouvement *ouvert* (et non une procédure ou un régime) de ré-institution réflexive, lucide et créatrice du collectif anonyme (que l'acte d'auto-institution du peuple, tel que formulé dans le premier livre du *Contrat social*, ne permet pas de saisir adéquatement) au sein de laquelle les problèmes mentionnés ci-dessus, trouvent leurs cas de solutions concrets. La praxis est donc, dans l'optique castoriadienne, le point aveugle de la pensée de ce « profond démocrate »² qu'était Rousseau, terme qu'il faut entendre au double sens de créativité social-historique (mise en évidence par Marx dans la troisième thèse sur Feuerbach), mais aussi de visée indissociablement collective et individuelle d'autonomie³.

¹ C'est cette dimension non transcendantale de la représentation démocratique qui explique aussi pourquoi la détermination concrète du principe de majorité ainsi que la détermination des citoyens appelés à se prononcer sur certains problèmes pouvaient être soumises à variation, ce qu'admet également Rousseau en justifiant selon les circonstances, le recours au principe de majorité absolue voire à la dictature, c'est-à-dire la subordination du principe transcendantal de la volonté générale aux situations empiriques. Ce qui illustre un peu plus la difficulté de traduire concrètement l'impersonnalité du principe instituant rousseauiste.

² Voir C. Castoriadis, « Héritage ou révolution ? » dans *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 136.

³ Voir C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 112 : « Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme des êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. »

D'où, selon Castoriadis, la nécessité de transformer, à la lumière de cette redéfinition de la praxis que permet la découverte de l'auto-institution imaginaire de la société, le problème politique posé par Rousseau dans le premier livre du *Contrat social* : non plus « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »¹ mais « créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société »².

Il revient à Arendt, en revanche, d'avoir montré que l'équivalence démocratique entre pouvoir et liberté repose sur la création d'un espace public³ qui, en assurant la mise en commun des paroles et des actes, en donnant politiquement forme à la pluralité humaine, en tant que pluralité, par l'*inter-est* qu'il institue (« en-deçà » de toute volonté générale), donne jour à un pouvoir collectif de commencement radical, soustrait à la nécessité du faire, à la futilité évanescence de l'agir individuel et/ou à la violence aveugle condamnée à réapparaître dès que les actes et les paroles se trouvent disjoints⁴. Mais la portée de cette découverte majeure qui, éclairée notamment par la référence à la *polis* Athénienne, a contribué à repenser la « torsion » platonicienne non plus dans la perspective « historique » d'un « oubli de l'être » mais comme liquidation de l'héritage de la démocratie athénienne (perspective dont s'est grandement inspiré Castoriadis)⁵ et, plus largement, à repenser la politique comme unité de l'*archein* et du *prattein*⁶ (définition qui relativise puissamment la réduction de la politique à l'exercice séparé d'un pouvoir légitimement investi du monopole de la violence légitime), se trouve singulièrement appauvrie par la distinction rigide entre le social et le politique qui, dans la pensée arendtienne, ne cesse en effet de surdéterminer et de recouvrir sa définition du

¹ Voir J.J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, L. I, ch. 6, p. 56.

² Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 270.

³ Voir H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 259 : « Il (l'espace de l'apparence) ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes (...) mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes. Partout où les hommes se rassemblent, il est là en puissance, non pas nécessairement ni pour toujours. ». Voir sur ce point C. Castoriadis, « La "polis" grecque et la naissance de la philosophie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.* p. 367 : « La participation générale à la politique implique la création, pour la première fois dans l'histoire, d'un *espace public*. L'accent que Hannah Arendt a mis sur cet espace, l'élucidation de sa signification qu'elle a fournie forment l'une de ses contributions majeures à l'intelligence de la création institutionnelle grecque. »

⁴ Voir H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 260-265.

⁵ *Ibid.*, p. 285 : « Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique. » ; *ibid.*, p. 288 : « La séparation platonicienne entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable. »

⁶ *Ibid.*, p. 247.

principe instituant¹. Cette distinction, dont l'origine repose sur l'opposition quasi transcendante entre, d'une part, le « faire » productif de l'*animal laborans* qui, soumis à la nécessité (du corps, des intérêts égoïstico-passionnels et/ou des contraintes naturelles) ne peut produire, même transformé en force révolutionnaire, qu'une violence destructrice incapable de poser les fondations d'une liberté collective² et, d'autre part, l'« agir » surgissant d'un espace commun d'apparence où règne la pluralité entre égaux et qui, situé à l'écart des nécessités de la sphère vitale-économique des besoins, rend possible la fondation effective de la liberté comme pouvoir collectif de commencement radical, limite fortement la portée de sa redéfinition du principe instituant : certes utile pour rappeler que la politique se trouve inéluctablement anéantie lorsqu'elle devient un masque pour l'affirmation et la défense des intérêts³, la distinction entre social et politique n'en devient pas moins un obstacle fondamental à la compréhension du principe instituant dès lors qu'elle se surimpose à ce dernier pour en délimiter *a priori* la nature selon un modèle prédéterminé. Ce que l'ontologie castoriadienne fait ressortir, en effet, c'est que, par-delà la distinction certes universelle, mais abstraite, entre l'*oikos* (sphère privée), l'*agora* (sphère publique-privée) et l'*ecclesia* (sphère publique-publique)⁴, la distinction entre le social et le politique, telle que l'établit Arendt, ne peut être fixée a priori pour la raison simple qu'elle est elle-même l'effet de la création social-historique par laquelle un collectif anonyme se pose en sujet de sa propre loi, qualification elle-même déterminée par la plus ou moins grande « part » de pouvoir instituant qu'il se réapproprie (*quid pro quo*) ou, pour le dire autrement, par l'ampleur de la remise en question de l'institution qui l'accompagne⁵. Ce point aveugle de la phénoménologie arendtienne,

¹ *Ibid.*, p. 276.

² A laquelle s'est condamnée, selon Arendt, la Révolution Française en faisant de la « question sociale » et de la libération de la misère, du désir des masses de s'émanciper de la nécessité vitale le cœur du processus révolutionnaire : voir H. Arendt, *De la révolution*, tr. M. Berrane, Ed. Gallimard, « Folio-Essais », Paris, 2012, p. 88 : « C'est sous l'empire de cette nécessité que la masse se rua pour prêter main-forte à la Révolution française, l'inspira, la poussa et finit par la conduire à sa perte, car cette masse était celle des pauvres. Quand ceux-ci firent leur apparition sur la scène politique, la nécessité y fit son apparition avec eux, ce qui se solda par un pouvoir de l'Ancien Régime réduit à l'impuissance et une nouvelle République mort-née ; la liberté dut capituler face à la nécessité, face à l'acuité du processus vital lui-même. »

³ Voir C. Castoriadis, « La polis grecque et la naissance de la philosophie » dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 366.

⁴ Voir C. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime » dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 228 : distinction à laquelle Castoriadis prête formellement une « validité universelle ».

⁵ C'est pourquoi Castoriadis s'oppose explicitement et, pour ainsi dire, symétriquement à l'analyse d'Arendt sur les Révolutions Française et Américaines : voir « L'idée de révolution » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 192-193 : alors qu'en Amérique du Nord, « l'institution de la société, même si elle est déclarée comme procédant de la volonté des hommes, reste ancrée dans le religieux, comme elle reste ancrée dans le passé par la *Common Law* anglaise » et n'a également cessé de rester « limitée dans son ambition » au sens où, pour les Pères fondateurs américains, « il y a un donné social (économique, moral, religieux) qui est accepté, qu'il faut même activement préserver », « la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent (...) dans cela même qu'on lui reproche le plus souvent : elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la

d'autant plus paradoxal qu'elle repose sur le projet de réhabiliter une conception substantive de la démocratie¹, peut notamment s'expliquer, selon Castoriadis, par le fait que les caractéristiques attribuées par Arendt à l'espace public athénien, notamment la recherche du *kleos* et du *kudos*, la création d'une « mémoire organisée » permettant à l'action humaine d'échapper à la futilité, manquent en partie la dimension intrinsèquement politique d'où elles tirent leur signification concrète, Arendt ne posant jamais le problème capital de la teneur du « paraître » valorisé, à travers l'institution de cet espace d'apparence, par les *politès* athéniens². En effet, Arendt définit la politique à partir d'un commencement « spontané » ou d'un « pouvoir pur »³ tirant sa consistance de sa dimension intrinsèquement relationnelle (co-action)⁴, indépendamment de l'institution à laquelle la praxis, chez Castoriadis, est consubstantiellement liée ou de la loi qui demeure (chez ce dernier comme chez Rousseau) l'expression fondamentale du projet d'autonomie, alors qu'elle relève plutôt, chez Arendt, de la fabrication (le législateur n'est pas forcément un citoyen)⁵. D'où cet autre paradoxe qui, poussé à sa limite, permettra de résoudre le précédent : dans son essai *De la révolution*, c'est au nom de la dimension indépassable de l'institution, pensée dans sa dimension la plus

société. La Révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement. ». D'où la « bévue énorme » (p. 193) d'Arendt lorsqu'elle reproche aux révolutionnaires français de s'être occupés de la question sociale : d'une part parce que la question sociale est une question politique (le pouvoir économique est, *ipso facto*, pouvoir politique) mais aussi, d'autre part, parce qu'en France, l'Ancien Régime n'était pas qu'une structure simplement politique : « c'est tout l'édifice social qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est matériellement impossible. ». Dans ce passage, Castoriadis apporte une explication quasi « fonctionnelle » à la radicalité de l'acte instituant de 1789 relativement à celui des Pères fondateurs, la « nécessité » de renverser le « passé vieux de mille ans » n'étant nullement comparable aux conditions sociales existantes sur le « continent vierge » qui fut le théâtre de la Déclaration d'Indépendance.

¹ Voir C. Castoriadis, « La polis grecque et la naissance de la philosophie » dans *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 379 : « Hannah Arendt avait une conception substantive de l'"objet" de la démocratie – de la polis. »

² *Ibid.*, p. 380.

³ Voir sur ce point les analyses d'Isabelle Delcroix : « Arendt, Castoriadis : regards croisés sur le concept de pouvoir » dans *Cahiers Castoriadis n°4. Praxis et institution*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2011, p. 117-138.

⁴ Voir H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. S. Courtine-Denamy, Ed. Seuil « Essais-Points », Paris, 1995, p. 167 : « C'est précisément parce que, conformément à son essence, l'agir produit toujours – si loin qu'il s'étende – des relations et des liens que la démesure lui est inhérente (...). Chaque relation instituée par l'action, dans la mesure où elle lie des hommes agissants, s'inscrit dans un réseau de liens et de relations où elle libère de nouvelles relations ; ainsi, elle modifie de façon décisive la constellation de rapports déjà existants et elle s'étend toujours plus loin en mettant davantage de choses en connexion et en mouvement que n'aurait jamais pu prévoir celui qui agit. »

⁵ *Ibid.*, p. 160 : « Ce qui est décisif, c'est que la loi, bien qu'elle délimite un espace où les hommes ont renoncé à la violence entre eux, recèle en elle, du fait de sa formation comme de sa nature même, quelque chose de violent. Elle résulte de la fabrication et non de l'action ; le législateur ressemble à l'urbaniste et à l'architecte, et non à l'homme d'Etat ou au citoyen. ». Alors que pour Castoriadis, le *nomos* représente, en démocratie, l'expression du pouvoir instituant explicite, il n'est, pour Arendt, que ce qui, au mieux, contient le mouvement d'expansion relationnelle créée par l'agir afin de prévenir toute *hubris* : *ibid.*, p. 167-168 : « A cette tendance à l'illimité s'oppose le *nomos* qui confine l'action accomplie à ce qui se produit entre les hommes à l'intérieur d'une polis... »

artificialiste (celle des corps constitués dans l'Amérique jeffersonienne¹), qu'Arendt critique les révolutionnaires français, accusés d'avoir absolutisé le pouvoir constituant au-delà de toutes les déterminations institutionnelles possibles, et de s'être privés ainsi de la possibilité de fonder la liberté politique (second grief fondamental qui se rajoute à celui d'avoir justifié, au nom de la misère du peuple, l'intrusion du social dans le politique)², alors qu'en occultant, par ailleurs la signification plus profonde, ontologique, de l'institution (où se détermine, dans le rapport des individus institués à l'identité imaginaire du social, le degré d'autonomie ou d'hétéronomie de la société³), elle se condamne à ne restituer qu'en partie le sens de la *constitutio libertatis* ou, dans le *polis* grecque, de l'espace isonomique institué par les *politès*, pensés séparément de l'auto-représentation de la société d'où ils tirent leur origine concrète et qui ne peut être dégagée qu'une fois dépassée, précisément, la distinction entre le social et la politique⁴. Oscillant entre un déni de l'institution première de la société et une attention excessive portée aux pouvoirs constitués⁵, les thèses d'Arendt réinscrivent ainsi la découverte du principe instituant dans un horizon abstrait⁶ : en fixant un critère particulièrement réducteur de séparation entre le social et la politique (qu'elle-même remet d'ailleurs en question dans ses analyses sur les conseils et les soviets)⁷, elles aplatissent la créativité de la praxis et la pluralité qui lui est coextensive, ramenées à une dimension purement relationnelle

¹ Voir H. Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 231, p. 253-254.

² *Ibid.*, p. 252 : « La grande malchance, si fatidique, de la Révolution française, ce fut qu'aucune des assemblées constituantes ne put disposer de l'autorité suffisante pour instaurer la loi de la nation ; le reproche qu'à bon droit on leur adressait était toujours le même : le pouvoir constituant leur faisait défaut par définition ; elles étaient elles-mêmes inconstitutionnelles. Sur le plan théorique, l'erreur fatale des hommes de la Révolution française consista à croire quasi mécaniquement et sans discernement que le pouvoir et la loi jaillissent de la même source. »

³ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 139.

⁴ D'où la définition kantienne à laquelle s'en tient Arendt en définissant la liberté politique issue de la réunion de l'*archein* et du *prattein* comme spontanéité, comme un pouvoir-commencer indéterminé (là où Castoriadis insiste sur le fait que la visée d'autonomie individuelle et collective est constitutive de la praxis et qu'elle circonscrit donc le champ de cette spontanéité) : voir H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 88 : « Cette liberté consiste en ce que nous appelons spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter de lui-même une série. ». D'où également l'importance du concept, tout aussi abstrait, de « pardon » qui, notamment dans *Condition de l'homme moderne* (*op. cit.*, p. 302-306), recouvre celui, proprement démocratique, d'auto-limitation sur lequel insiste Castoriadis (à travers la procédure de la *graphè paranomôn*).

⁵ Voir C. Castoriadis, *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, *op. cit.*, p. 81 : « Sa définition exclusive du domaine politique par l'aspiration à la reconnaissance et à la renommée laisse de côté cet aspect fondamental qu'est l'institution de la société. »

⁶ Ce qui explique le problème fondamental qui éclaire sa réflexion sur la praxis, celui de savoir sur quoi « fonder », sans annihiler la faculté commencement propre à l'agir, la fragilité des relations constituant l'espace commun au sein duquel elle apparaît et se déploie (problématique qui donne sens, notamment, à l'importance accordée par Arendt à l'*auctoritas* : voir H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 158-168.

⁷ Voir H. Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 404 : « Les conseils étaient véritablement des espaces de liberté. En tant que tels, ils refusaient invariablement de se considérer comme des organes provisoires de la révolution et, au contraire, firent tout leur possible pour s'établir en tant qu'organes permanents de gouvernement. »

(lien paradoxal avec Negri), où la dimension représentative qui pourtant lui est intrinsèquement liée ne peut être thématifiée, comme s'il ne pouvait y avoir de représentation politique sans que la volonté de tous ne soit sacrifiée au nom du principe de souveraineté (*potestas legibus soluta*)¹. En effet, ce n'est pas seulement à l'identité entre l'être et l'apparence qu'il faut reconduire l'espace public d'où naît l'agir en commun² mais, en tant que celui-ci ne surgit que sur fond de création sociale-historique (où s'origine sa fragilité intrinsèque), à l'*excès (non transcendant) de l'être du social sur son apparaître*, c'est-à-dire à la tension créatrice qu'enveloppe l'identité imaginaire de la société et d'où procède, sitôt celle-ci relativisée, la représentation immanente du collectif anonyme (*quid pro quo*), la distinction entre le visible et l'invisible constitutive de toute *repräsentation* n'impliquant pas nécessairement l'effacement de la volonté de tous ou l'affirmation d'un pouvoir constituant supérieur à toute normation. De même, s'il n'y a pas représentation démocratique sans un principe normatif suffisamment prégnant pour dépasser l'arbitraire auquel tout commencement se trouve autrement exposé, si l'*auctoritas* est requise pour éviter la confusion entre pouvoir et autorité (c'est à dire l'élimination de l'autorité en faveur du pouvoir) et pour rendre possible l'institution d'un agir commun effectivement immanent à la pluralité, il n'est pas possible d'en déduire, comme la fait Arendt en reliant l'*auctoritas* et la *traditio*³ et en soulignant que la modernité s'est irrémédiablement détournée de celle-ci, l'impossibilité *apriori* d'une *constitutio libertatis* durablement démocratique (tel est l'enseignement qu'elle tire de l'échec final de la révolution américaine, la seule, pourtant, à avoir ramené l'autorité à l'acte même de la fondation de l'Etat sans l'identifier au pouvoir et ainsi, à avoir soustrait l'institution du *novus ordo saeculorum* à l'épreuve de la violence et de la tyrannie⁴). Tout en dégageant ses présupposés concrets (que recouvre le concept trop abstrait de tradition et la référence trop prégnante à la trinité romaine), l'ontologie castoriadienne du

¹ La critique arendtienne du concept rousseauiste de volonté générale repose essentiellement sur l'idée qu'il incarne au plus haut point la confusion du social et de la politique en ce qu'il ne représente qu'une fausse unité destructrice de l'espace politique de la pluralité, celle que donne à voir le spectacle du soulèvement révolutionnaire du peuple affamé, comme unifié par la revendication d'un seul et même besoin (et que la compassion donne à représenter comme tel) : voir H. Arendt, *De la révolution, op. cit.*, p. 141-142.

² *Ibid.*, p. 146 : « Dans le domaine des affaires humaines, l'être et l'apparence sont réellement une seule et même chose. » : comme l'écrit E. Tassin, « l'apparaître est l'épiphanie de l'*inter homines esse* » (voir « *La question de l'apparence* » dans H. Arendt, *Politique et pensée*, Ed. Payot & Rivages, Paris, p. 99.

³ Voir H. Arendt, *De la révolution, op.cit.*, p.308-309 : « L'*auctoritas*, en effet, qui a pour racine étymologique le verbe *augere*, augmenter, dépendait de la vitalité de l'esprit de fondation, en vertu de quoi il était possible d'augmenter, d'étendre, d'agrandir les fondations telles qu'elles avaient été posées par les ancêtres. La continuité ininterrompue de ladite extension et son autorité intrinsèque ne pouvaient se poursuivre que grâce à la tradition, c'est-à-dire grâce à la transmission, à travers une lignée ininterrompue de successeurs, du principe posé au commencement. ».

⁴ Voir sur ce point les analyses éclairantes de R. Esposito développées dans *Catégories de l'impolitique*, tr. N. Le Lirzin, Seuil, Paris, 2005, pp. 59-92.

social permet sur ce point de réinscrire l'approche arendtienne (et notamment le concept d'*auctoritas*) dans un horizon plus large. En effet, pas plus que la *traditio* n'est suffisante pour rendre pensable la démocratie, sa disparition ne suffit à éclairer, notamment, la décomposition actuelle du projet démocratique : ainsi, si la crise contemporaine des modèles identificatoires rend effectivement inenvisageable une résurgence du projet démocratique, elle ne trouve pas son origine dans un éloignement toujours plus marqué avec la *traditio* mais dans l'emprise d'une variante dégradée et à long-terme intenable (car intrinsèquement contradictoire) de l'imaginaire capitaliste (matrice « révolutionnaire » qui, à ses débuts, a été associée sur le mode de l'affinité élective à la résurgence radicale du projet démocratique). Plus généralement, les thèses d'Arendt sur l'autorité et la tradition trouvent place dans l'ontologie castoriadienne qui en relativise la portée dans la mesure où elles donnent la possibilité de préciser le sens du projet d'autonomie : ce qu'elles permettent d'éclairer, en effet, c'est que ce dernier ne prend consistance qu'au niveau, certes précaire et réversible, où le désinvestissement collectif des significations héritées (sans lequel aucune réappropriation du pouvoir instituant ne peut avoir lieu) ne conduit pas à une décomposition nihiliste de l'imaginaire social (pas de projet d'autonomie sans *auctoritas* c'est-à-dire sans significations imaginaires substantives à partir desquelles le collectif anonyme peut se saisir comme un « nous » et non comme une masse d'individus privatisés, socialisés sur le mode d'une désocialisation radicale). Ce n'est que dans cet entre-deux, lorsque l'imaginaire hérité reflue (suffisamment) sans que l'imaginaire social cesse d'inscrire les individus dans une dimensionnalité communément vécue, où les significations imaginaires sociales cessent d'apparaître comme immuables sans cesser d'être posées comme pérennes¹, que l'altération de l'imaginaire collectif peut prendre la forme d'une création explicite. L'*auctoritas* peut donc être pensée autrement que sous le rapport contraignant qui, selon Arendt, l'unit à la *traditio* (en tant que celle-ci fait croître le commencement en le liant en permanence au changement) ; de même, la rupture que marque le projet d'autonomie peut être conçue par-delà la référence à un pouvoir constituant sauvage qui, incapable de se fonder, ne peut faire aboutir son commencement absolu que dans la Terreur. En définitive, les pensées de Castoriadis et d'Arendt se rejoignent sur l'idée que la *polis* athénienne a représenté un « germe » de démocratie qui, en instituant la pluralité humaine comme milieu propre de la

¹ Voir C. Castoriadis, « Institution de la société et religion » dans *Domaines de l'homme, op.cit.*, p.480 : « De même, l'idée que les significations sociales sont *simplement* contingentes semble bien à la base de la décomposition progressive du tissu social dans le monde contemporain. »

politique (la pluralité est « la loi de la terre »),¹ a montré que le pouvoir, loin de se réduire aux formes séparées et transcendantes qui lui sont presque toujours attribuées, ne puise sa consistance qu'en dehors de celles-ci et des effets de légitimation que les procédures juridiques produisent sur celles-ci (d'où l'importance accordée par Arendt au « consentement »², qui n'est pas sans évoquer le mouvement par lequel Castoriadis reconduit le pouvoir explicite à l'infra-pouvoir radical du sens, qui règne sur la violence). Mais l'ontologie politique de Castoriadis ne révèle pas moins, aussi, les limites de la phénoménologie arendtienne. En effet, dans la mesure où elle n'est reliée que superficiellement à l'institution (saisie dans sa dimension la plus « artificielle »), l'équivalence entre pouvoir et liberté que pose Arendt aboutit à une conception abstraite de la praxis qui finit par occulter la possibilité d'une représentation immanente de la pluralité : celle-ci, de fait, s'affirme non pas d'un principe unitaire mais des significations substantives et de l'identité imaginaire du social à partir desquelles peut être déterminé un « *sensus communis* » basé sur la vivification réciproque et collective de l'imagination et de la réflexion, en tant que celles-ci ne sont plus renvoyées au libre jeu de facultés universelles ou au sentiment de désintéressement qui, dans la troisième *Critique*, lui est associé mais à la création social-historique d'une forme effective, pleinement réfléchissante et agissante, de subjectivation collective³. Ainsi, autant que Rousseau, mais d'une toute autre manière, la réhabilitation arendtienne de la démocratie éclaire, par ses limites, l'originalité et la force de la conception castoriadienne de la politique⁴. S'il manque chez Arendt une définition radicale du principe instituant comme projet

¹ Cette condition est également fondamentale dans la conception castoriadienne de la représentation car, sans l'expression immanente de la pluralité (à laquelle renvoient les références récurrentes à l'*isègoria*, le droit égal pour chacun de parler en toute franchise, et la *parrhèsia*, l'engagement pris par chacun de parler réellement en toute liberté dès qu'il est question d'affaires publiques), la représentation (*repräsentation*) ne peut donner forme qu'à un pouvoir complètement autonomisé : voir C. Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire » dans *Fait et à faire*, op. cit., p. 220 : une telle forme de représentation, vidée de l'expression directe des citoyens, « finit comme représentation absolue et dans l'absolue (...) *auprès de personne* », c'est-à-dire comme « "représentation auprès d'elle-même", pouvoir autonomisé et pratiquement incontrôlable des représentants. »

² Voir H. Arendt, « La désobéissance civile » dans *Du mensonge à la violence*, tr. G. Durand, Calmann-Lévy, 1972, p.88-89

³ Si elle saisit l'importance décisive, pour la théorie politique, de la définition kantienne du jugement esthétique et de la « capacité mentale additionnelle » (*Menschenverstand*) que figurent le sens de la communauté ainsi que les impératifs qui lui sont associés, non plus liés à un horizon suprasensible mais à l'appartenance déterminée à une communauté (rejoignant ainsi, sur ce point, les développements importants de Castoriadis sur la critique kantienne du jugement, dans l'article intitulé « La "polis" grecque et la naissance de la philosophie »), Arendt ne parvient pas, cependant, à dépasser à partir de sa lecture de la troisième *Critique* l'abstraction de sa propre conception de la liberté politique et de la pluralité effectivement essentielle dans laquelle elle se déploie. Voir H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, tr. M. Revault d'Allones, Ed. Seuil « Points-Essais », Paris, 1991, p. 102-119.

⁴ Voir C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Le monde morcelé*, op. cit., p. 156 : « Aussi bien la politique grecque que la politique *kata ton orthon logon* peuvent être définies comme l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle. »

d'autonomie c'est-à-dire, « dans ses différents aspects et dimensions »¹, comme ré-institution lucide de la société permettant d'associer, sans les disjoindre la représentation et la pluralité, l'institution et la loi (dimension rousseauiste de la critique castoriadienne d'Arendt)², l'individualisme métaphysique et le rationalisme abstrait des démonstrations « géométriques » du *Contrat social* ne permettent pas, réciproquement, de dépasser le concept classique de souveraineté ni, par conséquent, de définir la représentation démocratique hors de l'alternative entre unité et multiplicité (distinction entre volonté générale et volonté de tous), manquant ainsi le sens de la pluralité constitutive de la politique, elle-même coextensive à la créativité (et à la fragilité) de la praxis d'où procède toute expérience démocratique (dimension « arendtienne » de la critique castoriadienne de Rousseau). Cet ultime (et rapide) excursus permet donc de saisir la portée de la refonte castoriadienne du concept de représentation, la seule à nous introduire au « milieu propre de la politique » (Merleau-Ponty) et à donner une consistance pleinement démocratique à la « volonté de tous » que le *Traité politique* de Spinoza érige en fondement exclusif de tout pouvoir politique. La politique ne fait sens qu'une fois rapportée, d'abord, à la tension créatrice entre le pouvoir instituant et le pouvoir institué qui, dans l'élément non réductible de l'imaginaire social, rend possible une « venue au jour partielle », plus ou moins vaste et jamais transparente du pouvoir instituant (l'Egocrate totalitaire n'est qu'une variante, monstrueuse, du processus de métonymisation et de métaphorisation par lequel la société se réapproprie le pouvoir instituant, mouvement qui, sitôt pensé séparément de l'horizon eschatologique d'une mission universelle et essentielle, ne peut que se nourrir de sa propre expansion car l'autonomie n'existe que dans la mesure où elle est partagée par le plus grand nombre) ; une fois la pluralité humaine inscrite dans la dimensionnalité de l'institution du social, dès lors que la diversité non ensemblisable des individus se trouve rapportée au magma de l'imaginaire social, il est possible, enfin, de rendre pensable une représentation véritablement démocratique du collectif anonyme (comme création explicite de l'imaginaire radical), distincte aussi bien du groupe en fusion sartrien que de la virtualité irréprésentable à laquelle Negri condamne la *potentia multitudinis*, mais aussi irréductible à la totalité figurée par la volonté générale de Rousseau, ainsi qu'à la fragilité insaisissable du « pouvoir pur » auquel Arendt ramène l'agir en commun des hommes, ou encore au délire totalitaire auquel Lefort ramène toute réappropriation collective du pouvoir social.

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 140 : « (...) la rupture de l'hétéronomie complète permet une véritable *individuation de l'individu* (...) où l'imagination radicale de la psyché singulière peut à la fois trouver ou créer les moyens sociaux d'une expression publique originale et contribuer nommément à l'auto-altération du monde social. »

Conclusion

Cette étude a donc eu pour objet de repenser la démocratie à partir des réflexions de Castoriadis et de Negri, elles-mêmes rapportées à la séquence déterminante que le dellavolpisme et l'opéraïsme a représenté dans l'histoire du marxisme occidental. Ces deux courants n'ont pas seulement été (du moins rétrospectivement) les symptômes annonciateurs de la crise profonde de la pensée marxiste telle qu'elle éclatera au grand jour dans les années soixante-dix (la justesse de leurs critiques « internes » n'ayant pas tant été synonyme d'une revitalisation de la pensée marxiste que d'une déconstruction plus poussée de celle-ci) : elles éclairent, au-delà du référentiel marxiste et du fait même de leurs apories respectives (profondément liées entre-elles), la voie à une crise de l'ontologie unitaire sur laquelle se sont construites, depuis Platon, les principales conceptions de la pensée politique, celles-là mêmes qui relèguèrent, à quelques exceptions notables, la démocratie au rang de régime contradictoire, inaccessible et/ou monstrueux. L'importance centrale des thèses de della Volpe, en effet, réside dans le fait d'avoir amené la *Critique du droit politique hégélien* et l'*Einleitung* de 1857 au cœur de la pensée de Marx et, en révélant le rapport de disjonction absolue entre la conception matérialiste et la dialectique (inséparable du Système que la pensée marxiste a souvent cherché à récuser pour mieux exalter la méthode qui lui est associée), d'avoir établi que le projet critique de Marx s'inscrit d'abord en rupture avec les hypostases conçues, au-delà du « cas » Hegel, par toute la pensée héritée. L'importance non moins déterminante de l'opéraïsme réside dans le fait d'avoir prolongé la découverte majeure de della Volpe en redéfinissant le marxisme comme « science ouvrière du capital » en justifiant (de l'*Einleitung* aux *Grundrisse*) la nécessaire réhabilitation de la praxis par-delà les interprétations idéalistes et historicistes de Marx (qu'elles portent le nom de Labriola, de Gramsci ou de Sartre) ; d'avoir saisi, autrement dit, que la découverte centrale contenue dans la *Logica* ne pouvait être exploitée qu'en redéterminant les concepts structurants de la pensée politique sur un terrain d'immanence radical (celui de la lutte des classes où reconduit effectivement la refonte de la loi de la valeur).

Aucune de ces deux tentatives de refondation, cependant, n'est parvenue à accéder au nœud ontologique et politique du problème soulevé par leur propre démarche, chacune ne saisissant qu'une moitié du problème. En plus de manquer les conséquences politiques de la critique marxienne de la dialectique, della Volpe, ainsi, n'est pas arrivé à déterminer correctement

(malgré l'inscription à part entière de Marx dans l'histoire gréco-occidentale de la pensée) l'origine concrète (historique et conceptuelle) du procès d'hypostatisation des concepts : s'il élargit considérablement la portée de la critique matérialiste de la dialectique, la réaffirmation de l'hétérogénéité du réel par rapport à la pensée tend à se résoudre dans la réhabilitation (non pas métaphysique-aristotélicienne mais scientifique-« galiléenne ») du principe de non contradiction (voie ruineuse pour la pensée marxiste, comme l'atteste la trajectoire intellectuelle de Colletti qui s'en tint fidèlement à ce principe). L'opéraïsme, quant à lui, n'est revenu à la praxis que pour s'éloigner encore plus des implications ontologiques de la critique dellavolpienne de la dialectique d'où pourtant procède sa réhabilitation, recouvrement qui explique la résurgence du refoulé idéaliste dans la « seconde thèse » sur la loi de la valeur. Or, ce sont précisément ces deux limites qui, une fois réfléchies et rapportées à leur origine commune, entrouvrent la voie d'une refonte effective et radicale de la pensée politique héritée. La dimension impolitique qui rejaillit du « renversement copernicien » autant que le marxisme apolitique de della Volpe échouent en effet dans la mesure où elles manquent la signification indissociablement ontologique et politique des découvertes les plus importantes de Marx : leur portée ontologique va au-delà d'une critique de la dialectique, de même que le noyau irréductiblement vivant qu'elles enveloppent ne saurait être réduit à l'idée selon laquelle l'origine de tous les rapports de domination se situe dans les entrailles de la sphère productive. Ce n'est qu'en mettant en relation la dimension « gnoséologique » et la dimension politique de la critique de la dialectique (comme c'est le cas dans la *Critique* de 1843) ou, pour le dire autrement, en montrant que la critique politique de l'ontologie ne fait sens que par la critique ontologique de la politique (ici se situe aussi la limite de la pensée post-opéraïste de Negri, incapable précisément d'accéder aux limites internes de l'ontologie unitaire) que les aspects les plus révolutionnaires de la pensée de Marx pourront prendre pleinement consistance.

C'est à ce niveau qu'il est possible de faire ressortir l'importance de la pensée castoriadienne. Celle-ci n'apparaît pas seulement, dans le contexte désormais dépassé du capitalisme bureaucratique, comme le chaînon manquant de l'approche compositionniste (au sens où les articles de *Socialisme ou Barbarie* permettent de saisir les contradictions concrètes de la fordisation, là où la contradiction « théorique » se transforme dès le niveau le plus informel, en opposition pratique et collective : ni contradiction dialectique, ni simple opposition réelle) ; elle réunit, plus fondamentalement, les deux dimensions léguées par la critique marxienne, au point nodal où la déconstruction de l'ontologie unitaire et de la forme-Etat

s'éclairent mutuellement. La relativisation du schème de la détermination (irréductiblement intriqué dans le *legein*), la découverte de l'illusion métaphysique induite par l'usage identitaire du langage (où s'origine concrètement l'inversion spéculative du rapport entre réel et pensée), la redéfinition de la vérité comme création social-historique de l'imaginaire radical ne permettent pas seulement de faire survivre le projet de vérité « rationnelle » au-delà de l'ontologie héritée et du relativisme (tel qu'il s'est quasiment imposé, après Nietzsche, comme seule alternative plausible à la faillite de la pensée héritée) ; la découverte de l'identité irréductiblement imaginaire de la société n'échappent pas seulement aux alternatives ruineuses où mènent les théories héritées du social (entre les conceptions naturalistes ou conventionnalistes et/ou, dans sa version moderne, entre holisme et individualisme, alternatives que la dialectique, qu'elle soit reconduite à l'Esprit ou à la totalisation des praxis individuelles ne permet pas de résoudre) : les déplacements majeurs induits, au niveau politique, par cette double déconstruction (du peuple- ou du *dèmos*- au collectif anonyme, de la représentation comme opération théologique de transsubstantiation à la représentation comme médiation immanente, dans l'élément de l'imaginaire social, du visible par l'invisible) conduisent aussi à rendre conceptuellement consistant ce qui fut, au mieux le « centre absent », en tous les cas l'impensable de la philosophie politique depuis Platon, c'est-à-dire la démocratie, entendue comme auto-détermination plurielle *du* collectif anonyme. Ni coup de force théorique (comme c'est le cas dans l'ontologie militante de Negri, que la métaphysique spinoziste ne peut fonder), ni critique unilatérale et bornée (gnoséologique) de la dialectique ou des conceptions bourgeoises de la forme-Etat, la pensée de Castoriadis donne ainsi sa portée la plus large (tout en la dépassant) à l'intuition fondamentale de la *Critique du droit politique hégélien*, où la critique de la dialectique et la critique de la forme-Etat se trouvent indissociablement imbriquées : c'est en définissant la démocratie comme praxis explicite, auto-institution lucide du collectif anonyme qu'il est possible de donner sens à la formulation mystérieuse selon laquelle « dans la démocratie, l'Etat en tant que particulier est seulement particulier, en tant qu'universel il est universel réel »¹ ou, pour reprendre les termes d'Abensour commentant ce passage, d'articuler le tout et les parties sans ériger une partie (à la limite un seul) à la place du tout (structure monarchique du souverain), sans non plus confondre le *zôon politikòn* et l'*animal socialis* (dérive totalitaire)², sans rapporter enfin la tension entre tout et parties à un litige constitutif de la communauté qui, en marquant l'impossibilité de constituer le *dèmos* en sujet, aboutirait à la conclusion selon laquelle toute

¹ Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, op.cit., p.70

² Voir M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., p.97

politique se réclamant de l'autonomie (y compris lorsqu'elle est portée, dans les phases révolutionnaires, par ceux-là mêmes qui en étaient jusqu'alors exclus : les « sans-parts ») ne peut se concrétiser autrement que sous la forme contradictoire d'un « parti de l'universel » faisant valoir sa propre émancipation comme critère de l'émancipation générale (la tension ontologique entre le pouvoir instituant et le pouvoir institué est alors aplatie sur le modèle du jeune Marx idéaliste, celui de la classe non classe ou de la classe universelle¹). Les implications politiques de l'ontologie castoriadienne, en effet, neutralisent les trois principales objections adressées à la démocratie :

- la tension entre pouvoir instituant et pouvoir institué n'est pas nécessairement synonyme de déchirement ontologique (entre la nature bornée de la classe en quête d'hégémonie et l'universalité des droits dont elle se réclame) : la politicalité que ressuscite le projet d'autonomie à travers l'intrusion des « sans-parts » n'est pas à chercher dans des critères matériels historiquement variables (la production de richesse pour la bourgeoisie révolutionnaire, l'aliénation totale du prolétariat, négation en acte des principes de la société bourgeoise industrielle etc.) voire arbitraires (le *dèmos* s'appropriant, contre la domination oligarchique, un critère- la liberté- qui ne lui est pas propre) : il n'est pas l'expression « idéologique » d'un intérêt matériel collectif et/ou d'un litige constitutif de l'être-commun mais réside dans la fêlure des significations héritées d'où ressort l'identité relativement indéterminée du social, identité qui, n'étant plus donnée, ne peut dès lors recevoir sa détermination que de la praxis lucide de la société. S'il va de soi que cette réappropriation du pouvoir instituant ne peut être qu'idéalement le fait de toute la société, elle n'en est pas moins la source effective de tout projet d'autonomie (c'est pourquoi la définition démocratique du « sujet » auquel revient ce pouvoir instituant peut admettre des variations très importantes), source d'où procède (à l'encontre de toute dérive métonymique d'appropriation exclusive du pouvoir explicite) la tendance à s'étendre au plus grand nombre en vertu du caractère anonyme du pouvoir instituant (*i.e.* parce qu'il n'y a pas d'autonomie collective sans autonomie individuelle et que celle-ci ne commence que là où commence celle de l'autre). Pas plus, enfin, qu'il se réduit à l'intrusion contingente d'une force historique bornée, le projet d'autonomie n'est l'expression d'un *télos* ultime vers lequel tendrait l'historicité du social (ce qui

¹ Telle est la voie à laquelle Balibar condamne a priori toute « politique de l'autonomie » : voir *La crainte des masses*, *op.cit.*, pp.23-24

réintroduirait, comme ce fut le cas avec le marxisme, l'antinomie entre nécessité et liberté c'est-à-dire, sur le plan pratique, un rapport contradictoire de prééminence entre ceux qui savent et ceux qui, au nom de cette connaissance supérieure de l'histoire et du social, sont contraints d'obéir aux ordres imposés au nom de ce Savoir) et/ou la manifestation d'un rapport essentiel à soi de la société (comme c'est le cas dans l'ontologie de Negri, où la liberté est à la fois assimilée-tautologiquement- à la puissance de la multitude tout en étant rendue inaccessible du fait de son caractère politiquement irréprésentable) : inscrit dans l'altération des significations imaginaires sociales (qui sont méta-nécessaires et méta-contingentes), le projet d'autonomie n'est ni nécessaire (il relève d'une création social-historique qui fait boucle avec elle-même) ni contingent (il dévoile le rapport d'appartenance reliant le pouvoir instituant au collectif anonyme) et c'est n'est qu'ainsi qu'il peut être pensé *comme tel*.

- L'acte de représentation par lequel se pose l'identité politique du « peuple », peut être conçu sur un plan d'immanence radical et donner forme aux effets théoriques majeurs induits par le « court-circuit théorique » de Marx (dégageant celui-ci, par-là même, du réductionnisme positiviste auquel il a été le plus souvent identifié) : en effet, l'élément irréductible de l'imaginaire social permet de conserver la médiation-sublimation inéliminable que comporte toute représentation politique tout en libérant son concept de la gangue théologique qui n'a cessé de lui être adjointe (contrairement à Schmitt qui, s'il découvrit la nature irréductiblement existentielle de la représentation politique, fut incapable de l'extraire hors du cadre théologico-politique, appréhendé dans sa dimension la plus nihiliste ; contrairement aussi à Negri qui, en confondant la critique du concept hérité de représentation avec la critique du concept de représentation « tout court », ne peut rapporter le pouvoir constituant à un sujet politiquement consistant). Ainsi, de même qu'elle remonte aux présupposés fondamentaux de la démarche suivie par le jeune Marx dans la *Critique* de 1843, l'ontologie castoriadienne éclaire conceptuellement, aussi, les intuitions décisives du jeune Marx contenues dans celle-ci (et mises en lumière par Abensour¹) : elle réfléchit conceptuellement le double mouvement qu'esquisse le manuscrit c'est-à-dire, d'une part, la visée d'immanence à laquelle se trouve associée la refonte du concept de représentation (contre l'Etat politique) et, d'autre part, la distinction entre social et politique que celui-ci réaffirme expressément (la représentation démocratique

¹ Voir M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, op.cit., pp.98-102

accomplit « l'extase » de la société civile bourgeoise¹) ainsi que la prééminence de celle-ci sur celle-là.

- En repensant, à partir du concept castoriadien d'imaginaire social, la démocratie comme projet d'autonomie, il est possible d'articuler représentation et pluralité et d'échapper à l'autre alternative que présentent les deux seules pensées à avoir cherché à rompre avec le paradigme dominant du pouvoir comme Un-Tout transcendant, celle de Rousseau (où la critique radicale de la conception hobbesienne de la représentation ramène encore à la visée unitaire d'un sujet-unitaire) et celle d'Arendt (où la promotion décisive de la pluralité humaine comme milieu constitutif de la politique ne s'accompagne pas d'une détermination rigoureuse de la forme représentative spécifiquement associée à toute expérience démocratique digne de ce nom). Sur ce dernier point aussi, la référence à la *Critique* de 1843 est précieuse puisque la voie ouverte par Castoriadis permet de dépasser les limites de la « méthode transformative » reprise par le jeune Marx à Feuerbach pour achever la critique de l'aliénation religieuse menée dans *L'essence du christianisme* et reconduire le sujet « réel » au foyer de spontanéité originaire, à la « vie plurielle, massive, polymorphe du *dèmos* »² d'où il tire sa véritable signification, limites qu'illustrent la référence problématique au « *dèmos total* » qui montre en effet que l'horizon du sujet infini et du principe d'identité (qui ramène le procès démocratique de « réduction » à la pure coïncidence à soi d'un Sujet-total³) n'ont nullement été remises en cause.

En renversant les présupposés les plus fondamentaux de la pensée politique depuis Platon, la pensée de Castoriadis achève ainsi la déconstruction de l'onto-théologie rationnelle qui lui a été sous-jacente, ramène celle-ci à sa vérité propre et fait ainsi aboutir, les perspectives radicales et décisives ouvertes, à la suite du jeune Marx, par le dellavolpisme,

¹ Voir K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit.*, p.174 : « Son acte politique (...) est un acte de la société civile bourgeoise qui fait un éclat, une extase de celle-ci ». Voir sur ce point le commentaire éclairant d'Abensour (*La démocratie contre l'Etat*, *op.cit.*, p.100 : « La constitution, l'Etat politique ne vient pas couronner, achever une sociabilité imparfaite qui serait en gestation dans la famille et dans la société civile, mais elle se situe en position de rupture avec une sociabilité inessentielle (...) Le lieu politique se constitue donc comme un lieu de médiation entre l'homme et l'homme et comme un lieu de *catharsis* à l'égard de tous les liens inessentiels qui retiennent l'homme à distance de l'homme. On aboutit ainsi au paradoxe que l'homme fait l'expérience de son être générique pour autant qu'il se détourne de son être-là social et qu'il s'affirme dans son être de citoyen, ou plutôt dans son devoir-être de citoyen. »

² *Ibid.*, p.48

³ Voir aussi, sur ce point, les analyses précieuses d'Abensour, *op.cit.*, pp.108-109 : « (...) outre qu'elle (la conception marxienne de la démocratie comme auto-fondation continuée) s'avère être sous l'emprise du principe d'identité, incapable qu'elle est d'accueillir la différenciation, elle participe totalement de la tendance moderne à l'occultation de la finitude. A l'évidence, elle se rapporte à l'idée d'être inconditionné, avec pour effet de valoriser la transparence, l'identité, l'adéquation de soi à soi. Penser la vraie démocratie sous le signe de l'auto-fondation continuée implique de penser le peuple sur le modèle du sujet infini. »

l'opéraïsme puis par Negri. Il devient possible, alors, de prendre la mesure de l'importance majeure de l'ontologie castoriadienne (complètement manquée par les interprétations réduisant celle-ci à la tentative, aussi vaine qu'absurde, de « sauver la révolution »¹) : en assumant la totalité des figures du pensable (tâche à laquelle se dérobe toujours plus systématiquement la philosophie et qui est la raison première de son déclin contemporain), elle rend conceptuellement et politiquement consistant « l'apport impérissable » légué par la pensée de Marx (bien au-delà de la critique justifiée de sa dérive positiviste) et fait aboutir l'effet de vacillement entrevu et entretenu par les principales contributions du marxisme occidental (les philosophies de la praxis et, dans l'Italie d'après-guerre, par les essais de refondation mentionnés plus haut) en déterminant les formes conceptuelles d'une organisation radicalement démocratique de la société.

¹ Voir A. Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », tr. M. Sagnol, dans *Autonomie et autotransformation. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, G. Buso et ali., Droz, Paris, 1989, pp. 191-207

Bibliographie

Sur Marx et le marxisme

Ouvrages généraux :

E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993, 121p.

J. Bidet, E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris, 2001, 589 p.

C. Preve, *Histoire critique du marxisme : de la naissance de Marx à la dissolution du communisme historique du XXe siècle*, tr. B. Eychart, Armand Colin, Paris, 2011, 309 p.

A. Tosel, *Le marxisme du 20^e siècle*, Syllepse, Paris, 2009, 320 p.

Ouvrages de Marx et/ou d'Engels :

F. Engels, *L'Anti-Dühring*, tr. E. Bottigelli, Editions Sociales, Paris, 1971, 502 p.

F. Engels, *Dialectique de la nature (Œuvres complètes, 3)*, tr. E. Bottigelli, Editions Sociales, Paris, 1952, 368 p.

F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, tr. J. Stern, E. Bottigelli, R. Costes, J. Bérard, Editions Sociales, Paris, 1972, 394 p.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, tr. L. Lafargue, Editions Sociales, Paris, 1980, 212 p.

K. Marx, F. Engels *Thèses sur Feuerbach*, dans *Karl Marx. Philosophie*, tr. M. Rubel, Gallimard, 2003, Paris, pp. 232-235

K. Marx, F. Engels, *La sainte-famille ou critique de la critique, contre Bruno Bauer et consorts*, tr. E. Cogniot, Editions Sociales, Paris, 1969, 256 p.

K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, tr. H. Auger, R. Cartelle, G. Badia, Editions Sociales, Paris, 1972, 150 p.

K. Marx, F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, tr. E. Bottigelli, Garnier-Flammarion, Paris, 1998, 206 p.

K. Marx, *Sur la question juive*, tr. J.F Poirier, La Fabrique, Paris, 2006, 188 p.

K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, tr. A. Baraquin, Editions Sociales, Paris, 1975, 223 p.

K. Marx, *Manuscrits de 1844*, tr. J.P Gougeon, Garnier-Flammarion, Paris, 1996, 244 p.

K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, 2 volumes, tr. G. Badia (et al.), Editions Sociales, Paris, 1980, 929 p.

K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, tr. G. Badia et M. Husson, Editions Sociales, Paris, 1972, 309 p.

K. Marx, *Le Capital. Livre I*, tr. J.P Lefèbvre, PUF, Paris, 1983, 940 p.

K. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867- Le Capital, Livre I*, tr. G. Cornillet, L. Francastel-Prost et L. Sève, Editions Sociales, Paris, 2010, 284 p.

K. Marx, *Salaire, prix, profit*, Editions Sociales, Paris, 1969, 95 p.

K. Marx, *Le Capital. Livres II et III*, tr. M. Rubel, Gallimard, Paris, 1963 & 1968, 2267 p.

K. Marx, *Théories sur la plus-value (Livre IV du "Capital"), Tome I*, tr. G. Badia (et al.), Editions sociales, Paris, 1974, 510 p.

Ouvrages et articles autour de Marx (exception faite des « lectures italiennes » de Marx)

M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Ed. du Félin, Paris, 2004, 190 p.

Th. Adorno, *Dialectique négative*, tr. G. Coffin (et al.), Payot, Paris, 2001, 534 p.

Th. Adorno, M. Horkheimer, *La dialectique de la raison*, tr. E. Faufholtz, Gallimard, Paris, 1974, 1983, 281 p.

L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996, 274 p.

L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx » dans *Lire le Capital*, L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital*, PUF, Paris, 1996, pp. 3-79

L. Althusser, « L'objet du "Capital" » dans *Lire le Capital, op.cit.* pp. 248-318

L. Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967) dans *Ecrits philosophiques et politiques-Tome II*, Stock/IMEC, Paris, 1997, pp.449-551.

L. Althusser, *Positions*, Editions Sociales, Paris, 185 p.

L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973, 98 p.

L. Althusser, « Marx dans les limites » (1978) dans *Ecrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, Paris, 1994, pp.369-537.

L. Althusser, *Etre marxiste en philosophie*, PUF, Paris, 343 p.

E. Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » dans *Lire le Capital, op.cit.*, pp.421-568

E. Balibar, C. Luperini, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Maspero, Paris, 1979, 172 p.

- E. Balibar, « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme » dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, pp.167-321.
- E. Balibar, « Le moment messianique de Marx » dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011, pp.243-264.
- E. Balibar, « "Gewalt". Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste » dans *Violence et civilité. Welleck Library lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010, pp.251-303.
- D. Bensaid, *La discordance des temps : essai sur les crises, les classes, l'histoire*, Ed. de la Passion, Paris, 1995, 290 p.
- J. Bidet, *Que faire du Capital ? Philosophie, économie et politique dans Le Capital de Marx*, Paris, PUF, 2000, 293 p.
- J. Bidet, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, Paris, 2004, 318 p.
- C. Castoriadis, « Le marxisme : bilan provisoire » (1964) dans *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, pp.13-104.
- C. Castoriadis, « L'histoire du mouvement ouvrier » (1973) dans *L'expérience du mouvement ouvrier. Comment lutter*, Union générale d'éditions, Paris, 1974, pp.11-120.
- C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique d'Aristote à Marx et d'Aristote à nous » dans *Les carrefours du labyrinthe I*, Seuil, Paris, 1978
- J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, 279 p.
- F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris, 2005, 156 p.
- I. Garo, *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris, 2000, 332 p.
- J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, tr. J.R Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973, 211 p.
- A. Heller, *La théorie des besoins chez Marx*, tr. M. Morales, Union générale d'éditions, Paris, 1978, 186 p.
- M. Henry, *Marx : une philosophie de la réalité (Tome I)*, Gallimard, Paris, 1976, 479 p.
- M. Henry, *Marx : Une philosophie de l'économie (Tome II)*, Gallimard, Paris, 1976, 486p.
- M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, tr. C. Maillard et S. Muller, Gallimard, Paris, 1974, 324 p.
- J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1955, 204 p.
- A. Jappe, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris, 2003, 297 p.

- K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, tr. C. Orsoni, Minuit, Paris, 1964, 191 p.
- K. Kosik, *La dialectique du concret*, tr. R. Dangeville, Ed. de La Passion, Paris, 1988, 170 p.
- G. Labica, *Karl Marx, les "Thèses sur Feuerbach"*, PUF, Paris, 1987, 134 p.
- G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1976, 396 p.
- H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Anthropos, Paris, 1969, 291 p.
- C. Lefort, « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » (1965) dans *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978, pp.333-400
- V.I Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme : notes critiques sur une philosophie réactionnaire* (1908), Editions Sociales, 1973, 383 p.
- V.I Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, tr. H. Lefebvre et N. Guterman, Gallimard, Paris, 1967, 307 p.
- M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, Paris, 1970, 224 p.
- G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, tr. K. Axelos et J. Bois, Minuit, 1960, 381 p.
- P. Macherey, *Marx 1845. Les "thèses" sur Feuerbach*, Amsterdam, 2008, 237 p.
- H. Marcuse, *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, tr. R. Castel et P-H Gonthier, Minuit, 1968, 475 p.
- M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, 322 p.
- S. Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx : points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999, 301 p.
- J. Michel, *Marx et la société juridique*, Publisud, Paris, 1983, 274 p.
- E. Pašukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, tr. J-M Brohm, E.D.I, Paris, 1970, 176 p.
- M. Postone, *Temps, travail et domination sociale*, tr. O. Galtier et L. Mercier, Mille et une nuits, Paris, 2009, 587 p.
- N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris, 1968, 392 p.
- N. Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013, 387 p.
- J. Rancière, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique : des "Manuscrits de 1844" au "Capital" » dans *Lire le Capital, op.cit.*, pp.83-199
- R. Rosdolsky, *La genèse du "Capital" chez Karl Marx I. Méthodologie, théorie de l'argent, procès de production*, tr. J-M Brohm, C. Colliot-Thélène, Paris, Maspero, 1976, 398 p.

- I. I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, tr. J.J Bonhomme, Maspero, Paris, 1978, 362 p.
- M. Rubel, *Marx, Critique du marxisme*, Payot, Paris, 2000, 540 p.
- J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1985, 921p.
- J.P Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1985, 469 p.
- L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui Tome 1. Marx et nous*, La Dispute, Paris, 2004, 282 p.
- L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui Tome 2. "L'homme ?"*, La Dispute, Paris, 2008, 586 p.
- L. Sève, *Penser Marx aujourd'hui, Tome 3. La "philosophie" ?*, La Dispute, Paris, 2014, 704 p.
- R. Sobel, *Capitalisme, travail et émancipation chez Marx*, Lille, Septentrion, 2012, 231 p.
- E. P. Thompson, *Misère de la théorie : contre Althusser et le marxisme anti-humaniste*, tr. A. Blin, A. Burlaud, *L'Echappée*, Paris, 2014, 385 p.
- A. Tosel, *L'esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukacs*, Université de Besançon, 1991, 328 p.
- A. Tosel, *Etudes sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude*, Kimé, Paris, 1996, 145 p.
- E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris, 1995, 125 p.

Lectures italiennes de Marx

Ouvrages généraux

E. Garin, *Tra due secoli : socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari, 1983, 379 p.

V. Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1972, 340 p.

G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla "critica sociale" al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari, 1971, 442 p.

J.P Potier, *Lectures italiennes de Marx : les conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes : 1883-1983*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1986, 500 p.

E. Santarelli, *La revisione del marxismo. Studi di critica storica*, Feltrinelli Economica, Milano, 1977, 342 p.

A. Tosel, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*, Editions Sociales, Paris, 1984, 312 p.

A. Tosel, *Marx en italiques*, T.E.R, Toulouse, 1991, 176 p.

Les principales interprétations de Marx en Italie (exception faite de l'opéraïsme)

L. Colletti, « Il marxismo come sociologia » (1959) dans *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1970, pp.3-61

L. Colletti, *Le marxisme et Hegel*, tr. J.C Biette et C. Gauchet, Ed. Champ Libre, Alençon, 1976, 323 p.

L. Colletti, *Politique et philosophie*, traducteur(s) non identifié(s), Galilée, Paris, 1976, 103 p.

L. Colletti, *Le déclin du marxisme*, tr. M. Portelli, PUF, Paris, 1984, 175 p.

B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari, 1961, 328 p.

B. Croce, *Filosofia della pratica: economia ed etica 1*, Bibliopolis, Napoli, 1996, 398 p.

B. Croce, *Filosofia della pratica: economia ed etica 2. Nota al testo e apparato critico*, Bibliopolis, Napoli, 1996, 409 p.

B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1994, 486 p.

B. Croce, *La philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme* (recueil de textes choisis par S. Romano), Seuil, Paris, 1983, 458 p.

G. Della Volpe, *Rousseau et Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma, 1957, 162 p.

- G. Della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica*, Sugar Stampa, Milano, 1964, 272 p.
- G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, 329 p.
- G. Gentile, *La philosophie de Marx*, tr. G. Granel et A. Tosel, T.E.R (édition bilingue), Mauvezin, 1995, 165 p.
- G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze, 1996, 262 p.
- G. Gentile, *L'esprit, acte pur*, tr. A. Lion, Hermann, Paris, 2012, 255 p.
- G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze, 1961, 145 p.
- G. Gentile, *Il concetto di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze, 255 p.
- A. Gramsci, *Cahiers de Prison. Cahiers 10, 11, 12 et 13*, tr. P. Fulchinoni, G. Granel et N. Negri, Gallimard, Paris, 1978, 548 p.
- A. Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29*, tr. C. Perrus et P. Laroche, Gallimard, Paris, 1992
- A. Gramsci, *Textes choisis (choix établi par A. Tosel)*, tr. J. Bramant, G. Moget, A. Monjo, F. Ricci et A. Tosel, Le temps des cerises, Paris, 2014, 334 p.
- A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, tr. A. Bonnet, Edition des archives contemporaines, 1970, 313 p.
- A. Labriola, *Lettere à Benedetto Croce : 1885-1904*, Istituto Italiano per gli studi storici, Naples, 1975, 420 p.
- A. Labriola, *Scritti politici (1886-1904)*, Laterza, Bari, 519 p.
- R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, 408 p.
- R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx : studi filosofici (1908-1966)*, Einaudi, Torino, 1968, 419 p.
- C. Napoleoni, « Sfruttamento, alienazione e capitalismo » dans *La Rivista Trimestriale*, Anno II, n°7-8, Torino, settembre- dicembre 1963, pp.400-429
- C. Napoleoni (et F. Rodano), « Sul pensiero di Marx » dans *La Rivista Trimestriale*, anno IV, n°15-16, Torino, settembre- dicembre 1965, pp.387-422
- P. Sraffa, *Production de marchandises par des marchandises : prélude à une critique de la théorie économique*, tr. S. Latouche, Dunod, Paris, 1999, 118 p.

Ouvrages critiques, commentaires

N. Badaloni (et C. Muscetta), *Labriola, Croce, Gentile*, Laterza, Roma- Bari, 1977, 141 p.

L. Basile, *La mediazione mancata : saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Venezia, 2008, 170 p.

C. Buci-Gluksmann, *Gramsci et l'Etat : pour une critique matérialiste de la politique*, Fayard, Paris, 1975, 454 p.

E. Buissonière, *Giovanni Gentile et la fin de l'auto-conscience*, L'Harmattan, Paris, 2009, 292 p.

A. Del Noce, *Gramsci ou le "suicide de la révolution"*, tr. P. Baillet, Cerf, Paris, 2010, 192 p.

D. Fusaro, *Idealismo e prassi: Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Genova, 2013, 414 p.

M. I Gaeta (et al.), *Galvano della Volpe, Lucio Colletti e il materialismo italiano* (actes du colloque consacré à della Volpe et à Colletti, à Rome, en septembre-octobre 2004), Fahrenheit 451, Roma, 2005, 140 p.

G. Liguori (et al.), *Galvano della Volpe. Un altro marxismo* (actes du colloque « Galvano della Volpe tenu à Rome en novembre 1995), Fahrenheit 451, Roma, 2000, 130 p.

D. Losurdo, *Antonio Gramsci : du libéralisme au "communisme critique"*, tr. J-C Goux, Syllepse, Paris, 2006, 237 p.

A. Negri, *Giovanni Gentile, 1. Costruzione e senso dell'attualismo*, Nuova Italia, Firenze, 1975, 179 p.

A. Negri, *Giovanni Gentile, 2. Sviluppi e incidenze dell'attualismo*, Nuova Italia, Firenze, 1975, 177 p.

O. Paul, *Croce ou l'affirmation de l'immanence absolue*, Seghers, Paris, 1974, 205 p.

J-P Potier, *Un économiste non conformiste. Piero Sraffa (1898-1983). Essai biographique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1987, 189 p.

A. Santucci, *Senza comunismo : Labriola, Gramsci, Marx*, Editori Riuniti, Roma, 2001, 167 p.

A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, A. Giuffrè, Milano, 1966, 140 p.

A. Signorini, *Giovanni Gentile e la filosofia*, Le Lettere, Firenze, 2007, 169 p.

M. Tronti, « *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola* » dans *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci* (a cura di A. Caracciola e G. Scalia), Feltrinelli, Milano, 1959, pp. 141-162

Sur l'opéraïsme

Références générales :

Principaux journaux et revues : Quaderni Rossi (1959-1964), Classe Operaia (1964-1967), Contropiano (1968-1971), Quaderni Piacentini (1968-1973), Potere Operaio (1969-1973), Primo Maggio (1973-1989), Rosso (1973-1979)

Ouvrages généraux sur l'histoire de l'opéraïsme :

Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui. Anthologie des "Quaderni Rossi", tr. N. Rouzet, Maspero, Paris, 1968, 244 p.

N. Balestrelli (et al.), *L'orda d'oro, 1968-1977 : la grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, Milano, 1997, 687 p.

L. Baranelli et G. Cherchi, *Quaderni piacentini : antologia 1968-1972*, Gulliver, Milano, 1978, 549 p.

C. Bermani, *La rivista "Primo Maggio" (1973-1989)*, Derive Approdi, Roma, 2010

S. Bianchi et L. Caminiti, *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie* (3 volumes), Derive Approdi, Roma, (volume I, paru en 2007 : 459 p. ; volume II, paru en 2007 : 476 p. ; volume III, paru en 2008 : 347 p.)

L. Bobbio, *Storia di Lotta continua*, Feltrinelli, Milano, 1988, 199 p.

T. De Lorenzis, *Avete pagato caro, non avete pagato tutto : la rivista "Rosso" (1973-1979)*, Derive Approdi, Roma, 2008, 109 p.

J. Guigou et J. Wajnsztein, *Mai 1968 et le mai rampant italien*, L'Harmattan, Paris, 2008, 369 p.

F. Milana et G. Trotta, *L'operaismo degli anni sessanta. Dai "Quaderni Rossi" a "Classe Operaia"*, Derive Approdi, Roma, 2008, 894 p.

R. Panzieri, *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei "Quaderni Rossi" (1959-1964). Scritti scelti*, BSF, Pisa, 1994, 140 p.

S. Wright, *Storming heaven. Class composition and class struggle in Italian autonomist marxism*, Pluto Press, 2002, London, 272 p.

Ouvrages et articles opéraïstes

R. Alquati « Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti » dans *Quaderni Rossi*, 1 (1961), Sapere Edizioni, Milano, 1970, pp.63-98

R. Alquati, «Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti, 2 » dans *Quaderni Rossi* 2 (1962), Sapere Edizioni, Milano, 1970, pp.119-185

R. Alquati, *Sulla FIAT e altri scritti*, Feltrinelli, Milano, 1974, 345 p.

R. Alquati, « L'Università e la formazione : l'incorporamento del sapere sociale nel lavoro vivo » dans *Aut aut* n°154, Mondadori, Milano, juillet-août 1976, pp.25-52

A. Asor Rosa, « Il punto di vista operaio e la cultura socialista » dans *Quaderni Rossi* 2 (1962), Sapere Edizioni, Firenze, 1970, pp.85-118

A. Asor Rosa, « Su "operai e capitale" di Mario Tronti » dans *Giovane Critica* n°15-16, juillet 1967, La Nuova Critica, Firenze, pp.24-40

A. Asor Rosa, « Introduzione come quadro di problemi » dans *Intellettuali e classe operaia : saggi sulle forme di uno storico conflitto e di una possibile alleanza*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp.1-36

R. Battaglia, « Operaio massa e operaio sociale : alcune considerazioni sulla nuova "nuova composizione di classe" » dans *Primo Maggio* n°14, Calusca Editrice, Milano, 1980-1981, pp.71-78

F. Berardi, *Contro il lavoro : lo sviluppo al capitale, il potere agli operai*, Edizione della Libreria, Milano, 1970, 161 p.

F. Berardi, *Dell'innocenza. 1977 : l'anno della premonizione*, Ombre Corte, Venezia, 2002, 108 p.

F. Berardi et V. Bridi, *1977 l'anno in cui il futuro incominciò*, Fandango Libri, Roma, 2002, 167 p.

D. Bigalli, « Due figure hegeliane : in margine a Tronti e Marcuse » dans *Classe e Stato* n°4, 1981, pp.21-35

S. Bologna et G. Daighini, *Maggio '68 in Francia*, Derive Approdi, Roma, 2008, 93 p. (réédition de l'article consacré, dans le numéro 35 des *Quaderni Piacentini* « au » mai 68 français)

S. Bologna, « Il rapporto società-fabbrica come categoria storica » dans *Primo Maggio* n°2, Calusca Editrice, Milano, 1973-1974, pp.1-21

S. Bologna, « Moneta e crisi : Marx corrispondente della "New York Daily Tribune", 1856-1857 » dans *Crisi e organizzazione operaia* (S. Bologna, P. Carpignano, A. Negri), Feltrinelli, Mila, 1974, pp.9-71

- S. Bologna, « Composizione di classe e teoria del partito alle origine del movimento consigliere » dans *Operai e Stato: lotte operaie e riforme dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal* (S. Bologna, L. Ferrari-Bravo, M. Gobbini, GP Rawick, A. Negri), Feltrinelli, Milano, 1975, pp.13-46
- S. Bologna, « La tribù delle talpe » dans *Primo Maggio n°8*, Calusca Editrice, Milano, 1977, pp.3-19
- M. Cacciari, « Sviluppo capitalistico e ciclo delle lotte », *Contropiano n°3*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, pp.397-450
- M. Cacciari, *Dopo l'autunno caldo : ristrutturazione e analisi di classe*, Marsilio, Padova, 1973, 160 p.
- M. Cacciari, *Krisis : saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976, 188 p.
- M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Padova, 1977, 167 p.
- M. Cacciari, *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel*, Feltrinelli, Milano, 1978, 74 p.
- L. Ferrari Bravo, « Il New Deal e il nuovo assetto delle istituzioni capitalistiche » dans *Operai e Stato : lotte operaie e riforme dello Stato capitalistico, tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal, op.cit.*, pp. 101-134
- A. Gorz (et al.), *Critique de la division du travail*, Seuil, Paris, 1973, 295 p.
- D. Lanzardo, « Production, consommation et lutte de classe » (*Quaderni Rossi n°4*) dans "*Quaderni Rossi*". *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op.cit.*, pp.61-80
- D. Lanzardo, « Conception socialiste de l'enquête socialiste » (*Quaderni Rossi n°5*) dans "*Quaderni Rossi*". *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op.cit.*, pp.109-131
- D. Lanzardo, *La rivolta di Piazza Statuto. Torino, luglio 1962*, Feltrinelli, Milano, 1969, 212 p.
- D. Montaldi, *Bisogna sognare. Scritti (1952-1975)*, Colibri, Milano, 1974, 628 p.
- A. Negri, « John Maynard Keynes et la théorie capitaliste de l'Etat en 1929 » (1967) dans *La classe ouvrière contre l'Etat*, Galilée, Paris, 1978, tr. Y. Moulrier-Boutang (pour l'article), pp. 25-70
- A. Negri, « Marx sur le cycle et la crise » (1967) dans *La classe ouvrière contre l'Etat, op.cit.*, tr. P. Rival (pour l'article), pp. 73-131
- A. Negri (et al.), *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer. Scienze politiche (Stato e politica)*, Feltrinelli, Milano, 1970, 623 p. (on lira tout particulièrement les articles de S. Bologna et d'Antonio Negri).

- A. Negri, « Crise de l'Etat-Plan, communisme et organisation révolutionnaire » (1972) dans *La classe ouvrière contre l'Etat, op.cit.*, tr. Y. Moulier Boutang (pour l'article), pp. 135-218
- A. Negri, « Prolétaires et Etat » (1974), dans *La classe ouvrière contre l'Etat, op.cit.*, tr. P. Rival (pour l'article), pp.221-306
- A. Negri, « Partito operaio contro il lavoro » (1974) dans *Crisi e organizzazione operaia, op.cit.* pp. 99-193
- A. Negri, *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Feltrinelli, Milano, 1977, 345 p.
- A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio : sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Feltrinelli, 1978, Milano, 71 p.
- A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo* (a cura di P. Pozzi e R. Tomassini), Ombre Corte, Venezia, 2007 (1^e édition : 1978)
- A. Negri, *Marx au-delà de Marx : Cahiers de travail sur les "Grundrisse"*, tr. R. Silberman, C. Bourgois, Paris, 1979, 335 p.
- A. Negri, *Il comunismo e la guerra*, Feltrinelli, Milano, 1980, 136 p.
- R. Panzieri, « Capitalisme et machinisme » (*Quaderni Rossi, n°1*, 1961) dans *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op.cit.*, pp. 45-60
- P. Panzieri et M. Tronti, « Tesi Panzieri-Tronti » dans *Aut aut n°149-150*, Mondadori, Milano, pp.3-10
- R. Panzieri, « Plus-value et planification : notes de lecture en marge du *Capital* » (*Quaderni Rossi n°5*, 1964) dans *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op.cit.*, pp.81-116
- R. Panzieri, « Conception socialiste de l'enquête ouvrière » (*Quaderni Rossi, n°5*, 1965), dans *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui, op.cit.*, pp.117-131
- R. Panzieri, *Lettere, 1940-1964* (a cura di S. Merli e L. Dotti), Marsilio, Venezia, 1987, 431 p.
- R. Tomassini, « Fabbrica-Stato e centralità operaia » dans *Aut aut, n°165*, Mondadori, Milano, pp. 158-181
- M. Tronti, *Ouvriers et capital*, tr. Y. Moulier-Boutang, C. Bourgois, Paris, 1977, 384 p.
- M. Tronti, « Estremismo e riformismo » dans *Contropiano. Materiali marxisti n°1*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp.41-58
- M. Tronti, «Il partito come problema » dans *Contropiano. Materiali marxisti n°2*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp.297-319
- M. Tronti, « Classe operaia e sviluppo » dans *Contropiano. Materiali marxisti*, La Nuova Italia, Firenze, 1971, pp.465-480

M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milano, 1977, 89 p.

M. Tronti, *Soggetti, crisi, potere. Antologia di scritti* (a cura di A. De Martinis e A. Piazzini), Cappelli, Bologna, 1980, 352 p.

Autour de l'opéraïsme : ouvrages, articles critiques ou approches connexes

A. Accornero et D. Albers, *Dalla riscossa operaia all'autunno caldo*, Editrice Sindacale Italiana, Roma, 1974, 40p

A. Accornero, « Le lotte operaie degli anni'60 » dans *Lavoratori e movimento sindacale in Italia dal 1944 agli anni'70* (a cura di B. Bezza), Morano, Milano, 1972, pp.70-102

A. Accornero, M. Cacciari, G. Napolitano, M. Tronti, *Operaismo e centralità operaia*, Editori Riuniti, Roma, 1978, 354 p.

M. Baldassari, « Una politica per l'estremismo. Una lettura del Sessantotto a partire da Mario Tronti e Carl Schmitt » dans M. Baldassari et D. Mellegari, *La rivoluzione dietro di noi : filosofia e politica prima e dopo il '68*, Manifestolibri, Roma, 2008, pp.127-146

F. Berardi, *La nefasta utopia di Potere operaio : lavoro, tecnica, movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*, Castelvecchi, Roma, 1998, 249 p.

G. Borio, G. Roggero, F. Pozzi, *Futuro anteriore : dai "Quaderni Rossi" ai movimenti globali. Ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Derive Approdi, Roma, 2002, 279 p.

F. Carlino, « Autonomisation de la catégorie de *Lumpenproletariat* et pratique de la violence. Les enjeux de la transition de *Lotta continua* aux *nuclei armati proletari* » dans *Cahiers du GRM n°2*, <https://grm.revues.org/107>, 2011

F. Carlino et A. Cavazzini, « Althusser et l'opéraïsme. Notes pour l'étude d'une "rencontre manquée" », *revueperiode.net*, septembre 2014

C. Castoriadis, « Phénoménologie de la conscience prolétarienne » (1948) dans *La société bureaucratique 1. Les rapports de production en Russie*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, pp.115- 129

C. Castoriadis, « Les rapports de production en Russie » dans *La société bureaucratique 1, op.cit.*, pp.205- 281

C. Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme III » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2. Prolétariat et organisation*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1974, pp. 9-88

C. Castoriadis, « Prolétariat et organisation » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2, op.cit.*, pp. 123-248

C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » dans *L'expérience du mouvement ouvrier 2, op.cit.*, pp.307-365

- Centro di Ricerca per l'Azione Comunista, « Les trois âges de l'opéraïsme », tr. C. Charrier, 13 pages, lamaterielle.chez-alice.fr/lestroisages.pdf/, Bologna, 2002
- H. Cleaver, *Reading "Capital" politically*, The Harvester press, Brighton, 1979, 200 p.
- C. Corradi, « Panzieri, Tronti, Negri : le diverse eredità del operaismo italiano » dans *Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità, n°1*, www.consecutio.org, Rome, mai 2011
- G. Fierro, *La rivoluzione nel tardocapitalismo. L'agenda critica di Hans Jürgen Krahl*, Manifestolibri, 2014, 122 p.
- M. Filippini, « Mario Tronti et l'opéraïsme politique des années soixante », tr. A. Cavazzini et L. Boni, dans *Cahiers du GRM n°2*, <https://grm.revues.org/227>, Paris, 2011
- M. E. Giaramelli, « Ascendances et filiations foucaaldiennes en Italie : l'opéraïsme en perspective », tr. J.M Goux, *Actuel Marx* 2004/2, PUF, Paris, 2004, pp.109-121
- A. Gorz, *Adieux au prolétariat : au-delà du socialisme*, Galilée, Paris, 1980, 240 p.
- A. Gramsci, « Américanisme et fordisme » (Cahier 22), dans *Cahiers de prison, op.cit.*, pp.177-213
- C. Lefort, « L'expérience prolétarienne » dans *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris, 1979, pp.71-97
- C. Lefort, « Organisation et parti. Contribution à une discussion » dans *Eléments d'une critique de la bureaucratie, op.cit.*, pp.98-113
- P. Maltese, « La classe come metodo. Appunti per una rilettura compositonista », <http://www.metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/64/57>, Firenze, 2014
- D. Melegari, « Negri et Tronti, entre social et politique. L'opéraïsme et la question de l'organisation » dans *Cahiers du GRM n°2*, <https://grm.revues.org/207>, Paris, 2011
- F. Milanese, *Nel novecento: storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, 297 p.
- D. Mothé, *Journal d'un ouvrier : 1956-1958*, Minuit, Paris, 1959, 176 p.
- C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, tr. R. Schmidt e D. Zolo, Etas, Milano, 1977, 239 p.
- G. Pala, « Panzieri, Marx e la critica dell'economia politica » dans *Ripensando Panzieri trent'anni dopo. Atti del convegno di Pisa, 28-29 gennaio 1994*, BFS, Pisa, 1995, pp. 57-78
- D. Palano, « Cercare un centro di gravità permanente ? Fabbrica, società, antagonismo » (1999), www.intermarx
- D. Palano, « Il bandolo della matassa. Forza-lavoro, composizione du classe e capitale sociale : note sul metodo dell'inchiesta » (2000), www.intermarx

A. Peduzzi, *Lo spirito della politica e il suo destino. L'autonomia del politico, il suo tempo*, Ediesse, Roma, 2006, 134 p.

J.M. Piotte, « Le cheminement politique de Negri », dans *L'Italie : le philosophe et le gendarme. Classe ouvrière, Etat, autonomie* de M.B. Tahon et A. Corten : on trouve une version numérique de l'article à l'adresse : lamaterielle.chez-alice.fr/lestroisages.pdf, 2002, 9 pages

C. Preve, *La teoria in pezzi : la dissoluzione del paradigma teorico operaista in Italia, 1976-1983*, Dedalo, Bari, 1984, 95 p.

R. Sbardella, « Le maschere della politica : gentilismo e tradizione idealistica negli scritti di Mario Tronti » dans *Unità proletaria n°1-3*, Chiappini Editore, 1982, pp.117-140

M. Tronti, *La politique au crépuscule*, tr. M. Valensi, Ed. de l'éclat, 2000, 260 p.

M. Tronti, *Nous opéraïstes*, Ed. d'en bas & Ed. de l'éclat, tr. M. Valensi, 2013, 206 p.

M. Turchetto, « De l'ouvrier-masse à "l'entrepreneuriabilité commune" : la trajectoire déconcertante de l'opéraïsme italien » dans *Dictionnaire Marx contemporain, op.cit.*, pp.297-317

V. Vygodskij, *Introduzione ai Grundrisse*, Nuova Italia, Firenze, La Nuova Italia, 1974, 184 p.

Sur l'histoire du capitalisme et/ou du mouvement ouvrier : autour de la méthode compositionniste

M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Odile Jacob, Paris, 1997, 486 p.

M. Aglietta (et al.), *Ecole de la régulation et critique de la raison économique*, L'Harmattan, Paris, 1995, 381 p.

L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969, 59 p.

G. Arrighi, *The long twentieth century : money, power, and the origins of our times*, Verso, Londres, 1994, 400 p.

D. Bensaïd, *Inventer l'inconnu : textes et correspondance autour de la Commune, précédé de "Politiques de Marx". Karl Marx, Friedrich Engels*, La Fabrique, Paris, 2008, 297 p.

E. Bernstein, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique : réponse à mes critiques socialistes*, tr. A. Cohen, Les Nuits Rouges, Paris, 2010, 310 p.

A. Bordiga, *Scritti : la guerra, la rivoluzione russa e la nuova internazionale -1914-1926-* (a cura di L. Gerosa), Graphos, Genova, 1988, 449 p.

- R. Boyer, *La théorie de la régulation : une analyse critique*, La Découverte, Paris, 1987, 142 p.
- M. Breaugh, *L'expérience prolétarienne : une histoire discontinue de la liberté politique*, Payot, 1997, 405 p.
- R. Di Leo, « Riforme e rivoluzione nella teoria e nella prassi del bolscevismo » dans *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea* (A. Zanardo et al.), Einaudi, Torino, 1977, pp. 27-69
- R. Di Leo, *L'expérience profane : du capitalisme au socialisme et vice-versa*, tr. P. Farazzi, Ed de l'éclat, Paris, 2012,
- M. Ferro, *La Révolution de 1917*, Albin Michel, 1997, Paris, 1102 p.
- R. Hilferding, *Le capital financier : étude sur le développement récent du capitalisme*, tr. M. Ollivier, Minuit, Paris, 1970, 499 p.
- J.M Keynes, *Les conséquences économiques de la paix*, tr. P. Franck, Edition de la nouvelle Revue française, Paris, 1920, 237 p.
- J.M Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, tr. J. de Largentaye, Payot, Paris, 1988, 387 p.
- D. Lecourt, *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, Maspero, Paris, 1973, 142 p.
- V.I Lénine, *Le développement du capitalisme en Russie (1899)*, Œuvres Tome 3, tr. A. Cervetto, Editions Sociales, Paris, 1975, 718 p.
- V.I Lénine, *Que faire ? Les Questions brûlantes de notre mouvement (1902)*, Editions Science Marxiste, tr. A. Cervetto, Paris, 2004, 303 p.
- V.I Lénine, *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, Editions Sociales, Paris, 1971, 216 p.
- V.I Lénine, *L'Etat et la révolution. La doctrine marxiste de l'Etat et les tâches du prolétariat dans la révolution (1917)*, Editions Science marxiste, tr. A. Cervetto, Paris, 2006, 153 p.
- G. Lukacs, *La pensée de Lénine. L'actualité de la révolution*, tr. J-M Brohm et B. Fraenkel, Denoël, Paris, 1972, 148 p.
- R. Luxembourg, *Textes*, tr. G. Badia, Editions Sociales, 1969, 324 p.
- C.B Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, tr. M. Fuchs, Gallimard, Paris, 2004, 583 p.
- K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1963, 132 p.
- K. Marx, *La Commune de Paris : la guerre civile en France*, Savelli, Paris, 1976, 123 p.

- A. Negri, *33 lezioni su Lenin*, Manifestolibri, Roma, 2004, 335 p.
- A. Pannekoek, *Pannekoek et les conseils ouvriers (textes choisis)*, 2 volumes, tr. S. Bricanier, Etudes et documentations internationales, Paris, 1969 et 1977 (306 pages pour le Tome 1, 308 pages pour le Tome 2)
- K. Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, tr. C. Malamoud et C. Angeno, Gallimard, Paris, 2009, 467 p.
- J. Rancière, *La nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris, 2012, 451 p.
- J. Salem, *Lénine et la révolution*, Michalon, Paris, 2006, 121 p.
- J. A. Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture*, tr. J-M Anstett, Dalloz, Paris, 1983, 371 p.
- J. A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie (suivi de) Les possibilités actuelles (et) La voie du socialisme*, tr. G. Fain, Payot, 1990, 417 p.
- E.P Thompson, *La formation de la classe ouvrière*, tr. G. Dauvé, M. Golaszewski, M-N Thibault, Seuil, Paris, 2012, 1165 p.
- L. D Trotski, *1905 suivi de Bilan et perspectives*, tr. M. Parijanine, Minuit, Paris, 1976, 476 p.
- L. D Trotski, *Histoire de la révolution russe 1 : la révolution de février*, tr. J.J Marie, Seuil, Paris, 1967, 510 p.
- L. D Trotski, *Histoire de la révolution russe 2. La révolution d'octobre*, tr. J.J Marie, Seuil, Paris, 1967, 765 p.
- Voline (pseudo), *La révolution inconnue : Russie, 1917-1921*, Verticales, Paris, 1997, 772 p.
- M. Weber, *Œuvres politiques : 1895-1919*, tr. E. Kauffmann, J-P Mathieu et M-A Roy, Albin Miche, Paris, 2004, 550 p.
- I. Wallerstein, *Le capitalisme historique*, tr. P. Steiner et C. Tutin, La Découverte, Paris, 2002, 123 p.

L'ontologie politique de Negri : pensée des multitudes, critique post-opéraïste du capitalisme immatériel

Autour de Spinoza : puissance et démocratie

- E. Balibar, « Jus, Pactum, Lex : sur la constitution du sujet dans le "Traité Théologico-politique" » (1985), www.ciepfc.fr/
- E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, 127 p.
- E. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell » dans *La crainte des masses*, *op.cit.*, pp. 57-99
- E. Balibar, « Spinoza et l'âme de l'Etat » (2000), www.ciepfc.fr/
- E. Balibar, *Spinoza : il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002, 205 p.
- M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris, 1983, 191 p.
- L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996, 334 p.
- A. Damasio, *Spinoza avait raison, joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Paris, 2003, 346 p.
- G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, 332 p.
- G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 2004, 175 p.
- F. Del Lucchese, *Tumulte et indignation : conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, tr. P. Pasquini, Amsterdam, Paris, 2010, 301 p.
- M. Hardt, « L'art de l'organisation : les agencements chez Spinoza » dans *Futur Antérieur n°7*, www.multitudes.net, 1991
- C. Jacquet, P. Séverac, A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du "Traité politique"*, Amsterdam, Paris, 2008, 140 p.
- C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998, 400 p.
- P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1979, 260 p.
- P. Macherey, « De la médiation à la constitution » dans *Cahiers Spinoza n°4*, Répliques, Paris, 1983, pp. 9-37
- A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988, 647 p.
- A. Matheron, « "L'anomalie sauvage" d'Antonio Negri » dans *Cahiers Spinoza n°4*, *op.cit.*, pp. 39-60

A. Matheron, « L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste » dans *Spinoza : puissance et ontologie* (sous la direction de M. Revault d'Allonnes et de H. Rizk), Kimé, Paris, 1994, pp.153-165

P-F Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, 612 p.

V. Morfino, *Il tempo e l'occasione : l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano, 2002, 280 p.

A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma, 2007, 231 p.

A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir*, tr. F. Matheron, PUF, Paris, 1982, 348 p.

A. Negri, « Démocratie et éternité » dans *Spinoza : puissance et ontologie, op.cit.*, pp. 138-151

A. Negri, *Spinoza subversif : variations (in)actuelles*, tr. M. Raiola et F. Matheron, Kimé, Paris, 1994, 139 p.

A ; Negri, *Spinoza et nous*, Galilée, tr. J. Revel, Paris, 2010, 140 p.

B. Spinoza, *Œuvres complètes*, tr. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Gallimard (« Pléiade »), Paris, 2002, 1576 p.

A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le "Traité théologico-politique"*, Aubier, Paris, 1984, 317 p.

A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris, 1994, 215 p.

A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris, 2008, 282 p.

M. Walter, « Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept de politique » dans *Spinoza au XXe siècle* » (sous la direction d'O. Bloch), Publications de la Sorbonne, Paris, 1993, pp.361-374

Sur l'Empire, le capitalisme immatériel, la production du commun

S. Ansaldi, « Les multitudes dans l'Empire » dans *Multitudes n°3*, 2000, pp.22-33, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-3-page-22.htm>

E. Balibar, « Une philosophie politique de la différence anthropologique » dans *Multitudes n°9*, 2002, pp.66-68, www.multitudes.net/Pour-une-philosophie-de-la/

P. Bernard, « Introduction au capitalisme cognitif », séminaire du 24 août 2005, www.seminaire.samizdat.net/spip.php?article61

- P. Bernard, «Finance et accumulation dans le capitalisme post-industriel » dans *Multitudes* n°32, 2008, pp.77-89, www.multitudes.net/finance-et-accumulations-dans-le/
- S. Bologna, *Il lavoro autonomo di seconda generazione : scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano, 1997, 351 p.
- P. Dardot, C. Laval, E.M Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, Paris, 2007, 258 p.
- P. Dardot et P. Laval, *Commun : essai sur la révolution du XXIe siècle*, La Découverte, Paris, 2014, 592 p.
- G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Paris, 1972, 494 p.
- G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris, 1976, 641 p.
- G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, 141 p.
- G. Deleuze, « Contrôle et devenir » (entretien avec A. Negri paru dans le premier numéro de *Futur Antérieur*, 1990) dans *Pourparlers (1972-1990)*, Minuit, Paris, 1990, pp. 229-239
- G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » dans *Pourparlers, op.cit.*, pp.240-247
- G. Deleuze, « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques » (entretien réalisé avec A. Negri) dans *Futur Antérieur n°1*, 1990, www.multitudes.net/Le-devenir-revolutionnaire-et/
- D. Gentili, *Italian theory: dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna, 2012, 246 p.
- A. Gorz, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Galilée, Paris, 2003, 152 p.
- A. Gorz, *Métamorphoses du travail : critique de la raison économique*, Gallimard, Paris, 2004, 448 p.
- A. Gorz, *Ecologica*, Galilée, Paris, 2008, 159 p.
- F. Guattari, *Piano sul pianeta: capitale mondiale integrato e globalizzazione*, Ombre Corte, Verona, 1997, 102 p.
- M. Hardt et A. Negri, *Il lavoro di Dionisio. Per la critica dello Stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma, 1995, 175 p.
- M. Hardt et A. Negri, *Empire*, tr. D-A. Canal, Exils, Paris, 2000, 559 p.
- M. Hardt et A. Negri, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, tr. N. Guilhot, La Découverte, Paris, 2004, 407 p.
- M. Hardt et A. Negri, *Commonwealth*, tr. E. Boyer, Stock, Paris, 2012, 501 p.

- M. Hardt et A. Negri, « La production biopolitique » dans *Multitudes n°1*, 2000, pp.16-28, www.multitudes.net/La-production-biopolitique/
- M. Henninger, « Doing the Math : Reflections on the Alleged Obsolescence of the Law of Value under Post-Fordism » dans *Ephémère n°7*, 2007, www.ephemeraweb.org
- Y. Ichida, M. Lazzarato, Y. Moulier-Boutang, « La politique des multitudes », *Multitudes n°9*, pp.13-24, 2002, www.multitudes.net
- Y. Ichida, « Sur quelques vides ontologiques », *Multitudes n°9*, pp.49-65, 2002, www.multitudes.net
- A. Jappe et R. Kurtz, *Les habits neufs de l'Empire : remarques sur Negri, Hardt et Ruffin*, Lignes-Leo Scheer, Paris, 2003, 128 p.
- B. Karsenti, « Pouvoir, assujettissement, subjectivation » dans *Futur Antérieur n°10*, 1992, www.multitudes.net/Pouvoir-assujettissement/
- M. Lazzarato, *Lavoro immateriale : forma di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997, 132 p.
- M. Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Les Empêcheurs de tourner en rond, Paris, 2004, 259 p.
- M. Lazzarato et A. Negri, « Travail immatériel et subjectivité » dans *Futur Antérieur n°6*, 1991, www.multitudes.net/Travail-immateriel-et-subjectivite/
- M. Lazzarato, « Le concept de travail immatériel : la grande entreprise » dans *Futur Antérieur n°10*, 1992, www.multitudes.net/Le-concept-de-travail-immateriel/
- M. Lazzarato, « Pour une redéfinition du concept de biopolitique » dans *Futur Antérieur n°39-40*, 1997, www.multitudes.net/Pour-une-redefinition-du-concept/
- M. Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique » dans *Multitudes n°1*, 2000, pp.45-57, www.multitudes.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique/
- M. Lazzarato, « Biopouvoir/Bioéconomie » dans *Multitudes n°22*, 2005, pp.51-62, www.multitudes.net/Biopouvoir-bioeconomie/
- M. Lazzarato, « Foucault oltre Foucault » (2006), www.multitude.net/Foucault-oltre-Foucault/
- F. Lordon, *La politique du capital*, Odile Jacob, Paris, 2002, 347 p.
- F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx avec Spinoza*, La Fabrique, Paris, 2010, 203 p.
- P. Macherey, *Le sujet des normes*, Amsterdam, Paris, 2014, 415 p.
- D. Melegari, *Il problema scongiurato. Note su Antonio Negri e il "partito" del general intellect*, CRT, Milano, 1998, 64 p.

Y. Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle Grande Transformation*, Amsterdam, Paris, 2007, 240 p.

Y. Moulier-Boutang, « Finance, instabilité et gouvernementabilité des externalités » dans *Multitudes* n°32, 2008, pp.91-102, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-1-page-91.htm>

A. Negri, *La costituzione del tempo. Prolegomeni : orologi del capitale e liberazione comunista*, Manifestolibri, Roma, 1997 (1^o édition : 1981), 180 p.

A. Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique* (entretiens avec A. Dufourmantelle), Calmann-Lévy, Paris, 2002, 243 p.

A. Negri, *Fabrique de porcelaine*, tr. J. Revel, Stock, Paris, 2006, 233p.

A. Negri, « De la transition au pouvoir constituant » dans *Futur Antérieur* n°2, 1990, www.multitudes.net/De-la-transition-au-pouvoir/

A. Negri, « Valeur-travail : crise et problèmes de reconstruction dans le postmoderne » dans *Futur Antérieur* n°10, 1992, www.multitudes.net/Valeur-travail-crise-et-problèmes/

A. Negri, « Travail et affect » dans *Futur Antérieur* n°39-40, 1997, www.multitudes.net/Travail-et-affect/

A. Negri, « Marx et le travail : le chemin de la désutopie » dans *Futur Antérieur* n°35-36, 1996, www.multitudes.net/Marx-et-le-travail-le-chemin-de-la/

A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude » dans *Multitudes* n°9, 2002, pp.36 à 48, www.multitudes.net/Pour-une-définition-ontologique-de-la/

A. Negri, « L'exode de la multitude ou comment vider le pouvoir (entretien avec Antonio Negri) », tr. V. Dassas dans *Conjonctures* n°35, 2004, pp. 97-113, www.er.uqam.ca/

A. Negri, « Une contribution sur Foucault », séminaire du 23 septembre 2007, seminaire.samizdat.net/Une-contribution-sur-Foucault.html

A. Negri et C. Vercellone, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif » dans *Multitudes* n°38, 2008, pp.39-50, www.cairn.info/revue-multitudes-2008-1-page-39.htm

J. Rancière, « Biopolitique ou politique ? » (Entretien avec E. Alliez) dans *Multitudes* n°1, 2000, www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/

J. Rancière, « Peuple ou multitudes ? » (Entretien avec E. Alliez) dans *Multitudes* n°9, 2002, www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/

J. Revel, « Construire le commun : une ontologie » dans *Rue Descartes* n°69, 2010, Paris, pp.68-75

M. Vatter, « La politique comme guerre : formule pour une démocratie radicale ? » dans *Multitudes* n°9, 2002, pp.101-115, www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2-page-101.htm

P. Virno, *Miracle, virtuosité et "déjà-vu" : trois essais sur l'idée de "monde"*, tr. M. Valensi, Ed. de l'Eclat, Paris, 1996, 153 p.

P. Virno, *Grammaires de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Ed. Conjonctures & L'Eclat, tr. V. Dassas, Montréal, 2002, 141 p.

P. Virno, « Multitude et principe d'individuation » dans *Multitudes* n°7, 2001, pp.103-117, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2001-4-pages-103.htm>

P. Virno, « Multitude ou classe ouvrière » (entretien avec M. Lazzarato) dans *Multitudes* n°9, 2002, pp.154-156, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2-page-154.htm>

F. Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance » (entretien réalisé avec Y. Ichida) dans *Multitudes* n°9, 2002, pp.137-141, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2-page-137.htm>

Castoriadis : auto-institution de la société, praxis, démocratie

Ouvrages généraux

H. Arnold (et al.), *Socialisme ou Barbarie, organe de critique et d'orientation révolutionnaire. Anthologie*, Acratie, Le Mans, 2007, 341 p.

G. Buso (et al.), *Autonomie et autotransformation. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Paris, 1989, 521 p.

P. Caumières, *Castoriadis : critique sociale et émancipation*, Textuel, Paris, 2011, 133 p.

F. Dosse, *Castoriadis : une vie*, La Découverte, Paris, 2014, 532 p.

P. Gottraux, "*Socialisme ou Barbarie*" : un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, Payot, Lausanne, 1997, 427 p.

N. Poirier, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, PUF, Paris, 2004, 152 p.

N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot, Paris, 2011, 494 p.

J.L. Prat, *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, Paris, 2004, 117 p.

L'ontologie castoriadienne du social : histoire, société, psyché

Sur la société, l'histoire

G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, tr. M. Raiola, Seuil, Paris, 1990, 119 p.

A. Badiou, *L'être et l'évènement*, Seuil, Paris, 560 p.

E. Balibar, « *Ich, das wir, und wir, das ich ist. Le mot de l'Esprit* » dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, *op.cit.*, pp.209-241

E. Balibar, « *Zur Sache selbst. Du commun et de l'universel dans la Phénoménologie de Hegel* » dans *Citoyen sujet*, *op.cit.*, pp.265-294

C. Bouton, *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Vrin, Paris, 2004, 319 p.

C. Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, réunis, présentés et annotés par N. Poirier, Seuil, Paris, 2009, 302 p.

C. Castoriadis, « *L'imaginaire comme tel* » (1968), texte établi, annoté et présenté par A. Tomès, Hermann, Paris, 2007, 162 p.

C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op.cit.* Chapitre III (« *L'institution et l'imaginaire : premier abord* », pp.171-250), Chapitre IV (« *Le social-historique* », pp.251-326), Chapitre V (« *L'institution social-historique : legein et teukhein* », pp.327-399) et Chapitre VII (« *Les significations imaginaires sociales* », pp.493-538)

C. Castoriadis, *La création humaine II. Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite* (séminaires 1982-1983), Seuil, Paris, 2004, 355 p.

C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. La création humaine I* (séminaires 1986-1987), Seuil, Paris, 2002, 496 p.

C. Castoriadis, « *Science moderne et interrogation philosophique* » dans *Les carrefours du labyrinthe I*, *op.cit.*, pp.191-285

C. Castoriadis, « *Technique* » dans *Carrefours du labyrinthe I*, *op.cit.*, pp.289-324

C. Castoriadis, « *Institution de la société et religion* » (1980) dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, Paris, 1999, pp. 455-480

C. Castoriadis, « *L'imaginaire : la création dans le social-historique* » (1981) dans *Domaines de l'homme*, *op.cit.*, pp.272-295

C. Castoriadis, « *La logique des magmas* » (1981) dans *Domaines de l'homme*, *op.cit.*, pp.481-523

- C. Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire » (1988) dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Seuil, Paris, 1990, pp. 47-86
- C. Castoriadis, « Temps et création » (1988) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp.307-347
- C. Castoriadis, « Phusis, création, autonomie » (1986) dans *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997, pp.197-207
- C. Castoriadis, « Fait et à faire » (1989) dans *Fait et à faire, op.cit.* pp.9-81
- C. Castoriadis, « Complexité, magma, histoire. L'exemple de la ville médiévale » (1993) dans *Fait et à faire, op.cit.*, pp.209-225
- C. Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes » (1985) dans *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1999, pp.115-126
- C. Castoriadis, « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique » (1987) dans *Figures du pensable, op.cit.*, pp.261-275)
- P. Caumières (et al.), *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis n°2*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2006, 253 p.
- S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Naples, 658 p.
- P. Clastres, *La société contre l'Etat : recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974, 186 p.
- V. Descombes, *Les institutions du sens*, Minuit, Paris, 1996, 349 p.
- V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris, 2013, 282 p.
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006, 163 p.
- O. Fressard, « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire » dans *L'imaginaire selon Castoriadis : thèmes et enjeux*, Presses de l'Université Saint-Louis de Bruxelles, Bruxelles, 2006, pp. 119-150
- R. Gély, *Identités et monde commun : psychologie sociale, philosophie, société*, PIE, Bruxelles, 2006, 204 p.
- G.W.F Hegel, *La phénoménologie de l'esprit. 2 volumes*, tr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1975 (358 p. pour le volume I et 357 p. pour le volume II)
- G.W.F Hegel, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, tr. K. Papaioannou, Le Monde, Paris, 1965, 311 p.
- A. Honneth, *Ce que social veut dire I. Le déchirement du social*, tr. P. Rusch, Gallimard, Paris, 2013, 334 p.

- A. Honneth, *La réification : petit traité de théorie critique*, tr. S. Haber, Gallimard, Paris, 2007, 141 p.
- C. Lefort, « Capitalisme et religion au XVI^e siècle : le problème de Weber » (1952) dans *Les formes de l'histoire, op.cit.*, pp.188-214
- C. Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » (1974) dans *Les formes de l'histoire, op.cit.*, pp.478-569
- C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » (1981) dans *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986, pp.275-329
- C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Presses Pocket, Paris, 1985, 349 p.
- B. Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999, 381 p.
- M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003, 297 p.
- J.L Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris, 1990, 278 p.
- P. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, Paris, 1996, 217 p.
- H. Rizk, *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans "La critique de la raison dialectique"*, Kimé, Paris, 1996, 228 p.
- R. Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, tr. J.P Cometti, PUF, Paris, 1995, 261 p.
- J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, tr. C. Tiercelin, Gallimard, Paris, 1995, 303 p.

Sur la psyché, l'inconscient

- P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé*, PUF, Paris, 1986, 363 p.
- C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, (Chapitre VI, pp. 400-492)
- C. Castoriadis, « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » dans *Les carrefours du labyrinthe, op.cit.*, pp. 33-80
- C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui » (1986) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp.233-280
- C. Castoriadis, « La crise du processus identificatoire » (1990) dans *La montée de l'insignifiance, op.cit.*, pp.125-139
- C. Castoriadis, « Freud, la société, l'histoire » (1990) dans *La montée de l'insignifiance, op.cit.*, pp.140-155

- C. Castoriadis, « La construction du monde dans la psychose » (1992) dans *Fait et à faire, op.cit.*, pp.109-122
- C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion » (1991) dans *Fait et à faire, op.cit.*, pp.227-281
- C. Castoriadis, « Psyché et éducation » (1993) dans *Figures du pensable, op.cit.*, pp.197-220
- C. Castoriadis, « A nouveau sur la psyché et la société » (1996) dans *Figures du pensable, op.cit.*, pp.239-257
- C. Castoriadis, « La psychanalyse : situation et limites » (1997) dans *Figures du pensable, op.cit.*, pp.221-237
- S. Freud, *De l'interprétation des rêves* (1899). *Œuvres complètes Volume IV*, tr. J. Altounian (et al.), PUF, Paris, 2003, 756 p.
- S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), tr. B. Reverchon-Jouve, Gallimard, Paris, 1962, 189 p.
- S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910) dans *Œuvres complètes, Volume VIII, op.cit.*, 199 p.
- S. Freud, *Totem et tabou : quelques concordances entre la vie des sauvages et celle des névrosés* (1913), tr. M. Weber, Gallimard, Paris, 1993, 351 p.
- S. Freud, *Métapsychologie* (1915), tr. J. Laplanche et J-B Pontalis, Gallimard, Paris, 1968, 185 p.
- S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), tr. A. Berman, PUF, Paris, 2004, 84 p.
- F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, La Découverte, Paris, 2003, 285 p.
- F. Guattari, *L'inconscient machinique : essais de schizo-analyse*, Recherches, Paris, 1979, 340 p.
- M. Klein, *La psychanalyse des enfants*, tr. J.B Boulanger, PUF, 2001, 318 p.
- M. Klein, *Le complexe d'Œdipe*, tr. M. Derrida, Payot, Paris, 150 p.
- S. Klimis et al. *Psyché : de la monade psychique au sujet autonome. Cahiers Castoriadis n°3*, Presses de l'Université Saint-Louis de Bruxelles, Bruxelles, 2007, 238 p.
- J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III- Les psychoses* (1955-1956), Seuil, Paris, 1981, 381 p.
- J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" » dans *Ecrits I*, Seuil, Paris, 1966, pp.11-61
- J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1946) dans *Ecrits I, op.cit.*, pp.150-192

J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953) dans *Ecrits I, op.cit.*, pp.235-321

J. Laplanche et J.B Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Hachette, Paris, 1985, 113 p.

P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, 575 p.

Autour de l'ontologie politique de Castoriadis

G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. M. Raiola, Seuil, Paris, 1997, 203 p.

L. Althusser, « Sur le "Contrat social" » (1967) dans *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998, pp.59-102

L. Althusser, *Cours sur Rousseau* (1972), Le Temps des Cerises, Paris, 2012, 184 p.

H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1983, 406 p.

H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* tr. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1995, 191 p.

H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, tr. M. Revault d'Allones, Seuil, Paris, 247 p.

H. Arendt, *De la révolution*, tr. M. Berrane, Gallimard, Paris, 2012, 502 p.

H. Arendt, « La tradition et l'âge moderne » dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, tr. P. Lévy, Gallimard, Paris, 1972, pp.28-57

H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture, op.cit.*, pp.121-185

A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998, 169 p.

E. Balibar, « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : "qui vient après le sujet ?" » (1989), dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, op.cit.*, pp.35-84

E. Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité » dans *La crainte des masses, op.cit.*, pp.19-53

E. Balibar, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant » dans *La crainte des masses, op.cit.*, pp.101-129

C. Buci-Glucksmann (et al.), *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée* (actes du colloque "H. Arendt" organisé par le Collège International de Philosophie, du 14 au 16 avril 1988), Payot, Paris, 1989, 278 p. (voir notamment les contributions de B. Cassin- pp.21-54-, de M. Revault d'Allones- pp.55-86-, d'E. Tassin-pp.87-120-, et de J. Taminioux- pp.121-144-)

C. Castoriadis, *La cité et les lois Ce qui fait la Grèce 2 La création humaine III* (séminaires 1983-1984), Seuil, Paris, 2008, 305 p.

- C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3. Réflexions sur la création politique à Athènes* (séminaires 1984-1985), Seuil, Paris, 2011, 364 p.
- C. Castoriadis, *Sur "Le politique" de Platon* (séminaires 1986), Seuil, Platon, 1999
- C. Castoriadis, « Théorie et projet révolutionnaire » dans *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, pp.105-170
- C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie » (1986) dans *Domaines de l'homme, op.cit.*, pp.325-382
- C. Castoriadis, « Psychanalyse et politique » (1987) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp. 173-190
- C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » (1988) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp.137-171
- C. Castoriadis, « L'idée de révolution » (1989) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp.191-212
- C. Castoriadis, « La révolution devant les théologiens. Pour une réflexion critique/politique de notre histoire » (1989) dans *Le monde morcelé, op.cit.*, pp.212-230
- C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne » (1990) dans *La montée de l'insignifiance, op.cit.*, pp.159-182
- C. Castoriadis, « La démocratie athénienne : fausses et vraies questions » (1992) dans *La montée de l'insignifiance, op.cit.*, pp.183-193
- C. Castoriadis, « Quelle démocratie ? » dans *Figures du pensable, op.cit.*, pp.145-180
- P. Caumières et al. *Praxis et institution. Cahiers Castoriadis n°4*, Presses de l'Université Saint-Louis de Bruxelles, Bruxelles, 2008, 194 p.
- P. Caumières, *Critique sociale et émancipation*, Textuel, Paris, 2011, 133 p.
- F. Ciaramelli, *L'immaginario giuridico della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2008, 100 p.
- G. Duso, *La logica del potere : storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma, 1999, 231 p.
- G. Duso, *La rappresentanza politica : genesi e crisi del concetto*, F. Angeli, Milano, 2003, 223 p.
- R. Esposito, *Catégoriques de l'impolitique*, tr. N. Le Lirzin, Seuil, Paris, 2005, 245 p.
- J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, tr. M. Hunyadi, Flammarion, Paris, 1999, 202 p.
- G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J.F Kervégan, PUF, Paris, 2003, 500 p.
- J.F Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 2005, 349 p.

- C. Lefort, *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972, 780 p.
- C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999, 258 p.
- C. Lefort, « La logique totalitaire » dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, pp. 85-106
- C. Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » (1982) dans *Essais sur le politique, op.cit.*, pp.215-236
- C. Lefort, « De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de *De la démocratie en Amérique* » dans *Essais sur le politique, op.cit.*, pp.237-271
- G. Mairet, *Le principe de souveraineté. Histoire et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1997, 311 p.
- B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996, 319 p.
- P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003, 230 p.
- C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Giuffrè, Milano, 1998, 211 p.
- A. Negri, *Studi e diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridico e politica di Hegel*, CEDAM, Padova, 1958, 287 p.
- A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico: studi sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, CEDAM, Padova, 1962, 399 p.
- A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives à la modernité*, tr. E. Balibar et F. Matheron, PUF, 1997, 448 p.
- J. Pallotta, « La critique de la représentation chez Antonio Negri. Pour une refondation du radicalisme démocratique » dans *Actuel Marx n°29*, 2005, actuelmarx.u-paris10/alr0029.htm
- A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 227 p.
- N. Poirier (et al.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Le Bord de l'Eau, Paris, 2015, 184 p.
- J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995, 188 p.
- J. Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 1998, 262 p.
- J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005, 106 p.
- J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001
- C. Schmitt, *La dictature* (1921), tr. M. Köller et D. Séglard, Seuil, Paris, 2000, 330 p.

- C. Schmitt, *Théologie politique I* (1922), dans *Théologie politique (1922,1969)* tr. J-L Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, pp. 11-78
- C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), tr. C. Galli et C. Sandrelli, Giuffrè, Milano, 1986, 85 p.
- C. Schmitt, *Théorie de la constitution* (1928), tr. L. Deroche, PUF, Paris, 1993, 576 p.
- C. Schmitt, *La notion de politique* (1928) dans *La notion de politique. Théorie du partisan*, tr. M-L Steinhauser, Flammarion, tr. M-L Steinhauser, Paris, 1992, pp.57-127
- C. Schmitt, *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* (1929), dans *La notion de politique. Théorie du partisan, op.cit.*, pp.131-202
- C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* (1938), tr. D. Trierweiler, Seuil, Paris, 2002, 247 p.
- C. Schmitt, *Théorie du partisan* (1963) dans *La notion de politique. Théorie du partisan, op.cit.*, pp.207-305
- C. Schmitt, *Théologie politique II. Une légende : la liquidation de toute théologie politique* (1969) dans *Théologie politique, op.cit.*, pp.79-182
- J. Taminiaux, *Chroniques d'anthropologie politique. Poiesis et praxis des Anciens aux modernes*, Hermann, Paris, 2014, 162 p.
- E. Voegelin, *La nouvelle science du politique*, tr. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2000, 263 p.
- S. Žižek, *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*, tr. S. Kouvélakis, Flammarion, Paris, 2007, 540 p.

Index nominum

Abensour, M., 27, 668, 670, 671.

Agamben, G., 39.

Alquati, R., 272-278, 280-281, 284, 294, 296, 328, 413.

Althusser, L., 10, 17-18, 20-22, 35, 61, 77-78, 80, 88-101, 103-104, 108-109, 114-115, 180, 187, 211, 230-238, 251, 254, 258, 262, 284, 402, 470, 516, 637, 652-653.

Arendt, H., 7, 9, 36, 45-46, 358, 387, 444, 496, 507-509, 511, 516-518, 522, 562, 651, 654, 658-665, 671.

Aristote., 16, 35, 68, 70, 165, 214, 218, 224, 237, 347, 366, 463, 551, 564, 566, 568, 578, 637, 649, 651, 654.

Aubenque, P., 568.

Aulagnier, P., 612, 621, 624.

Badiou, A., 362, 505.

Balibar, E., 9, 11, 20, 23, 26, 37, 79-80, 82, 90, 92-93, 97, 99-100, 229, 233, 300, 444, 541, 555-556, 637, 669.

Berardi, F., 30, 60, 275, 312, 332, 335, 427, 430, 436-438, 440, 449, 483.

Berlinguer, E., 459.

Bernstein, E., 434, 449.

Blake, W., 589.

Bobbio, N., 391, 408.

Bodin, J., 526

Bologna, S., 34, 269, 273-275, 287-289, 291-296, 299, 308, 312, 439-440.

Bordiga, A., 392

Bove, L., 532-533, 535-556, 558-559, 634, 637, 639, 651.

Cacciari, M., 269, 433, 435, 437, 438, 440.

Castoriadis, C., 8-11, 13, 23, 35-37, 40-43, 45-47, 53-59, 67-68, 70-71, 76-77, 89, 101-115, 123, 195, 200, 202, 211, 258, 278-281, 284, 299, 366-367, 378, 420, 464-480, 486-487, 508, 522, 527-528, 530, 558-564, 566-576, 578-596, 598-612, 617-623, 625-643, 645, 647-661, 663-665, 666, 667, 669, 671-672.

Clastres P., 649.

Colletti, L., 47, 77, 97, 217, 226, 229-230, 242, 244-245, 247-251, 253-256, 258, 263, 284, 463, 667.

Croce, B., 14, 16, 71, 88, 115-116, 119, 124-136, 138-140, 142-147, 166-167, 170-171, 175, 177, 225-226, 230, 236-238, 254, 284, 388-391, 393, 395, 400, 411, 416.

Deleuze, G., 37-39, 317, 331, 334-335, 341, 346, 348, 356, 360, 364, 381, 385, 420, 459, 465, 487-489, 491-506, 516-518, 526-527, 537, 554, 557, 596, 610-611, 617-619, 625.

Della Volpe, G., 14-18, 26, 29, 34-35, 46-47, 62, 77, 88, 91, 97-100, 109, 114-115, 117-118, 147-150, 155, 157, 160-162, 164-166, 170, 175, 178, 188, 195, 201, 203-204, 216-219, 221-238, 240-242, 244-246, 248-249, 251, 253-254, 258, 265, 277, 281, 283-284, 287, 336, 368, 387-388, 396, 402-403, 411, 420, 430-431, 436, 461-463, 467, 471, 476, 484-485, 488, 563, 666, 667, 671.

Descartes, R., 643.

Diderot, D., 507.

Durkheim, E., 18, 154, 374, 476, 528.

Einstein, A., 579.

Engels, F., 14, 20, 81, 94, 105, 121, 124-125, 128, 141, 144-145, 149, 159, 166, 171, 196, 199-201, 393, 592.

Esposito, R., 663.

Ferrari-Bravo, L., 438.

Feuerbach, L., 16, 76-77, 81, 85, 89, 91-92, 97, 112, 134, 136-139, 160-161, 166-169, 172, 175, 217, 223-224, 229, 231, 234, 236, 238, 242-243, 250-253, 287, 389, 658, 671.

Fichte, J.G., 91, 134-136, 139, 143, 145, 389, 604.

Flaubert, G., 175, 176.

Ford, H., 11, 33, 54-55, 66-67, 73, 147, 257, 260, 266-267, 271-272, 274, 278-279, 288, 290, 292, 295, 301-308, 310-313, 321, 323, 329, 337-343, 345, 347-354, 358, 360, 363, 403-417, 449, 458-459, 466, 471-472, 500, 595, 667.

Foucault, M., 88, 317, 331, 340-341, 497, 501, 575, 588.

Freud, S., 35, 112, 493, 582, 584, 596-597, 607-612, 613-620, 638-639.

Galbraith, J.K., 353, 354.

Galilée, G., 15-16, 150, 161, 217, 219-220, 222, 227-228, 462.

Gentile, G., 14, 16, 88, 115-116, 119, 124-127, 133-147, 166-171, 173, 175, 177-178, 203, 225-226, 235, 237-238, 264-265, 284, 388-391, 393, 396, 400, 415-416, 425-427, 429-430, 471, 506, 603-604.

Gödel, K., 581, 589.

Gramsci, A., 10, 13-16, 26, 28, 47, 62, 71, 73-76, 78, 82, 87-88, 100, 111, 113, 115-116, 118-119, 144-148, 166-167, 231, 235, 238, 260, 262, 345, 363, 365, 372, 387-394, 395, 396-419, 422, 424, 426, 431, 450, 464, 471-473, 475, 595, 666.

Graziadei, A., 124.

Guattari, F., 37-39, 267, 325, 331-335, 346, 348, 356, 360, 364, 381, 385, 420, 465, 487-489, 491-503, 505, 518, 526-527, 557, 596, 610-611, 617-619, 625.

Habermas, J., 604-606, 627.

Hardt, M., 29, 33, 35, 39, 267-268, 302, 309, 316-318, 325, 327, 329, 331, 337-343, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 357-358, 361-363, 365, 382-383, 385, 458, 487, 494, 496, 501, 507, 516-517, 523-524, 548, 643.

Hegel, G.W., 15-16, 18, 26, 30, 32, 35, 53, 69, 73, 76-77, 81-95, 97, 99-104, 108-109, 112, 114, 116-117, 121, 123-127, 129-130, 132-147, 149-151, 156-161, 164-169, 171-174, 177, 179-180, 183, 186-188, 192-193, 194, 196, 200-201, 205-206, 212, 214, 217-221, 223-225, 228-234, 236, 237, 240, 241-242, 244, 249, 251-254, 262-265, 283, 295, 306, 336, 347, 368, 370-371, 376-379, 389, 393-395, 397, 400-402, 408-410, 414, 418, 424, 426, 427, 430-431, 433, 441, 444, 459, 461-462, 463, 467, 470-473, 477-478, 487, 507, 521, 574-575, 582-583, 586, 613-614, 651, 666.

Heidegger, M., 387, 562, 579, 588, 589-590, 605, 658.

Héraclite., 650

Hilbert, D., 581.

Hilferding, R. 300, 345.

Hirschman, A.O. 361.

Hjelmslev, L., 572.

Hobbes, T., 38-39, 189, 263, 358-359, 452, 486-487, 489-490, 505, 507, 521, 526, 556, 582, 627, 671.

Hofstadter, D., 643.

Honneth, A., 672.

Hume, D., 224, 237, 463, 577, 608.

Husserl, E., 576.

Jelles, J., 189.

Kant, I., 10, 37, 92, 129, 140, 143, 145, 155, 158, 168, 174, 219, 224, 234, 237, 244, 254, 389, 411, 463, 507, 509, 566, 574-579, 608, 636, 655-656, 661, 664.

Kelsen, H., 508, 641.

Keynes, J.M., 32, 267, 271, 279, 283, 292, 295, 301-302, 305-311, 322, 325, 328-330, 342, 414, 444, 448-450, 453-458.

Kierkegaard, S., 177.

Klein, M., 609, 620.

Kosik, K., 446.

Kuhn, T., 574, 575, 582.

Labriola, A., 10, 14-16, 62, 113, 115-128, 130-134, 136, 139-146, 156, 158, 166-167, 169-170, 179, 182, 226, 235-238, 363, 372, 388-391, 393, 395, 398, 400, 416, 471-472, 595, 666.

Lacan, J., 492, 493, 600, 607, 609-610, 618, 647.

Lanzardo, D., 302, 310, 437.

Lazzarato, M., 343, 344, 345, 356, 364.

Lefort, C., 7, 44, 278, 299, 621, 644-646, 648, 666.

Lénine, V.I., 51, 59, 88-89, 106, 111, 119, 223-224, 263, 274, 278, 290-293, 296-302, 311, 313, 320, 335, 383-384, 392, 397-403, 406, 409, 435, 437-438, 440, 449, 451, 458-459, 469-470, 481, 483, 524-526.

Leibniz, G.W., 582.

Lévi-Strauss C., 177, 232, 559, 560.

Loria, A., 125, 254.

Lukács, G., 7, 10, 56, 106, 252, 298, 369-371, 377, 392, 410, 414, 467, 469.

Luxembourg, R., 56, 106, 289-290, 299-300, 469.

Machiavel N., 8, 27, 126, 187, 190, 263, 283, 495, 520, 539, 541, 558, 651, 653.

Mac Pherson, C.B., 507.

Madison, J., 525.

Manin, B., 653.

Marcuse, H., 428, 638.

Marshall, A., 354.

Marx, K., 8-32, 35, 37, 42-43, 46-51, 53-98, 100-105, 107-151, 156-158, 160-163, 166-172, 175, 177-179, 181-182, 187, 197, 201-204, 206-229, 231-266, 269-274, 277-286, 293-296, 299-301, 303, 305-306, 309, 315, 318-320, 323-324, 326, 329, 334-337, 339, 344, 346-347, 350, 352-353, 355, 357-358, 363, 366-372, 374, 377-378, 380, 383, 386-404, 406, 408-418, 420-421, 424-433, 435-436, 438-442, 444-449, 454-458, 461-463, 465, 467-479, 484-488, 491, 496, 498-499, 501, 524-525, 553, 556, 558-559, 592, 596, 637, 639, 650, 658, 666, 667, 668, 669, 670, 672.

Matheron, A., 503, 537, 551, 555-556.

Merleau-Ponty, M., 10, 629, 665.

Meyer, L., 188, 553.

Mill, J.S., 456.

Moïse., 190, 539, 540, 541, 543.

Montaldi, D., 276, 278.

Montesquieu., 651.

Mortati, C., 515.

Negri, A., 8-11, 13-14, 16-17, 24, 27-29, 32-42, 47, 60, 62, 71, 74, 81, 148, 170, 191, 202, 204-212, 214-217, 227-228, 235, 237, 239-241, 243-244, 251, 255-258, 260-261, 264, 266-270, 272-278, 281, 284-287, 291-292, 294-312, 314-332, 334-349, 351-370, 380-388, 392, 397-398, 409, 415, 417-421, 423-425, 430-432, 436-437, 439-440, 444, 448-450, 452, 454-461, 464-465, 469, 478-491, 493-497, 500-509, 511, 514-520, 522-532, 535-537, 541-542, 544-545, 548-549, 551-553, 555-559, 563, 584, 591, 602-604, 606, 630, 634, 637, 640, 642-643, 650-651, 656, 662, 665, 666, 667, 668, 670, 671.

Nietzsche, F., 498, 499, 574, 668.

Palano, D., 277, 294, 335.

Panzieri, R., 48-57, 59, 61, 64-65, 110, 147, 266, 270-274, 277, 281, 284, 304, 413, 437-438.

Pasukanis, E., 340.

Platon., 8, 16, 35-36, 68, 102, 104, 126, 218-219, 224, 237, 254, 341, 347, 366, 369, 378, 463, 475, 490, 505, 507, 526, 532, 537, 552, 557, 561-562, 567, 579, 584, 589-590, 600, 642, 651-652, 658, 668, 671.

Plekhanov, G.V., 182.

Polanyi, K., 349, 381.

Popper, K., 254, 579.

Potier, J.P., 250, 254, 388.

Poulantzas, N., 31, 261, 439, 441-442, 596.

Preve, C., 425.

Rancière, J., 8, 18, 21-22, 44-45, 231, 387.

Reich, W., 312, 315, 493, 639.

Ricoeur, P., 612-617, 619, 621-623, 625-627.

Ricardo, D., 74-76, 81-84, 87-88, 92-94, 221, 253, 401, 402.

Roubine, I.I., 57, 252, 253.

Rousseau, J.J., 7, 37, 39, 43, 186-187, 193, 359, 487, 489, 507, 509, 511, 513, 516, 521, 642, 651-658, 660, 662, 664-665, 671.

Sartre, J.P., 10, 19-20, 23, 27, 35, 37, 46-47, 100, 113, 115, 119, 137, 148-152, 154-175, 177-184, 186-202, 238, 247-248, 257, 262, 284, 293, 299, 367, 370-374, 376-389, 391, 393, 395-396, 410, 417-419, 470, 494, 503-506, 516-518, 528, 556, 666.

Saussure, F., 572.

Say, J.B., 456.

Scalzone, O., 440.

Schmitt, C., 28, 36, 42, 263, 362, 422, 430, 439, 444, 460, 486, 506, 508-522, 525-528, 530, 629, 642, 648-649, 670.

Schumpeter, J.A., 18, 87, 254, 295, 304, 307, 353.

Sieyès, E.J., 510-511, 513, 514, 515, 516, 517.

Simondon, G., 338.

Smith, A., 75, 83, 220, 221, 399.

Soljenitsyne, A., 646.

Spaventa, B., 135, 389.

Spinoza, B., 8-9, 18, 35-40, 47, 93, 98, 180, 183, 188-192, 232-234, 261, 264, 270, 285, 318-320, 334, 337, 365-366, 378-380, 386, 392, 398, 420, 423-424, 432-433, 437, 444, 452, 459, 478, 485-491, 494-497, 501-507, 509-511, 520, 523, 527-558, 560, 567, 574-575, 591-592, 603, 607-608, 633-634, 637-639, 651, 665, 668.

Sraffa, P., 317, 323, 330, 389.

Tarski, A., 581.

Taylor, F., 51, 54,-55, 66, 147, 252, 257, 266-267, 274, 278, 288-290, 292, 301-308, 312-313, 321, 323, 340, 342-343, 348, 353, 405, 407, 409-413, 415, 452, 458-459, 466, 595.

Tocqueville, A., 645.

Togliatti, P., 270, 414, 451.

Tosel, A., 16, 89, 115-116, 119, 125, 127-132, 135, 137-139, 141-144, 146, 169, 173, 389-392, 395-396, 398, 400, 404, 406-409, 412-413, 416, 471-472.

Tronti, M., 11-14, 16, 20, 23-25, 27-33, 59-69, 71, 73-84, 86-89, 96, 100-101, 104-105, 108-119, 124-126, 128-130, 132-133, 135-135, 139, 143-150, 156-157, 164, 166-167, 169-170, 178, 202, 204, 207-208, 211-212, 216-217, 225, 227, 235, 237-265, 269-273, 275, 277, 281-287, 293-296, 304-305, 309-312, 315, 318, 320, 326, 328, 330, 334, 335-337, 365, 367-369,

388-389, 391, 393, 395, 398, 400-403, 409, 411, 413-418, 420, 422-453, 457-462, 464-465, 467, 470-471, 476, 481, 483-485, 487, 502.

Trotsky, L., 465

Tschirnhaus, E.W., 506.

Virno, P., 358-361, 440.

Weber, M., 10, 36, 154, 353-354, 409, 461, 509, 526, 594, 595, 650.

Weydemeyer, J., 19, 87.

Whitehead, A.N., 561.

Table des matières

<i>Résumé</i>	p.4
<i>Sommaire</i>	p.5
<i>Introduction générale</i>	p.7
<i>PREMIÈRE PARTIE. LA PRAXIS, NOYAU VIVANT DU MARXISME : UNE LECTURE OUVRIÉRISTE DE MARX, AU-DELÀ DE MARX</i>	p.48
<i>Chapitre premier. Le renversement copernicien de la loi de la valeur</i>	p.48
I-1 La critique opérâiste de la rationalisation (Panzieri)	p.48
I-2 Marx, fondateur d'une « science ouvrière du capital » : la relecture trontienne	p.59
I-2-1 Introduction	p.59
I-2-2 Le développement du capital, conséquence historique de la lutte des classes (première hypothèse de relecture)	p.63
I-2-3 « La force de travail comme classe ouvrière » : la « coupure » de 1848 (seconde hypothèse de relecture)	p.81
I-2-3-1 Marx, Hegel, Ricardo	p.81
I-2-3-2 La critique de l'interprétation althussérienne de la « coupure »	p.90
I-2-3-3 Repenser Marx, par-delà l'antinomie entre liberté et nécessité	p.101
I-2-3-4 Conclusion provisoire	p.108
<i>Chapitre deux. La critique des philosophies idéalistes de la praxis</i>	p.115
II-1 La réception manquée de Marx en Italie	p.115
II-1-1 L'article de 1959	p.115
II-1-2 Labriola ou l'antinomie entre les deux méthodes : la praxis, prisonnière de la dialectique	p.119
II-1-3 Du matérialisme historique comme « canon empirique » au système des distincts : la critique crocéenne de Marx	p.126
II-1-4 La dérive actualiste de la philosophie de la praxis : la métaphysique gentilienne de l'histoire	p.133
II-1-5 Conclusion: opérâisme et gramscisme (premier aperçu)	p.144
II-2 L'échec du projet sartrien	p.149
II-2-1 La dialectique de l'histoire	p.149
II-2-1-1 Limites de la Raison analytique	p.149
II-2-1-2 La Raison dialectique, loi de constitution du social-historique	p.160
II-2-2 L'impasse ontologique de la refondation sartrienne de la dialectique	p.178
II-2-2-1 Dualisme et monisme	p.178
II-2-2-2 La renaturalisation de la dialectique : le statut aporétique des concepts de besoin et de rareté	p.193

Chapitre trois. La lutte des classes, noyau de la science marxiste : du Capital aux Grundrisse	p.204
III-1 Della Volpe, inspirateur du paradigme opéraïste ?	p.204
III-1-1 Le fragment sur les machines	p.204
III-1-2 Le « cercle » Matière/Raison (Einleitung): le matérialisme historique, science de l'histoire réelle	p.217
III-2 Retour à la praxis	p.227
III-2-1 Le cercle aporétique des conceptions dellavolpienne et althussérienne	p.227
III-2-2 La critique politique de la valeur, point d'aboutissement des thèses de la Logica (Grundrisse)	p.235
III-2-2-1 La praxis ou l'impensé des thèses de della Volpe : de l'Einleitung à la définition de la force de travail comme « Nicht capital »	p.235
III-2-2-2 Critique de l'interprétation de Colletti	p.242
III-2-2-2-1 Le marxisme : une critique socio-anthropologique du capitalisme ?	p.242
III-2-2-2-2 La première thèse opéraïste sur la loi de la valeur	p.251
 SECONDE PARTIE. POUR UNE HISTOIRE POLITIQUE DU CAPITAL	 p.266
Chapitre premier. La méthode compositionniste	p.266
I-1 Une nouvelle méthode d'exposition	p.266
I-1-1 Introduction	p.266
I-1-2 Les enquêtes fondatrices d'Alquati	p.272
I-1-3 Le concept-pivot de plus-value relative : des mouvements objectifs du capital aux mouvements de la classe ouvrière	p.282
I-1-4 Les luttes de classes, fil rouge de l'histoire du capitalisme	p.287
I-1-4-1 L'étude de S. Bologna sur le mouvement des conseils	p.287
I-1-4-2 Les Révolutions russes de 1905 et 1917 à la lumière de la méthode compositionniste	p.294
I-2 La classe ouvrière, « sujet » historique du développement capitaliste	p.301
I-2-1 De l'ouvrier professionnel à la « contre révolution » des années vingt et trente (Taylor-Ford-Keynes)	p.301
I-2-2 L'ouvrier-masse et la crise du régime disciplinaire d'accumulation	p.309
 Chapitre deux. La praxis, par-delà la classe ouvrière (Negri)	 p.314
II-1 Déclin de la classe ouvrière, crise épopéale de la valeur	p.314
II-1-1 Des luttes d'usine à l'autovalorisation	p.314
II-1-2 La praxis ontologiquement mutante de l'ouvrier-social	p.325
II-2 Le capitalisme immatériel ou le crépuscule de la valeur	p.336
II-2-1 La puissance biopolitique du « cognitariat »	p.336
II-2-2 La praxis, force productive du commun ? Le problème de l'indistinction entre composition objective et politique	p.355
 Chapitre trois. La méthode compositionniste dans ses limites	 p.368
III-1 Retour sur la théorie sartrienne des ensembles pratiques : histoire, collectif, groupe	p.368
III-2 La dialectique dans l'histoire, (« catharsis ») : la philosophie gramscienne de la praxis ou le «refoulé» de la méthode compositionniste ?	p.388

III-2-1 L'influence souterraine des Quaderni del Carcere	p.388
III-2-2 Le dépassement opéraïste du gramscisme	p.404
TROISIÈME PARTIE. LA DÉMOCRATIE, PRAXIS EXPLICITE DU COLLECTIF ANONYME	p.422
Chapitre premier. Du renversement copernicien à la déconstruction de l'ontologie unitaire	p.422
I-1 La seconde thèse opéraïste sur la valeur ou le retour du Sujet de l'histoire	p.422
I-1-1 De la « rude race païenne » à la classe ouvrière comme sujet ontologique du capital	p.422
I-1-2 Une conception marxiste de l' « autonomie du politique » pour conjurer le spectre du Sujet-total	p.440
I-1-2-1 De « Lénine en Angleterre » à « Marx à Détroit » (Tronti)	p.440
I-1-2-2 La critique de Negri : de l'autonomie du politique à l'Empire	p.452
I-2 Une critique inachevée de la dialectique	p.461
I-2-1 L'échec opéraïste, à la lumière des limites du « dellavolpisme »	p.461
I-2-2 La méthode critique de Castoriadis, chaînon manquant de la refonte opéraïste et des philosophies de la praxis	p.465
I-2-3 La remise en cause de l'ontologie héritée, point aveugle du dellavolpisme et de l'opéraïsme	p.474
Chapitre deux. Le pouvoir constituant de la multitude ou l'aporie de l'ontologie militante de Negri	p.481
II-1 De Potere operaio à la potentia multitudinis	p.481
II-1-1 Une redéfinition « post-opéraïste » des deux thèses sur la loi de la valeur	p.481
II-1-2 De Marx à Spinoza ou la force productive des « machines désirantes » : une conception vitaliste de la praxis	p.487
II-2 La multitud, un sujet introuvable	p.506
II-2-1 Un rapprochement paradoxal avec Carl Schmitt	p.506
II-2-2 Une praxis irréprésentable	p.519
II-3 La démocratie, « centre absent » de l'ontologie spinoziste	p.532
II-3-1 La démocratie comme auto-institution explicite: la lecture de Spinoza par L. Bove	p.532
II-3-2 L'ontologie héritée à l'épreuve de la démocratie	p.553
Chapitre trois. La praxis comme auto-institution : l'ontologie révolutionnaire de Castoriadis	p.561
III-1 La critique castoriadienne de la pensée héritée : la vérité comme projet social-historique (de la politique à l'ontologie)	p.561
III-1-1 L'institution social-historique de l'entendement (legein)	p.561
III-1-1-1 Le quid pro quo comme institution originaire	p.561
III-1-1-2 La relation signitive et la signification	p.569
III-1-2 La vérité comme praxis, par-delà les apories de la pensée héritée et du relativisme	p.574
III-1-2-1 La critique des conceptions héritées de la vérité	p.574
III-1-2-2 Subjectivité réflexive et imagination radicale	p.580
III-1-2-3 Adéquation et convenance	p.585
III-2 La société comme auto-représentation du collectif anonyme	p.590

III-2-1 Introduction	p.590
III-2-2 L'excès irréductible du social	p.594
III-2-3 L'opposition entre psyché et société ou l'institution des individus	p.608
III-2-3-1 La psyché comme imaginaire radical	p.608
III-2-3-2 Une nouvelle conception de la sublimation : l'influence des « deux herméneutiques » de Ricoeur	p.612
III-2-3-3 Une ontologie révolutionnaire du social	p.621
III-3 Une refonte radicale du concept de représentation (de l'ontologie à la politique)	p.628
III-3-1 Le collectif anonyme, médiation immanente de l'invisible par le visible	p.628
III-3-2 La démocratie, par-delà la forme-Etat	p.642
III-3-2-1 Le renversement des présupposés théologiques du concept de représentation	p.642
III-3-2-2 Entre identité et pluralité : Une conception substantive de la démocratie	p.651
<i>Conclusion</i>	p.666
<i>Bibliographie</i>	p.673
<i>Index nominum</i>	p.704
<i>Table des matières</i>	p.712

Résumé

Comment rendre conceptuellement consistante l'affirmation du jeune Marx selon laquelle « la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions » sans retrouver le noyau théologique du concept de représentation politique (*repräsentation*) et/ou l'impasse du sujet infini (« *dèmos total* »)? Ce travail propose un éclairage nouveau à ce problème en mettant en rapport les lectures dellavolpienne et opéráiste de Marx (symboles anticipés de la crise majeure du « marxisme occidental ») avec la reformulation ontologique du problème politique telle qu'elle se trouve énoncée (partiellement) par Antonio Negri et (de manière bien plus complète) par Cornelius Castoriadis, l'apport majeur de della Volpe et de l'opéraïsme ayant consisté à entrevoir (quoique séparément, tel fut le signe commun de leur échec respectif mais aussi du caractère fécond de leurs limites) la portée ontologique de la critique marxienne de la dialectique (pour le premier) et (pour le second) la politicalité intrinsèque de la loi de la valeur léguée par Marx. C'est précisément ce double mouvement (de l'ontologie à la politique et de la politique à l'ontologie) que Castoriadis réunit pleinement en déterminant toutes les implications découlant de l'ontologie stratifiée où mène la relativisation « linguistique » du schème de la détermination (seule alternative à l'effacement du projet de vérité vers lequel convergent le relativisme post-nietzschéen et la faillite de l'ontologie unitaire, basée sur le credo d'une identité substantielle entre *être* et *logos*). Ainsi, c'est en décrivant les déplacements majeurs induits par la (re)découverte du *nexus* entre ontologie et politique (au-delà de la seule critique politique, « militante », de l'ontologie héritée à laquelle s'en tient Negri) que peut notamment faire sens (non plus en l'inscrivant dans l'horizon téléologique de la venue à soi d'un Sujet-total mais, au contraire, en énumérant les conditions restrictives de son apparition) une représentation effective et radicalement démocratique de la pluralité (non pas de la multitude mais du collectif anonyme), rapportée à l'altération déterminée (création *explicite*) du rapport (inéliminable) de la société à l'imaginaire social d'où elle tire son être.

MOTS-CLÉS : Praxis - Démocratie - Lutte de classes - Dialectique - Idéalisme - Matérialisme historique - Capitalisme - Pouvoir constituant - Institution - Etat - Valeur - Représentation - Ontologie - Puissance - Pouvoir - Détermination - Identité - Création - Histoire - Totalité - Social - Imaginaire radical - Multitude - Collectif anonyme - Autonomie - Immanence

UNIVERSITÉ PARIS I - PANTHÉON-SORBONNE

UFR de Philosophie

17 rue de la Sorbonne

75231 Paris Cedex 05