

PRATIQUE MARXIENNE DE LA PHILOSOPHIE, RAISON ET TIERS SYMBOLIQUE

La question de la philosophie de Marx et selon Marx

La question de la philosophie de Marx, et selon Marx, a occasionné des analyses aussi nombreuses que contradictoires. La critique marxienne de la spéculation et la sortie proclamée hors de la philosophie dans *l'Idéologie allemande* n'ont pas empêché de chercher une autre philosophie qui serait adéquate aux découvertes de la critique de l'économie politique et de la conception matérialiste de l'histoire, ni de faire appel à une pratique de la philosophie irréductible par principe à toute formulation théorique habituelle. Du côté de la recherche de cette philosophie d'après la sortie hors de la philosophie, une position est acquise : la philosophie ne peut être autonomisée, autofondée sur elle-même, séparée de ses conditions historiques de possibilité, de l'étude de ses formes et fonctions historiquement spécifiques. Elle ne peut s'instituer en pratique théorique autoréférentielle, sans s'interroger sur le lien qui l'unit aux autres pratiques, sans penser tout à la fois la spécificité logique de ses catégories et de ses problématiques, d'une part, et, d'autre part, l'historicité et la politicalité de ce qu'il faut bien nommer ses opérations et interventions.

Nous nous bornons à rappeler la diversité et la contrariété de ces conceptions de la philosophie attribuables à Marx et exigées par son oeuvre de pensée. Marx lui-même, on le sait, n'a pas traité la question explicitement. Après *l'Idéologie allemande*, il a tout d'abord revendiqué une prise de position matérialiste en la présentant comme nouvelle et en l'investissant dans une théorie de l'histoire. Celle-ci tend toujours davantage à se démarquer de la philosophie hégélienne de l'histoire, mais elle maintient quelques uns de ses présupposés – la thèse du progrès dans la contradiction, la référence à l'universel en tant que lutte pour l'émancipation, le recours à une histoire mondiale-. Dans l'élaboration inachevée de la critique de l'économie politique, Marx a de même assumé un recours à la dialectique et utilisé librement la logique de Hegel pour exposer les découvertes de la critique, sans s'enfermer en elle, en présentant des analyses non ou antihégéliennes en ce qui concerne la forme d'objectivité propre aux objectivations des rapports sociaux constituant le monde produit par le mode de production capitaliste – monde de la réification, du fétichisme, de l'abstraction réelle. Le texte le plus explicite de Marx, le plus discuté durant les années 1956-1981, avec les *Manuscrits de 1844*, *l'Idéologie allemande*, ou *Misère de la philosophie*, a été l'« Introduction », rédigée en 1858 et non publiée de son vivant, pour les *Manuscrits de 1857-1858*, les *Grundrisse*, où Marx élabore les lignes théoriques de la critique qui deviendra sous modifications le *Capital*. Ce texte est le discours de la méthode de la critique et présente une théorie réflexive du savoir, de la *Wissenschaft*, produite par Marx. Si Marx occupe une position à la fois matérialiste spécifique et développe une dialectique atypique, il ne se réclame à aucun moment d'un matérialisme dialectique.

C'est Engels dans *l'Anti-Dühring* (1878) qui fut mis dans l'obligation de se positionner sur le terrain philosophique et d'éreinter la philosophie systématique de Dühring, théoricien écouté au sein de la social-démocratie allemande. La première partie de l'ouvrage s'intitule

« Philosophie », et prend la forme d'un mini-traité exposant des vues sur la philosophie de la nature -l'univers, l'espace et le temps, la cosmogonie, la physique, la chimie, le monde organique. Le monde historico-social est traité, quant à lui du point de vue de la critique de la morale et du droit, réorganisé autour de la pensée de l'égalité, de la liberté et de la théorie de la liberté comme compréhension de la nécessité. Engels critique la philosophie en dénonçant son caractère à la fois idéaliste et métaphysique, ce à quoi il oppose la nouvelle conception matérialiste et la dialectique comme science des lois universelles du mouvement et de la pensée, avec sa thématique de la transformation de la quantité en qualité, de la totalité en devenir et sa catégorie opératoire de négation de la négation. La seconde partie – « Economie politique »- présente les découvertes de Marx en se centrant sur la théorie de la violence-. La troisième – «Socialisme » - expose les notions théoriques du nouveau socialisme en traitant de la production, de la distribution, de l'Etat, de la famille et de l'éducation. Marx –qui a rédigé le chapitre de l'ouvrage « Sur l'histoire critique », consacré à l'histoire de l'économie politique-, n'a jamais critiqué les thèses d'Engels. Ce sont ces thèses, souvent soutenues d'emprunts à Hegel et à la *Naturphilosophie* allemande, qui sont à la base du matérialisme dialectique, formule inventée par l'ouvrier philosophe Joseph Dietzgen et destinée à une postérité inattendue. Engels a été avec cet ouvrage le précepteur en marxisme de la Seconde et de la Troisième Internationales. Son oeuvre a pesé en ce sens davantage que celle de Marx.

Elle commence à prendre figure de philosophie de référence avec le théoricien russe Georgy Plekhanov qui ne s'interroge ni sur sa complexité ni sur ses limites. Elle forme de nombreux militants en Russie, dans les pays germanophones. Mais elle ne fait pas l'unanimité en raison de la proximité revendiquée et déniée tout à la fois avec la logique hégélienne, tombée quant à elle en total discrédit à la fin du XIX^e siècle. Le théoricien par excellence de l'orthodoxie « marxiste » de la social-démocratie allemande, Karl Kautzky, identifie tendanciellement la *Wissenschaft* à une science positive de l'évolution historique, elle-même couronnée d'une éthique de la solidarité postkantienne culminant avec l'histoire de l'espèce. Les révisionnistes comme Bernstein limitent même la portée scientifique de l'oeuvre marxienne et font de Kant le philosophe de référence. Le théoricien le plus aigu de l'époque, Antonio Labriola, met en garde contre la tentation de faire de l'*Anti-Dühring* une encyclopédie autosuffisante, et cherche dans la pensée de la *praxis* la voie pour réfléchir dans l'immanence la philosophie de Marx, par delà tout déterminisme, tout economicisme (*Saggi sulla concezione materialistica della storia*, 1900).

C'est la révolution bolchevique après 1917 qui relance la question de la philosophie de Marx en reposant la question du rapport à Hegel, de la dialectique révolutionnaire. Lénine, disciple de Plékhanov, commence par soutenir le matérialisme comme philosophie immanente à la science moderne et à celle de l'histoire dans *Matérialisme et empiriocriticisme* : il critique alors les thèses les plus modernes du néokantisme et du pragmatisme positiviste (E.Mach, Poincaré), en discutant l'interprétation subjectiviste et pragmatiste de la physique. Mais Lénine redécouvre plus tard la logique de Hegel qu'il juge nécessaire de travailler pour comprendre vraiment Marx (*Cahiers sur la dialectique*). La complexité de sa position et ses difficultés ne reçoivent cependant pas de suite adéquate. La contre-révolution théorique imposée par Staline, au début des années 1930, se traduit par la constitution d'une nouvelle orthodoxie, celle du marxisme-léninisme. Il s'agit d'unir en un tout dogmatique une philosophie générale, le matérialisme dialectique, et la science de l'histoire, le matérialisme historique, *dia-mat* et *hist-mat* soviétiques. Cette idéologie de légitimation de l'Etat-Parti a fonctionné comme un dogme obscurantiste, compromettant la pensée libre comme jamais cela n'avait été le cas depuis les affaires Bruno et Galilée au début des temps modernes. Cruel

destin pour une pensée qui s'est toujours réclamée de la critique et qui a hérité des Lumières et du grand idéalisme allemand...

C'est contre cette énorme machine à ne pas penser que se sont élaborées les meilleures interprétations des marxismes hérétiques du XX^e siècle, alors que devenaient peu à peu disponibles les manuscrits inédits de Marx et que l'on prenait la mesure à la fois de l'énormité du chantier marxien et de son caractère radicalement inachevé. Si l'accord de tous s'est fait pour souligner la nouveauté de la philosophie marxienne qui sort de la philosophie ou celle d'un autre rapport à la philosophie, voire d'une autre pratique de la philosophie, l'hétérogénéité de ces formules témoigne de la difficulté de la question. La recension sommaire de quelques « solutions » historiquement présentées redouble l'embarras.

Nous distinguons entre deux types de solutions. Le premier type finit par reconstruire une philosophie « d'après » la sortie de la philosophie et présente, sinon un système, du moins des œuvres systématiques à leur manière. Ces œuvres se donnent pour but soit de penser Marx par rapport à la spéculation dialectique du maître rejeté et retrouvé que fut Hegel (version 1), soit de situer Marx sur un autre terrain, généralement épistémologique (version 2). La version 1 a eu pour interprète majeur Lukàcs aussi bien en sa première période *d'Histoire et conscience de classe* que dans les traités de la dernière partie de sa vie, *l'Ontologie de l'être social* et *l'Esthétique*. La thématique vite abandonnée de la conscience de classe se comprend, en opposition à la critique conduite par l'historicisme néokantien de Max Weber, comme une théorie forte de l'histoire où le prolétariat révolutionnaire de 1917 se substitue à l'Esprit Absolu. Les ouvrages postérieurs récusent, certes, le subjectivisme de classe pour faire du travail et de son complexe l'équivalent de l'Esprit objectif de Hegel. Les catégories d'aliénation, de réification, d'objectivation, de genre humain, de causalité et de téléologie, sont reprises et reformulées. On peut considérer de même qu'Ernst Bloch, lui aussi auteur d'un livre important sur Hegel, relit Marx en un sens ontologique. Mais il s'agit d'une ontologie du non-être encore, de l'être en possibilité, d'une pensée du principe Espérance doté d'une force de négation et d'anticipation. Bloch intègre lui aussi l'art en sa problématique et surtout la religion, les hérésies juives et chrétiennes du royaume à venir. Tous deux ne refusent pas d'assumer la position matérialiste et dialectique qu'ils entendent sauver du désastre du *diamat*, mais lui donnent une orientation différente. Lukàcs s'en tient à une ontologie de l'être socio-historique fondée sur la métacatégorie la métacatégorie d'activité téléologique. Bloch développe un matérialisme spéculatif et eschatologique nourri de Schelling

Gramsci appartient pour une part à ce courant, mais il ne construit pas de quasi système. La proposition de philosophie de la *praxis* se déploie comme une série de recherches, *work in progress*, d'une diversité remarquable. Toutefois elle est animée par une intention systématique puisqu'elle intègre des considérations sur le « bloc historique » comme unité dans la distinction des pratiques et des rapports de forces, économiques, politiques, culturels, voire langagiers. Elle inclut divers essais : une théorie politique prenant la mesure, avec la perspective de l'hégémonie des classes subalternes, une théorie de la culture, de la langue, de l'intellectualité. L'historicisme ici n'est pas relativisme puisque une approche constructiviste, pragmatiste, lui permet de traiter des sciences, alors que Lukacs et Bloch poussent la critique des productions de l'entendement supposé métaphysique et mécaniste dans le sens d'une relativisation de la science. La *praxis* est ici apparemment sujet et objet. Elle n'est pas cependant invertébrée, puisqu'elle s'organise au sein d'un cadre quaternaire où figurent l'économie, la politique, la culture, et l'ordre linguistico-langagier. Machiavel, Lénine, Croce et Gentile comptent autant que Hegel ou Hartmann ou Simmel. Ceci dit, les *Cahiers de*

prison font de ce quaternaire un cadre méthodologique où se constitue la conscience de l'ouverture permanente de la causalité historique. Si Gramsci est tenté par l'idée d'une *praxis* sujet absolu, il surmonte cette tentation. La philosophie de la *praxis* n'est ni une ontologie positive de l'être social, ni une ontologie négative de l'espérance. Elle est en attente permanente des défis de la conjoncture. Elle sait que l'histoire a une structure en abîme et que l'on ne peut rien prévoir, ou plutôt que l'on ne peut que faire des conjectures, et encore à la condition que se forme une force sociale-historique agissante, et que celle-ci dispose d'une puissance d'agir et de concevoir un monde qui soit son monde. La pratique joue le rôle de limite et de stimulant, d'une vie qui exige et déborde le concept.

Ces élaborations sont récusées par la version 2 qui réoriente la supposée philosophie de Marx dans le sens de la théorie de la connaissance, investie dans la pratique scientifique de Marx, dans le matérialisme historique et la critique de l'économie politique. Cette voie a été celle d'abord celle d'Antonio Labriola, puis de Karl Korsch, suivi par Bertold Brecht, et surtout celle de Louis Althusser, en lointaine assonance à la même époque avec l'italien Galvano Della Volpe et l'espagnol Manuel Sacristan. La philosophie de Marx a pour fonction de consigner l'idée vraie de l'idée vraie qui a rendu possible la révolution marxienne dans la connaissance et de la formuler de manière à la rendre opératoire à nouveau.

Cependant il existe un autre type d'interrogation, celle qui affirmant la nouveauté théorique de Marx considère qu'il faut réeffectuer le geste initial, l'abandon de la philosophie, et repenser la sortie marxienne hors de la philosophie. Cette approche est plus délicate à cerner que les précédentes parce qu'elle peut donner lieu à un congé définitif donné au philosophe, sous prétexte de dépasser une philosophie condamnée à ruminer son idéalisme et à se faire en définitive apologie de l'ordre historique donné. En ses formulations les plus travaillées, elle réduit la philosophie d'une manière qui se veut thérapeutique : la philosophie ne parle pas de ce qu'elle fait et ne fait pas ce qu'elle dit. Henri Lefebvre avec sa *Métaphilosophie* est tenté par cette voie après avoir parcouru celle d'une pensée de la *praxis* constituante soutenue par la tentative d'une logique dialectique. Le second Althusser – celui de *Lénine et la philosophie* en 1968 et après - réduit la pratique dominante de la philosophie à une idéologie du théorique exerçant le contrôle socialement déterminé de la pratique scientifique et de la pratique politique. Avec Marx la philosophie prendrait ainsi une distance critique avec sa pratique. Elle exercerait alors une double fonction : elle représente les ruptures scientifiques auprès des luttes et des révolutions politiques, tout comme elle représente inversement les enjeux de la lutte de classes politique auprès des pratiques scientifiques. La philosophie est acte, intervention, elle est la pratique théorique d'une lutte de classes politique dans la théorie. Cette inflexion politiciste marque un scepticisme par rapport à l'idée althussérienne antérieure de la philosophie, définie comme théorie générale des ruptures épistémologiques, théorie du théorique. Elle s'inscrit dans une ambiance de type déconstructionniste qui doit plus à Foucault, voire à Nietzsche qu'à Hegel. Elle a été anticipée par la théologie négative de l'histoire des dominés soutenue par Walter Benjamin, et ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*.

Louis Althusser a actualisé en quelque sorte dans les trois moments de son parcours le passage du premier type au second type de philosophe en l'exténuant même avec l'idée d'un matérialisme de la rencontre ou matérialisme aléatoire, « fondé » sur le non fondement qu'est la contingence de l'existence et de l'histoire. La dernière position occupée par Althusser liquide toute philosophie téléologique de l'histoire et s'en remet aux fulgurances de l'événement à venir. En attendant l'imprévisible, « -il ne faut pas se raconter d'histoire ». Nous sommes embarqués dans le train de l'histoire, sans savoir d'où il vient ni où il va.

Machiavel, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, sont désormais plus topiques que les classiques du marxisme, fussent-ils ses hérétiques. Tombe un grand pan de Marx Cette issue aporétique conclut peut-être toute une période de recherches sur « la philosophie de Marx ». En tout cas, elle est symptomatique de la fin d'une histoire, celle des marxismes en philosophie. Chaque type et chaque version ont eu leur interprétation de Marx et leurs textes de prédilection, au sein d'une solidarité difficile, mais maintenue avec le mouvement communiste aujourd'hui disparu.

On comprendra pourquoi nous ne poursuivrons pas cette évocation. Certainement d'autres élaborations se produiront. Marx fini et inépuisable. Il en existe déjà de notables –Balibar, Bensaïd, Bidet, Robelin, Vincent, etc.-. Il nous a suffi de ce rappel pour justifier notre décision de suivre une autre voie.

La position rationaliste de Marx et les impasses de la critique de l'imaginaire religieux

Nous pensons qu'aujourd'hui il peut être fécond de faire retour, non pas sur le matérialisme, ni sur la dialectique, encore moins sur les diverses versions d'un impossible matérialisme dialectique, mais sur ce que nous pouvons nommer la position rationaliste de Marx, en nous souvenant que Marx lui-même a placé depuis toujours son entreprise sous le signe de la critique, en présupposant nécessaire et achevée la critique de la religion. Cette dernière fut, en effet, le test de tout philosophe en raison, avec la raison. Elle oblige à interroger le rapport de Marx à la raison, en deçà de l'opposition essentielle de l'idéalisme allemand entre *Verstand et Vernunft*, entendement et raison. Nous proposons de répéter ce premier moment critique en le suivant sommairement jusqu'au *Capital*.

La position rationaliste ne signifie pas que l'on s'abandonne au culte d'une raison érigée en hypostase métaphysique. Nous n'oublions pas ce qu'il y a de justifié dans la thèse engelsienne énoncée dans *l'Anti-Dühring*. Nous ne faisons pas de la raison ce qu'un certain courant des Lumières françaises en a fait : « la seule et unique mesure à appliquer à toute chose », et que Kant ou Hegel ont prolongé et magnifié, un ensemble de « principes découverts par la pensée », qui « prétendaient servir de base à toute action et à toute association humaines » et « inverser de fond en comble la réalité en contradiction » avec eux. (Engels. *Anti-Dühring*. 1971. Paris. p.48). Cette figure de la raison est historiquement spécifiée et elle a pour substrat et limite « le règne idéalisé de la bourgeoisie » révolutionnaire. « *Nous savons aujourd'hui que ce règne de la raison n'était rien d'autre que le règne idéalisé de la bourgeoisie ; que la justice éternelle a sa réalisation dans la justice bourgeoise ; que l'égalité aboutit à l'égalité bourgeoise devant la loi ; que l'on proclama comme l'un des droits essentiels de l'homme...la propriété bourgeoise ; et que l'Etat rationnel, le contrat social de Rousseau en vint au monde, et ne pouvait venir au monde, que sous la forme d'une République démocratique bourgeoise.* » (idem).

La raison des Lumières est une configuration de la position rationaliste qui exige d'être objet de critique, mais la critique ne peut être conduite que par la puissance de la pensée qui veut la raison, c'est-à-dire aussi la lumière sur la déraison éventuelle des figures historiques prétendant incarner la Raison. C'est cet excès de la puissance de penser sur ses figurations que nous sollicitons en faisant retour sur le motif initial de la critique marxienne de la religion et ses transformations. Marx a lui-même pratiqué cette critique en remettant en cause l'autoréférentialité des catégories logiques utilisées par Proudhon dans *Misère de la philosophie*.

En 1843, dans l'*Introduction*, publiée dans les *Annales franco-allemandes*, à la *Critique de la philosophie du droit public de Hegel*, non publiée à l'époque, Marx se donne comme tâche de poursuivre la critique de la réalité moderne en la plaçant sous le signe de la liberté sociale, de « l'émancipation humaine universelle » qui passe par l'émancipation du prolétariat, cette classe qui n'en est pas une, qui est un universel négatif, parce qu'elle subit le tort universel, « l'universalité des souffrances ». (Marx *Critique du droit politique hégélien*. Paris. 1975. p.211). Cette critique présuppose achevée la critique de la religion et la prolonge dans cette étape intermédiaire qu'est la critique de la politique. « La critique de la religion est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique » (idem. 196). On sait que cette critique présupposée a été l'œuvre de Ludwig Feuerbach que Marx reprend à son compte en la résumant. « *Le fondement de la critique irrégieuse : c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. C'est-à-dire que la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi qu'a l'homme, qui ne s'est pas encore atteint lui-même, ou bien s'est reperdu* ». (idem).

On connaît le mécanisme qui fait de la religion une aliénation de l'essence humaine. L'homme projette hors de soi dans une conscience autre infinie les qualités positives qu'il n'actualise que de manière partielle et finie (amour, intelligence, volonté). Dédoublé de soi en autre Soi, imaginaire, qui est projeté en une extériorité supérieure, et inversion de la relation de production. Le sujet de la production du Soi imaginaire et transcendant se fait l'objet et la créature de ce créateur apparent dont il est le créateur réel ne se sachant pas tel. Là s'opère l'inversion spéculative du sujet qui devient l'objet de son propre objet, érigé lui-même en supersujet. La religion est une production imaginaire dans laquelle le producteur s'aliène en perdant ses puissances en cet Autre qui est une idole, une fiction efficace ordonnatrice de comportements, tant que la pensée critique ne la dissout pas pour rendre l'homme à sa puissance, à son action et à sa pensée autonomes. Tout se joue dans l'ordre d'une opposition majeure entre réel et imaginaire, essence et apparence, immanence de la vie réelle et transcendance des fictions imaginaires.

Toutefois Marx excède immédiatement l'anthropologie de Feuerbach parce qu'elle méconnaît la pratique, qu'elle réduit le monde de l'homme à une abstraction « *Mais l'homme, ce n'est pas une essence abstraite blottie quelque part hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, conscience inversée du monde, parce qu'ils sont eux-mêmes un monde à l'envers* ». La religion, conscience inversée du monde, réfléchit et redouble spéculairement l'inversion réelle du monde qui se produit comme Etat et comme société. La critique doit s'étendre et dilater le schème de l'inversion religieuse à son substrat producteur réel. Elle vise à supprimer le monde comme monde inversé, en critiquant, non plus le ciel de l'aliénation religieuse, mais la terre où se produit l'aliénation politique et sociale. Il s'agit de produire un monde de l'homme sans inversion, sans illusion, un monde gravitant autour de l'homme rendu à lui-même à partir de son dénuement, autour d'un prolétariat révolutionnaire rendant impossible la condition de néant social dont il est l'incarnation extrême. Le rien doit se faire le tout de l'humain.

« *La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille la fleur vivante. La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme désillusionné parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il grave autour de lui-même, c'est-à-dire son soleil réel ; la religion n'est que le soleil illusoire qui grave autour de l'homme tant que l'homme ne grave pas autour de lui-même* ». (Marx. 1975. p.198).

La raison s'identifie ainsi à la critique généralisée de l'inversion et de l'aliénation. L'histoire se comprend comme production de l'âge de raison puisqu'est désormais à l'ordre du jour l'émancipation humaine « *C'est donc la tâche de l'histoire, après la disparition de l'au-delà de la vérité d'établir la vérité de ce monde-ci. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, une fois démasquée la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses formes non sacrées. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique* » (idem). La critique et l'histoire convergent pour produire un monde réel au delà de toute altérité illusoire. Immédiation de la critique et du réel, dissolution sans reste de l'Autre qui est pure fiction imaginaire, double aliéné et image mortifiante du soi humain. La position rationaliste du jeune Marx actualise le combat de la raison contre les idoles de l'imaginaire et contre le mauvais réel qui a besoin de ces idoles. Elle exige un monde sans idole, rendant impossible l'humain déshumanisé.

La critique se précipite. L'âge de la raison n'est pas celui de l'Etat rationnel puisque celui-ci reproduit les mécanismes producteurs de l'idole religieuse et se constitue en nouveau ciel, en nouvelle idole qui n'est pas le soleil de l'homme, mais une nouvelle *imago* qui désapproprie l'homme de ses puissances. *La Question juive* enchaîne sur la critique de la politique identifiée à l'étatique, critique dont il restera toujours quelque chose chez Marx. L'Etat moderne est le ciel laïque produit par la projection de la société hors d'elle-même. Il concentre en lui la vie générique de l'homme tout en reposant sur une société civile dominée par la propriété privée. Les droits politiques accordés aux citoyens forment un monde imaginaire qui ne surmonte pas réellement les conflits des intérêts privés sous la domination des intérêts les plus forts. Ce monde maintient le prolétariat dans la privation d'humanité. Cet imaginaire est dissocié en tant que sphère étatique abstraite de la sphère de la société civile. Il est lui aussi une fiction efficace en ce qu'il assure la croyance en l'intérêt général tout en maintenant la compatibilité avec les intérêts privés. L'émancipation politique repose sur l'aliénation politique. L'émancipation sociale reste à produire. Là encore la raison jeune-marxienne est critique de l'abstraction spéculative selon laquelle un sujet se fait objet d'un sujet qui le redouble alors qu'il n'est que le résultat de sa propre objectivation comme aliénation.

Très vite, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx identifie la base réelle de ces aliénations successives, religieuse et politique, dans l'aliénation du travail en tant que travail régi par la propriété privée. Mais celle-ci ne peut plus être réduite à une fiction efficace, puisqu'elle est élément du réel, de l'activité pratique, opposé à cet autre élément réel antagoniste qu'est le travail vivant des producteurs. Liée à la division du travail, la propriété privée ne peut plus être pensée adéquatement comme double imaginaire du réel du travail. Le réel se complique et la séparation entre réel et imaginaire sur laquelle la raison critique marxienne jouait se brouille. Quels mécanismes en effet structurent cette opposition réelle entre deux éléments réels ? Cette question épuise la thématique de l'aliénation qui conserve certes une fonction herméneutique pour connoter en général le devenir étranger de l'activité humaine à ses acteurs, mais perd toute capacité analytique déterminée.

L'émancipation en cette perspective actualise un fantasme d'appropriation absolue du réel par le prolétariat représentant de l'essence humaine qui du fin fonds de son dénuement se reconquiert. Le schéma de la désémancipation est celui d'une anthropologie spéculative qui entend pourtant en finir avec la spéculation, mais qui ne le peut pas. La sortie totale hors de

l'imaginaire est elle-même une contestation de l'imaginaire prise dans l'élément de l'imaginaire. Elle suppose une accession définitive à l'âge de raison, d'une raison qui a substitué son autre imaginaire en redressant pratiquement le réel et son inversion, d'une raison qui passe de sa négation sociale à sa pleine affirmation. L'*Introduction* de 1843 le prophétise en des termes de feu. La raison actualise le schème théologique du Royaume du Bien en son combat contre le Royaume du Mal qui est aussi celui de l'*Imago*, ce double diabolique qui capture l'essence humaine.

« Où réside donc la possibilité positive de l'émancipation elle-même ?

Réponse : dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile-bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société civile-bourgeoise, d'un état social qui soit la dissolution de tous les états sociaux, d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on lui fait subir non une injustice particulière, mais l'injustice tout court, qui ne puisse plus se targuer d'un titre historique, mais seulement du titre humain, /.../, enfin qui ne puisse s'émanciper sans émanciper de ce fait toutes les autres sphères de la société, qui soit en un mot la perte totale de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société réalisée dans un état social particulier, c'est le prolétariat » (Marx.. 1975. p.211).

La position rationaliste de Marx est affectée par l'imaginaire d'une raison gnostique où l'homme en la figure du prolétariat se fait le soleil de son monde, en détruisant les idoles qu'il a lui-même produites et qui constituent le Mal, puisqu'elles le dominent, telles le Diable, ou sucent ses forces comme le Vampire. La raison jeune-marxienne n'est pas intelligence critique susceptible d'une perpétuelle auto-rectification : son avènement marque la fin de l'imaginaire et du mal humains. Notre monde peut cesser d'être celui de l'aliénation et de la perte maléfique, et devenir ici-bas le Royaume de l'Homme parvenu à l'âge de la Raison en jouissant de son émancipation totale. Cette raison peut être jugée toutefois déraisonnable en sa prétention à une accession ultime au Royaume et irrationnelle dans sa croyance en une sortie définitive de l'imaginaire. Une chose, en effet, est de lutter en suivant l'«impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable », une autre de tirer comme leçon de la critique de la religion la thèse que « l'homme est pour l'homme l'être suprême », comme le fait *l'Introduction*. Le risque philosophique est d'oublier l'enseignement de Spinoza pour qui l'homme n'est pas un empire dans un empire. Le risque est de transformer la critique de la religion en apologie d'un humanisme autocentré et autoréférentiel, définitivement délivré de l'imaginaire. Cette thèse ne se confond pas avec l'impératif catégorique de lutter contre toutes les formes historiques de l'inhumain. Cette lutte, pour sa part, n'implique pas nécessairement cette croyance humaniste gnostique. Marx a bien lu le *Traité théologico-politique* de Spinoza, mais avec les lunettes de Feuerbach. Il n'a pas pris suffisamment en compte la thèse spinozienne : si l'homme peut être un dieu pour l'homme, il ne peut jamais surmonter sa condition de mode fini, partie de la puissance infinie.

La prise en compte du symbolique dans » Le Capital », le fétichisme et la rectification de la position rationaliste

Nous ne poursuivrons pas cette analyse étape par étape. Ce travail reste à accomplir. Nous nous reporterons au *Capital* pour évaluer le terme du déplacement que Marx accomplit dans la mise en oeuvre de sa position rationaliste, pour mesurer les transformations par rapport à la position de la raison gnostique et de son imaginaire anti-imaginaire.

Le changement s'atteste tout d'abord dans une prise de distance à l'égard de la première « critique irréligieuse de la religion » qui apparaît dans une note du chapitre XV du livre I du *Capital*. Marx précise que le mouvement qui consiste à rapporter le ciel des religions au mode de production, à la terre de la vie matérielle, est aussi nécessaire qu'insuffisant en ce qu'il ne rend pas compte de la spécificité de ce qu'il faut nommer des formations idéelles. Une critique complète doit pouvoir inverser le mouvement, reproduire à partir de la terre le procès de production selon lequel telle terre produit tel ciel. « *L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de criterium. Il est, en effet, plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée* » (Marx. *Le Capital*. Paris. 1948. Tome II. p.59). S'ouvre la voie de la genèse des formations de la conscience religieuse saisies dans leur fonction de lien social.

Marx donne un exemple rapide, celui du christianisme, qui « avec son culte de l'homme abstrait, et surtout avec ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., est le complément religieux le plus convenable » pour une société où la généralisation de la valeur d'échange implique des producteurs privés soumis à l'obligation de comparer les valeurs de leurs produits « à titre de travail humain égal » (Marx. *Le Capital*. Paris. Livre I Tome I. traduction française de La Châtre 1959. p.90-91). Les producteurs se reconnaissent comme des hommes libres et égaux en tant que sujets de l'échange. Le complément religieux fait bloc avec le droit privé qui règle la comparaison des valeurs. Ce complément est indispensable pour que l'échange ait lieu. Le protestantisme est un élément porteur de la forme sujet universelle qui dissimule les inégalités du rapport social de production en le faisant subjectiver comme rapport d'échange entre hommes libres et égaux.

Certes, cette voie est indiquée, non frayée. La notion de « complément » importe avec elle la différence entre sujet et attribut, et atteste la prégnance de l'opposition feuerbachienne entre réel et imaginaire. L'efficace de l'imaginaire est renforcée, mais le couple spéculaire demeure à l'arrière-fond. Le texte cité définit, en effet, la religion, considérée en général, en termes de reflet, en présentant la caractérisation du christianisme et en bloquant ainsi la voie esquissée. « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel » (idem.p. 90). Cette thématique du reflet est en quelque sorte le substitut non élucidé de la théorie de l'idéologie et de l'illusion idéologique exposée dans *l'Idéologie allemande* qui accompagnait alors la conceptualisation de la conception matérialiste de l'histoire. *Le Capital* utilise peu la notion d'idéologie et préfère l'expression de forme de conscience, mais la notion de reflet est présente impliquant la dualité entre un réel et son image en miroir. « *En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, se sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'oeuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement* » (Marx. 1959. p.91).

Le communisme seul peut dissoudre le reflet religieux en ce que sa base matérielle n'aura plus besoin de ce complément, sa terre sera à elle-même son propre ciel, ou mieux cette terre n'aura plus besoin de ciel, d'Autre séparé et transcendant. Apparemment, la problématique

initiale fait retour. En fait, déplacement il y a, et il se trouve inscrit dans le texte célèbre « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », quatrième moment du chapitre I « La marchandise » du livre I du *Capital*. Certes, il est facile de considérer le fétichisme de la marchandise comme la forme d'imaginaire spécifique de l'échange marchand dans le mode de production capitaliste et d'y voir le prolongement de la théorie de l'aliénation. Louis Althusser a soutenu cette thèse, contre Lucien Sève, son principal défenseur en France, et il a recommandé de ne pas se laisser abuser par ce texte qui n'aurait rien de scientifique. Cette recommandation peut se fonder sur le fait que ce texte soutient la conception de l'appropriation communiste des rapports sociaux sous le régime de la transparence et de la maîtrise, comme nous venons de le voir. L'analyse serait alors prise dans la position du rationalisme gnostique absolu.

Les choses sont en fait plus compliquées, et l'on peut identifier en ce texte et en d'autres consacrés à l'argent comme capital les éléments d'une théorie du symbolique propre au mode capitaliste de production, ordre symbolique immédiatisé en sa représentation imaginaire, le fétichisme sous ses diverses manifestations.

Une référence à la notion de symbolique ou d'ordre symbolique est ici utile. Comme l'ont montré les recherches de l'ethnologie française – Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss, Godelier –, les sociétés traditionnelles supposent un tiers symbolique, un Autre qui exprime le caractère impersonnel des rapports sociaux par delà les relations interpersonnelles que ces rapports impliquent, par delà les communautés qui rassemblent les individus en un « Nous ». Le Dieu, l'Ancêtre, la Loi sont des figures de cet Autre qui est appelé à donner sens à des rapports qui sont des systèmes de différences pertinentes constituant une hiérarchie. Cet Autre institue au sein du « Nous » qui lie interindividuellement les acteurs sociaux un ordre symbolique, un système de qualifications et de places ou de positions qui assigne chacun à son lieu dans la coopération laquelle est alors simultanément hiérarchie explicite. L'ordre symbolique fonde alors un ordre de dépendance directe des hommes les uns des autres, les serfs des nobles, les femmes des hommes, les enfants du Père, tous de Dieu. L'Autre ne peut être séparé de sa représentation imaginaire, ainsi par exemple celle du *rector naturae* qui est *legislator civitatis* pour le peuple hébreu, tel que le critique le *Traité théologico-politique* de Spinoza. La religion sur ce point ne coupe pas le lien avec la magie et son enchantement.

Marx commence par s'inscrire dans le fil de la critique de cet imaginaire sans distinguer explicitement ce dernier du symbolique. Mais il ne peut s'en tenir là. Du *Manifeste du parti communiste* au *Capital*, un étrange mouvement se produit. Le *Manifeste* soutient une thèse que Marx ne pourra pas maintenir en sa radicalité extrême : le travail de la raison critique dans le monde moderne est relayé et remplacé par le réel lui-même, par le mouvement dissolvant de la production capitaliste, par la puissance désacralisante de la nouvelle forme sociale qui désenchante l'enchantement magico-théologico-politique. A l'inverse *Le Capital* montrera que ce réel lui-même en tant que dominé par la valeur et le capital réenchante le monde de la nouvelle production, alors que celle-ci devait pourtant incarner la puissance démystificatrice par excellence. Le fétichisme est le nom de ce réenchantement paradoxal. Le *Manifeste* ne laisse aucune place au fétichisme puisque le flux infini du capitalisme mondane le nouveau monde comme monde sans sacré, sans imaginaire, sans symbolique.

Alors que les modes de production antérieurs conservaient inchangée leur structure et maintenaient l'ordre symbolique qui en assure la diction, « l'époque bourgeoise », selon le *Manifeste*, se caractérise au contraire par « le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité

du mouvement. Tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leur cortège d'idées et d'opinions admises et vénérables se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était établi se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie et leurs rapports mutuels » (Marx. 1965. 154-165).

Le flux liquide et liquéfiant de la production-destruction consume et emporte tout ce qui faisait état et ordre, et pouvons-nous ajouter, tout Autre distinct du flux producteur. Les hommes sont renvoyés à leur nudité, au réel qui a noyé tout cela – liens de dépendance hiérarchiques et formes symboliques- dans la puissance du lien qui est déliaison de l'homme à l'autre homme, dans « l'eau glacée du calcul égoïste ». L'ordre capitaliste est dés-ordre, puissance de dissolution. Il a « dissous la dignité de la personne dans la valeur d'échange », et promu « une liberté unique et sans vergogne ». L'ordre symbolique ancien est un voile qui couvrait l'exploitation de ses illusions religieuses et politiques ». Désormais tout semble se passer comme si la production capitaliste était dévoilement total, dénudation de l'homme renvoyé à une nudité toute nouvelle. Elle « a posé l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse » (Marx. 1965. 164). La production capitaliste se présente comme un réel qui annule en son flux créateur et destructeur l'imaginaire et le symbolique, et congédie la possibilité de leur articulation.

Le Capital ne témoigne plus du même enthousiasme à l'égard de la force révolutionnaire de la bourgeoisie en tant que force qui désenchante les illusions. Il ne parle pas tant de bourgeoisie que du capital, de sa genèse et de ses formes. Le registre du symbolique et de l'imaginaire n'est pas abandonné. Le capital se voit au contraire affecté d'une puissance qui l'identifie aussi au réel, mais un réel qui exige un symbolique propre et contradictoire. La liquidation du symbole menteur fait place à la puissance qui divise et soumet les travailleurs à une domination écrasante. Le symbole qui réunit sous son ordre laisse place au « diable » menteur qui cache sa puissance de division en se faisant fétiche et en masquant sa figure de mal historique. Le désenchantement laisse place à une puissance démoniaque, à une instance démoniaque de magie noire. Le capital se révèle une idole qui exige le sacrifice de la vie des travailleurs en pompant la survaleur à son profit, mais qui occulte son démonisme en le recouvrant d'un monde de fétiches . Comme l'a montré en une étude suggestive Jad Hatem, *Marx philosophe du mal* (2006), le capital est comparé constamment à un vampire et à Moloch, le dieu cruel des Ammonites qui vit du sacrifice des enfants et que stigmatise l'Ancien Testament. (*Lévitique*. XVIII, 21) Un texte suffira. « En sa qualité de capital productif d'intérêt, le capital s'approprie toute la richesse qui puisse jamais être produite, et tout ce qu'il a obtenu jusqu'ici n'est qu'un acompte pour son esprit « omnivore ». En vertu de ses lois immanentes, il revendique tout le surtravail que le genre humain pourra fournir ». (Marx. *Capital*. Livre III. 5^e section. Chapitre XIV. *Œuvres Economie II*. Edition Rubel .Paris. 1968.1155, note).

Il se trouve que la force démoniaque du capital, sa puissance de réenchantement négatif, d'ensorcellement, sont occultées et neutralisées par la quasi religion de la vie quotidienne que crée le système des rapports production capitalistes en produisant sa sphère d'apparaître dans la circulation marchande et dans la distribution des revenus. Cet apparaître est placé sous la catégorie de fétichisme et il est effectivement qualifié dans le Livre III du *Capital*, (section 7, chapitre XLVIII, « La formule trinitaire ») de « religion de la vie quotidienne ». Les rapports de production dissimulent leur puissance de soumission inégalitaire en se présentant dans les rapports de distribution comme fondant l'autonomie des facteurs de production affecté chacun du revenu qui lui correspond comme un effet suit de sa cause. Le capital rapporte

naturellement de l'intérêt, la terre la rente foncière, le travail le salaire. Cette forme d'apparaître des rapports de production dissimule la source commune des revenus qui est la valeur devenue survaleur, tout comme les rapports de distribution dissimulent ces derniers en cachant le procès d'exploitation, en autonomisant les soit disant facteurs de la production et en inversant la relation qui fait de ces pseudo facteurs des causes de leurs effets. « *Le procès réel de production donne naissance à de nouvelles structures dans lesquelles le fil conducteur des liens et rapports internes se perd de plus en plus, les rapports de production deviennent autonomes vis-à-vis les uns des autres, enfin, où les éléments de valeur se sclérosent dans des formes autonomes* ». (Marx. *Capital*. Traduction de C. Cohen-Solal et de G. Badia, Paris. Editions Sociales. 1960. Tome VIII. p. 206).

On a donc là la version la plus complexe du « fétiche capitaliste » qui s'articule en trois idoles autonomisées, en une trinité qui se veut ordre symbolique doté de son imaginaire et qui en fait est un ordre imaginaire à prétention symbolique. Chaque idole est posée comme pseudo-cause de son effet : le capital, porteur de profit et d'intérêt, la terre-rente foncière, le travail-salaire. Marx ne dispose pas de la catégorie de symbolique, mais le recours au langage religieux signale le problème. Le recours à la catégorie de trinité est certes polémique, ironique comme il l'était dans *La Sainte Famille*, mais la polémique ne doit pas cacher le mouvement théorique. « *Dans cette trinité économique qui veut établir la connexion interne entre les éléments de valeur et de richesse et leurs sources, la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où monsieur le Capital et madame la Terre, à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. C'est le grand mérite de l'économie politique classique d'avoir dissipé ces fausses apparences et ces illusions : l'autonomisation et la sclérose des divers éléments sociaux de la richesse, la personnification des choses et la réification des rapports de production, cette religion de la vie quotidienne* ». Marx, idem, p.208). Le mérite des classiques est bien d'avoir compris que la forme valeur était la source de la trinité économique. Mais les classiques n'ont pas compris que le procès de création de la valeur avait pour source l'extraction de la survaleur, l'exploitation de la force de travail et sa subsumption (relative surtout) sous le capital.

La formule trinitaire développe et complique au niveau du procès d'ensemble de la production capitaliste le fétichisme de la marchandise qui se manifestait dès le rapport d'échange et qui soutenait le fétichisme du capital au sein du procès de production immédiat, en le dissimulant en tant que « soutireur de surtravail ». Le fétichisme de la marchandise est la forme élémentaire du fétichisme capitaliste et la formule trinitaire est la forme développée complexe. « *Avec le développement de la survaleur relative dans le mode de production spécifiquement capitaliste qui entraîne l'extension des forces productives du travail, ces forces et les liens sociaux complexes du travail dans le procès de travail immédiat apparaissent comme étant transférés du travail au capital. Cela fait déjà du capital un être fort mystique ; toutes les forces productives sociales du travail semblent en effet être dues au capital, non au travail* » (Marx. Idem. p. 205). Le monde du capitalisme est « un univers magique et renversé ». le capital occupe bien dans l'apparaître objectif la puissance du Tiers symbolique auquel le travail libre et les forces de travail sont contraints de se référer et de se soumettre. Le fétichisme a pour fonction de dissimuler l'idole, Moloch, et de naturaliser le rapport de force inscrit dans la soumission du travail.

Revenons donc à la première occurrence du fétichisme qui thématise le noyau de cette fonction symbolique et de son investissement imaginaire, de sa mise en forme imaginaire. Toute marchandise apparaît aux sujets de l'échange marchand à la fois comme chose sensible, dotée de la propriété de satisfaire un besoin humain, d'une valeur d'usage, et comme chose suprasensible incarnant la forme valeur laquelle réalise un quantum de temps de travail social. Elle unit deux déterminations hétérogènes, l'utilité sociale, et la valeur qui permet d'échanger une marchandise contre une autre marchandise de même valeur, c'est-à-dire incorporant la même quantité des temps de travail social, la monnaie se constituant en équivalent général, selon la formule « a blé = b tissu = c euros ». C'est cette union de deux déterminations hétérogènes qui fait de la marchandise « une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques » (*Le capital. Livre I*. Edition allemande de 1873, traduction de J.P. Lefebvre. Paris. Editions Sociales. 1983. p. 81). Le rapport d'échange marchand semble réglé par la valeur incluse dans les choses échangées, comme si ces dernières s'étaient entendues entre elles pour faire de la monnaie le représentant de la valeur, l'unité qui permet de mesurer leur équivalence. Les marchandises s'accordent pour produire le Tiers Argent qui permet l'échange des choses produites à leur valeur. Tout se passe comme si les marchandises passaient un contrat entre elles pour constituer l'équivalent général (Balibar, 2003). Le rapport marchand, qui constitue d'abord une interindividualité interpersonnelle, réalise et dissimule tout à la fois les rapports de production impersonnels qui structurent la dépense de temps de travail social nécessaire à la production de chaque chose. Les sujets de l'échange se règlent sur l'action des choses marchandes alors que celles-ci semblent des personnes commandant les sujets réifiés. Ce tiers exprime la forme valeur qui se fait forme capital. Subjectivation des choses et réification des personnes, tels sont les ressorts du fétichisme et de sa magie.

La critique de Marx peut être considérée comme l'exercice d'une raison pratique qui de l'intérieur du jeu des rapports d'échange et de production produit une distance, un écart permettant de penser la différence entre la sphère de l'apparaître du rapport marchand à ses sujets et la constitution du temps de travail social comme source de la valeur qui s'autonomise dans l'oubli de sa source et se fait fétiche, chose matérielle reconnue comme puissance divine dont l'agir humain dépend (Voir le livre stimulant d'Alfonso M. Jacono, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*. 1992). « *L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de la valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de la force de travail humaine par sa durée prend la forme de la grandeur de valeur des produits du travail. Enfin les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leur travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail.* » (Marx. 1983. p.82). Le fétichisme se formule en termes d'image et de capture de l'image, en termes de miroir magique nécessaire à l'objectivité spectrale historiquement spécifique du capitalisme, ce « monde enchanté ».

« *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, comme des qualités sociales que ces choses possèderaient par nature, elle leur renvoie l'image du rapport social des producteurs au travail global comme un rapport social existant entre des objets.* » (Marx. 1983. p.83.). « *Un rapport social déterminé des hommes eux-mêmes prend pour eux-mêmes la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses* » (idem). Les marchandises sont du travail social humain cristallisé, elles incorporent des rapports sociaux transpersonnels, mais leurs producteurs ne reconnaissent pas leur travail individuel en la marchandise qui se prend la forme d'un quantum de temps de travail social. Les producteurs sont affrontés, non à l'image

de leur socialité, mais à celle des choses produites et de leur valeur. Cette image inverse le mouvement de la production puisque ces produits du travail sont constitués en marchandises qui apparaissent à la réflexion des agents comme des choses objectives. La symbolisation des travaux individuels sous l'Autre du travail abstrait quantifié se perd en tant que détermination de ce travail social comme valeur autonome. C'est cette dernière qui se fait l'Autre de cet Autre. La valeur en soi, qui prendra la forme de l'Argent et du Capital, est un pseudo Tiers, un Tiers qui absorbe le Tiers du travail social dans son imaginaire de mobile automate. Elle occulte plus profondément la fonction créatrice de la force de travail, c'est-à-dire la capacité que cette dernière possède de travailler au delà de la durée requise pour la production des biens nécessaires à sa propre reproduction, au delà du temps nécessaire, en laissant le surtravail à la disposition du capital.

La critique marxienne montre que l'usage capitaliste de la force de travail lui ôte dans la représentation et dans le réel la place qui est la sienne, osons la formule, celle de porteur possible de la raison pratique. C'est néanmoins sur cet Autre que butte l'entreprise de soumission du monde par le capital. Le Tiers symbolique est l'Autre du pseudo Tiers qu'est la forme valeur avec sa suite de déterminations. La raison thématise en cet écart la force de travail vivante comme son porteur. Raison pratique, force de travail vivante et Tiers symbolique font bloc.

Certes, Marx, faute de disposer d'un concept explicite du symbolique, risque de retrouver les apories de la critique initiale de l'imaginaire religieux, comme le prouve la comparaison structurale que le même chapitre du *Capital* opère en opposant au fétichisme qui est le propre du seul mode de production capitaliste la transparence des rapports sociaux propres à une société de libres producteurs (le communisme, mais Marx ne prononce pas le mot). Cette transparence serait due à la disparition de la forme valeur et à la possibilité de travailler avec des moyens de production au sein de rapports directs entre les producteurs. Les relations sociales seraient désormais délivrées de la médiation par la forme valeur qui perdrait ainsi la fonction de Tiers affecté de son imaginaire. Le risque est alors celui de développer une téléologie dogmatique des rapports sociaux orientée sur ce stade final d'une maîtrise consciente et transparente. Comme si la société communiste pouvait se dispenser de se rapporter à un Tiers symbolique et échapper à son propre imaginaire, échapper aussi à l'autocritique qui mettrait en confrontation l'imaginaire communioiste et le Tiers rationnel.

Mais il demeure que la position rationaliste de Marx développe bien un noyau que nous nommerons rationnel. Résumons, en suivant Jacono sur ce point, l'acquis. 1) Le fétichisme propre au mode de production capitaliste et à lui seul manifeste et dissimule les rapports sociaux en relations entre des « choses ». 2). Ces choses-marchandises sont une partie du travail social dans le double sens qu'elles sont, d'une part, du travail cristallisé, et, d'autre part, du travail exproprié au travailleur, cet esclave salarié, au cours de la transformation de ce travail en travail mort. 3) La manière dont les choses-marchandises représentent les rapports sociaux repose sur une distorsion impliquée dans la soumission du travail vivant. 4) Cette distorsion prend la forme d'une inversion analogue à celle qui définit la religion ; les hommes sont créateurs de leurs dieux, mais ils se posent comme créés par eux et leur obéissent comme à des idoles. Cette religion de la vie quotidienne peut être comparée aux pensées qui sont commandées par analogie avec les fétiches des religions primitives. Mais elle n'est pas une religion des forces de la nature L'idole marchandise devient le fétiche qui comme tiers régle l'échange des marchandises et qui se fait obéir en occultant le mécanisme de leur production, la production selon la valeur, signifiée dans l'argent.

Cette religion de la vie quotidienne est une religion d'un lien social spécifique, constitué de rapports sociaux définis par une dépendance indirecte des hommes libres (au sens de libérés des relations de dépendance directe à d'autres hommes). Cette dépendance indirecte est opérée par la médiation du temps de travail vivant social et sa transformation en valeur et en capital, en temps de travail mort. Si la valeur est un pseudo Tiers, si la représentation de sa naturalité choséifiée peut être dénoncée comme illusion, si elle est fausse en ce sens, elle possède cependant une demi vérité, en ce qu'elle exerce une puissance de contrainte sur le travail vivant dont elle se pose comme constituant Autre symbolique, en déniait ainsi sa dimension imaginaire. Le fétiche cache l'idole et obtient une soumission réelle du travail vivant parce que le fétiche objective et réifie un rapport social réel d'exploitation. Il prend son origine en tant qu'abstraction réelle d'avec le travail vivant et il se constitue en Tiers, expression d'une soumission réelle de ce travail vivant sous la loi de la valeur, c'est-à-dire sous le capital en tant que travail mort. Le mort saisit le vif. La loi de l'équivalent général rend invisible l'inégalisation structurale qui définit le rapport social de production et autorise à définir sans métaphore le salarié comme esclave et à recourir légitimement aux métaphores du Vampire et de Moloch.

Après Marx, la position rationaliste face au procès de symbolisation et de désymbolisation. Philosophie et bien commun

Aujourd'hui plus que hier la forme valeur en tant que forme capital argent a réussi à épaissir l'opacité fétichiste et à dominer non seulement la sphère de l'échange, mais l'ensemble des pratiques sociales. Le fétichisme est celui de l'Argent comme équivalent général. L'argent est, comme le dit Balibar (2003), ce *medium* aussi envahissant qu'évanouissant. Il ouvre l'infini mobile des commutations et met en relation des sujets de plus en plus inégaux selon qu'ils en « ont » ou « n'ont pas d'argent », selon leur degré de solvabilité. Le lien marchand dissimule toujours davantage le rapport de production fondé sur l'exploitation. En mettant en relation des sujets de plus en plus inégaux en solvabilité, il continue l'oeuvre de liquidation, de mise en fluctuation de tous les autres liens sociaux et de leur configuration symbolique. Il accrédite l'image monstrueuse d'une société qui serait réduite au seul échange marchand solvable, qui poursuivrait sans relâche, sans pitié, la destruction des formes de solidarité et de leurs formes symboliques et qui expulse de l'humain les sujets insolubles. L'idéal d'une société d'individus libres et autonomes, tous sujets solvables se confrontant sur le marché, est une impossibilité active, celle d'une société qui se désocialise indéfiniment. Cette société qui n'en est plus une, ce monde qui est un non monde, refoule en fait sous la loi de l'équivalence les inégalités structurales entre ceux qui sont sur-solvables et ceux qui sont sous-solvables ou insolubles.

La critique marxienne fait apparaître l'instance du travail vivant comme Tiers alternatif, Tiers rationnel capable de faire pièce au Tiers évanescent de l'Argent. La résistance à soumission réelle du travail se fait au nom de ce Tiers auquel il est nécessaire d'en appeler pour que justice soit rendue aux exploités. Cependant cet appel aujourd'hui est à la fois plus massif et impuissant. Ce Tiers demeure simplement virtuel, et la résistance des travailleurs ne se construit pas en un front commun avec tous les sujets peu solvables ou insolubles, exploités directement ou transformés en hommes jetables. La résistance existe, mais elle ne se fait pas stratégie. Les forces de travail ne peuvent pas se constituer en un « Nous », en forme de coopération active et en rapports interpersonnels consistants. Elles sont plutôt induites à subir la désymbolisation des liens sociaux inscrite dans l'efficace du Tiers évanouissant, et, contradictoirement en apparence, elle sont réduites à compenser la désymbolisation par des

procès de resymbolisation référés à un autre Autre, lui-même investi en sa propre représentation imaginaire, la nation quand cela est possible, ou les communautés d'un autre type, la race, l'ethnie, l'association religieuse. Si la pluralité humaine passe légitimement par ces formes d'association, elle sont menacées de se pervertir en nationalismes meurtriers et en communautarismes exclusifs.

On rencontre ainsi un aspect du problème que la critique marxienne du fétichisme ne thématise pas. Et que nous avons écarté jusqu'ici : la nécessité de penser ensemble le Tiers évanouissant de la forme valeur fétichisée et les figurations communautaires historiques du Tiers qui se cherche en elles une figure sociale imaginaire, comme la nation, l'ethnie. La critique de l'économie politique se meut dans l'hypothèse d'un mode de production autosuffisant en cours de mondialisation, sans prendre en compte les formes historiques sous lesquelles capitalistes et travailleurs ont vécu, qu'il s'agisse des nationalités sans Etat, ou des Etats-nations. On peut appeler « Nous sociaux » ces formes. Par contre, le « Nous » des forces de travail vivantes est en toute logique universel, ou plutôt il est un procès d'universalisation. Cependant les hommes historiques appartiennent toujours à une pluralité d'autres « Nous ». L'ordre symbolique du Tiers évanouissant coexiste nécessairement avec d'autres formes historiques de lien symbolique propres à des communautés différentes qui ont revendiqué une consistance et une solidité propres. Les nations et les Etats n'ont pas disparu, mais pour la plupart ils perdent tendanciellement la capacité de produire un système de places assignant aux individus des repères solides. Ils continuent à symboliser du lien social, mais ils sont soumis au procès de désymbolisation qui les affecte et qui de toute manière, associé à l'émergence du principe immanent de solvabilité, désocialise une masse croissante d'hommes en la transformant en population superflue, les hommes en trop identifiés par Hananah Arendt, les populations poubelles ou déchets décrites par Zygmunt Bauman, ces plèbes qui constituent l'armée de réserve du capital selon Marx ou la populace indialectisable de Hegel. Un complexe instable unit ainsi dans la tension, d'une part, le Tiers évanouissant de l'Argent et du capital qui se veut rationnel et qui ne l'est pas, et, de l'autre, le Tiers où se symbolise une communauté historique qui se pose comme milieu et médiation de vie concrète, et qui comme telle se juge raisonnable, sans l'être adéquatement. Comment penser ensemble l'ordre marchand avec sa symbolisation désymbolisante, et l'Etat-nation avec sa symbolisation effective, mais particularisante ? Marx nous laisse sur cette question. Mais il nous donne en héritage une position philosophique que nous n'avons pas exploitée en toutes ses possibilités.

Reprenons. La classe qui s'approprie l'usage de la force de travail et de son surtravail en se dissimulant sous l'ordre marchand et en invoquant la loi de l'équivalence générale se pose comme classe rationnelle qui doit constituer en chaque unité territoriale pertinente la structure dirigeante du « Nous » historique. Marx dénonce l'irrationalité et la violence de l'exploitation qui instituent une nouvelle figure historique de l'esclavage, le salariat, et il déboute de son droit la prétention de cette classe à constituer le « Nous » rationnel qui dirige la communauté historique et entend incarner aussi la raisonnable. En montrant que ce « Nous » se soumet le travail vivant en chaque communauté historique et que ce « Nous » renvoie à un ordre symbolique qui est celui d'un Tiers évanouissant et liquidateur des solidarités, Marx donne à la critique le statut de la raison. L'ordre existant est mesuré à un ordre potentiel, celui d'une association de libres producteurs et de libres citoyens, le « Nous » de la coopération et de la chose publique. Le Tiers est cette instance de coopération qui manque à elle-même, il est à la fois Tiers symbolique et Tiers rationnel. Il ne désigne plus l'ordre autoréférentiel d'un Autre sans Autre, comme l'est l'ordre de la valeur et du capital. Il ne se pose pas davantage comme une transcendance de surplomb, comme Altérité exclusive

d'un Nous social particulier dont une cléricature et une bureaucratie partisans imposent la Loi à la masse des sujets.

Comme l'a établi avec pertinence et profondeur Jean Robelin, en développant les thèses de Claude Lefort, dans son récent ouvrage, *Pour une rhétorique de la raison* (2006), le Tiers est le lieu vide où peut se penser la réappropriation de l'objectivité historique par la pluralité des forces de travail vivantes, par delà la solvabilité, qu'elles soient exploitées dans le cadre de l'esclavage salarié ou transformées en populations superflues par le mécanisme de l'*apartheid* mondial déchaîné. C'est de sa béance que peuvent se formuler les résistances transnationales et nationales, les premières cherchant à produire une *cosmopolis* réaliste articulée aux communautés de vie concrète, les secondes rectifiant leur particularisme potentiellement exclusif et leur imaginaire agressif. La position rationaliste de Marx creuse l'écart qui sépare, d'une part, l'union manquée du pseudo Tiers évanouissant de la valeur et du capital et des Tiers historiques particularisateurs, et, d'autre part, le Tiers rationnel d'une coopération à construire, d'une production d'un bien commun, c'est-à-dire d'un monde commun. La raison marxienne fait appel à ce Tiers rationnel qui a pour nom « bien commun ». Le dés-ordre mondial produit, en effet, des risques majeurs que ni le pseudo Tiers évanescent de la valeur et du capital ni les Tiers particuliers des Etats dominants sous l'hégémonie de l'Empire américain ne peuvent actuellement contrôler puisque ce sont eux qui les engendrent.

Ce bien commun, héritier critique la tendance du communisme marxien et des notions communes de Spinoza, ne renie pas ses origines liontines dans la pensée antique (Aristote) et la pensée chrétienne. Il ne se réduit ni à une intersubjectivité de classe, fût-ce une classe universelle, ni à un ensemble de socialités de groupes en concurrence dans le système-monde capitaliste. Il réalise une rationalité de la finitude. Il ne se définit pas comme l'intérêt public du droit naturel révolutionnaire puisque la notion d'intérêt est produite par l'entendement économique. Il se présente comme forme d'un rapport éthico-politique, un rapport en procès, qui est appelé à penser à partir de ses limites les règles de son fonctionnement. Il ne se substantialise pas en une essence univoque. Il n'est pas le communisme défini comme état final d'une réappropriation utopique des forces sociales donnée une fois pour toutes dans la transparence. Mais il succède au communisme tout en tirant les leçons de ses apories. Il un nom possible pour la reformulation de l'idée communiste, de l'être en commun qui est « entre » les singularités. Il se réfère à la puissance d'agir humaine dans la coopération possible. Le bien commun se donne en absence à partir des questions topiques définissant notre condition actuelle. Il existe comme un appel à « l'entre nous ».

Enonçons quelques unes de ces questions.

-Comment développer le procès de formation de la puissance d'agir du plus grand nombre possible d'hommes, en prenant en compte en premier lieu tous ceux qui sont réduits à l'impuissance sous des formes multiples, de l'esclavage salarié aux populations oubliées, du salariat au précarat ?

-Comment démultiplier les puissances d'agir les unes par les autres sans laisser massacrer les hommes et la nature par le capitalisme mondialisé et les communautarismes, sans porter atteinte aux conditions de vie des générations à venir ? Et surtout comment attaquer à sa racine la soumission des hommes et de la nature sous le capital ?

La position rationaliste se pense dans l'élément de la finitude éthico-politique. Elle ne saurait s'enfermer en une éthique pure normative fondée sur la supposée valeur infinie de la vie

humaine. Le fait d'exister en tant qu'homme, n'en déplaie à Kant ou à Levinas, Apel ou Habermas, n'a pas en soi une valeur infinie. Ce qu'il faut défendre, Spinoza nous l'a enseigné, c'est la vie en sa finitude positive singulière, partie de la puissance infinie de la production naturante, la vie qui résiste à tout ce qui à la fois la pose et la menace. L'existence de l'humanité n'est pas une « valeur » qui oblige en soi. Importe avant tout ce que la liberté ou puissance d'agir donnée peut faire de la vie et des normes reçues, notamment de celles-ci s'enracinent dans la coopération. L'Autre est l'humain à produire. La question décisive n'est pas « Qui est autrui ? », comme le veut Lévinas, mais plutôt « Quel autrui est mon égal ? ». Le Tiers symbolique est celui auquel on se réfère en posant à chacun de nous et à chaque « Nous » la question des questions : « Accepterais-je de subir, si je devais subir cela même que subit celui qui est à sa place, place qui est un résultat historico-social, non une assignation éternelle à résidence ? ». Cette question renvoie au lieu vide d'un vivre en commun absent mais possible, d'un entre nous. Le tiers auquel il est fait référence n'est pas autoréférentiel comme le capital qui absorbe hommes et choses, il est le destinataire muet d'une revendication d'égalité, revendication d'abord négative et critique, protestation contre la subalternation au pseudo Tiers de la valeur et aux Tiers exclusifs des communautés historiques. Positivement, il s'agit de l'exigence d'un lien social positif et effectivement commun. Ce qui importe, c'est toujours de déterminer qui est l'autre, ce qui est humain ou inhumain aujourd'hui. Les différences et les conflits présupposent un fond irréductible de coopération avec les autres. Pour Marx comme pour Spinoza, la socialité et la coopération sont premières ; les différends et les désaccords sont seconds. Mais ce sont toujours certains différends et certains désaccords qui rendent pertinente et possible la réflexion éthico-politique du commun et qui posent la question de la priorité de la socialité et de la coopération. La secondarité du différend quant à elle est motrice. Ainsi, par exemple, nous pourrions nous demander s'il est acceptable de laisser mourir certains hommes en raison de la distribution et de la production actuelles des richesses ? De maintenir tout à la fois le joug du travail libre forcé et l'anéantissement de populations devenues superflues ? De détruire les conditions bio-sociales de la vie ?

Il devient impossible de laisser aller l'historicité à elle-même alors que celle-ci se définit comme l'époque des risques majeurs. Se pose à l'échelle mondiale la question d'un bien commun, d'une appartenance commune qui se voit au minimum confrontée à la tâche de limiter le procès d'inégalisation immanent à la mondialisation de la forme capital, et à celle de remettre en question le modèle occidental de développement. L'a-socialité du marché mondial produit des risques qui attaquent à sa racine la possibilité de faire monde. Les risques majeurs constituent comme l'autocritique implicite de la loi de la valorisation et des succédanés communautaires qui lui font face. Notre « non monde » établit en sa non mondanité l'urgence de soutenir la tendance à la coopération encore présente dans les antagonismes sociaux. L'histoire n'obéit à aucune logique générale, mais elle produit des tendances internes indéterminées qui font signe générale, mais elle s'articule selon des tendances qui indiquent la possibilité et l'urgence d'une rectification radicale, vers une stratégie politique anti-risque. On ne peut dès lors exclure une régression épocale ni une catastrophe de civilisation. Le Tiers symbolique du bien commun symbolise avec le Tiers rationnel de la critique.

Le Tiers de la coopération est un processus de formation d'un humain absent à lui-même, au sein des inégalisations et des destructions assignables aux rapports sociaux transindividuels qui règlent les formes de l'interindividualité humaine, les « Nous » sociaux-historiques.

Eléments pour une philosophie pratique du Tiers symbolique et du Tiers rationnel

L'ordre symbolique du monde capitaliste se dédouble ainsi en une configuration duelle, puisque le Tiers homogénéisateur du fétiche valeur-capital suscite en réaction à son pouvoir de liquidation a-sociale une pluralité de Tiers, d'idoles jalouses à base particulière territoriale ou autre. Cet ordre symbolique assigne aux individus des places supposées équivalentes, mais en fait ces places sont marquées par une inégalité structurale enracinée dans le rapport social transpersonnel qui soumet le travail vivant au capital. Ces places sont en même temps surdéterminées comme positions d'appartenance à une communauté particulière minée aujourd'hui par la politique de l'*apartheid*. mondiale Cet ordre transpersonnel est un système de justifications ou d'injustifications de la justification de la distribution en places. Il a pour noyau rationnel la pratique de la coopération. Pas de coopération sociale, pas d'être en commun sans ordre symbolique qui par sa transindividualité représente dans l'intersubjectivité l'impersonnalité des rapports sociaux. La raison pratique transparait en cet ordre pour autant et chaque fois que les individus qui sont assujettis à certains rôles rencontrent la possibilité de passer dans un sous-groupe social selon des règles de passage et de distribution qui se révèlent arbitraires et demandent à être justifiées. C'est en cet écart que le Tiers de la raison, le Tiers rationnel, se forme comme horizon de la revendication d'égalité et demande de justification.

Toute règle d'assignation de place et de déplacement doit être justifiée et universalisée. La revendication d'égalité n'est pas simple exigence de réciprocité, mais exigence d'universalité concrète. Dans la réalité, en effet, existent des places inacceptables que la raison fait apparaître comme telles, celles de l'esclave salarié, celle de rebut de société, de l'homme superflu insolvable. La raison est un appel motivé à la constitution d'une universalité critique et autocritique, l'universalité de règles de placement et de déplacement. Le travail de la raison, n'est pas hors société, hors histoire. Il n'implique pas, comme le croit Jacono, la prétention d'occuper la place impossible d'un observateur qui situé à la fois dans la société et hors société prétendrait occuper le point de vue des points de vue. La raison se produit comme écart d'un ordre symbolique à lui-même dans la distribution des oppositions et comme écart que cet ordre instaure entre les acteurs sociaux et leur monde de vie. Le Tiers rationnel est critique de l'ordre symbolique dominant en sa configuration existante puisqu'il thématise la distanciation prise à l'égard des individus et de leurs fonctions ou non fonctions. La raison éthico-politique est dans le symbolique.

Cette raison ne peut alors échapper à la contingence spatio-temporelle. Elle n'est pas instance de vérité pure, mais énonciation de règles de compatibilité et d'universalisation. Le Tiers rationnel n'existe que dans cet écart avec le Tiers symbolique historiquement constitué auquel se réfèrent les individus associés en un « Nous », et il énonce les limites de ce Tiers comme signification dont on ne peut plus justifier l'assertion. La place du Tiers rationnel est une place vide comme l'a montré Claude Lefort à propos de la démocratie (1981). Ce Tiers est en tension critique entre l'interindividualité des rapports sociaux qui prennent forme de « Nous » et l'impersonnalité de ces mêmes rapports sociaux rapportés au Tiers symbolique propre, le « On ». « On » ne peut fonder ce Tiers rationnel de manière transcendantale et anhistorique, comme le fait par exemple Pierre Legendre. à la suite de Jacques Lacan. Il ne s'agit pas d'une forme a priori invariable de toute communication humaine et de toute assignation de places définies. Le Tiers rationnel est historiquement situé et socialement limité. Voilà pourquoi ce Tiers inclut en lui la clause de la rectification de la prétention émise par les divers « Nous » qui entendent le représenter et qui s'enferment dans un imaginaire toujours renaissant, l'imaginaire de l'élection providentielle et salvifique, nation, classe, race, civilisation « élues » La représentation imaginaire ou idéologique, elle, est inévitable, comme Louis Althusser l'avait bien compris en élaborant le concept d'interpellation idéologique (2006). La

critique de cet imaginaire est une tâche interminable, surtout si elle se donne comme objet un imaginaire de la raison elle-même. La raison pour être efficace ne peut se dispenser de développer un imaginaire aux figures variables, un schématisme pratique, pas plus qu'elle ne peut se dispenser de la critique de cet imaginaire, qu'il prenne le nom de la République, de la Société Communiste, de la Cosmopolis

Ce sont les différends et les conflits, en effet, qui rendent possible de faire référence à la détermination de ce qui est acceptable ou inacceptable, raisonnable ou non en fonction des situations. Ce sont eux qui induisent l'appel dans l'immanence à la possibilité autre d'une coopération sans exploitation, sans colonisation. Le « On » auquel il est fait référence n'est ni le « On » fétichisé de la forme valeur et de la forme capital, ni le Tiers social invoqué par le « Nous », qu'il s'agisse de l'Etat ou de la Nation ou du Parti ou de la Civilisation. C'est un « On » second construit à partir de la critique des idéologies, un « On » qui ne se précède pas, mais qui interroge les raisons pour lesquelles certaines idées, certaines pratiques ont pu être rendues possibles et fonctionner comme Tiers. La justification de tout ordre symbolique est susceptible d'être in-justifiée. Le Tiers rationnel est le moment de cette (in)justification de la justification, et ce moment en appelle à une construction des possibles qui est elle aussi interminable, indéfiniment rectifiable. Il se donne dans cet écart irréductible et renaissant sous des formes nouvelles entre les possibles et les revendications de validité. Cet écart est le lieu où peuvent se produire des savoirs sur les rapports sociaux rendant intelligible et rationnelle la mise en cause des rapports sociaux. Ces savoirs sont disponibles pour l'action stratégique et pour la production d'une autre coopération humaine. Il ne s'agit pas d'opposer l'Idée ou l'Idéal au Réel, mais ce dernier au Possible porté par une pratique et référé au Tiers symbolique le plus et le mieux expressif du Tiers rationnel dans la conjoncture historique.

.Le Tiers rationnel ne prétend plus objectiver une raison autoréférentielle, mais il appelle à se faire, à être fait, à agir. En ce sens, il est de l'ordre de la fiction, du *factum* et du *fictum*. Cette fiction ne relève pas de l'imaginaire dans la mesure où elle appelle à transformer les rapports sociaux sans désigner un « Nous », nouvel élu, qui devrait occuper le lieu vide d'où émane l'appel. La fiction désigne une potentialité du monde, une puissance de faire monde qui doit faire échec au chaos insensé de la production capitaliste du monde qui est sa destruction. Le Tiers symbolique rationnel s'affronte au nihilisme effectif d'un monde devenu un non monde, un rien de monde, un néant actif de démondanisation. Telle est la vérité de la formule altermondialiste « le monde n'est pas un marchandise ». La vérité à construire n'est le monopole d'aucun parti, d'aucun « Nous », elle s'opère dans les limites de variation des points de vue. Elle se construit à plusieurs, en commun, dans la recherche plurielle des conséquences du nihilisme capitaliste et des réactions communautaires. Elle se sait affectée de finitude et ne prétend à aucune action totalisante. Elle a pour horizon une coopération capable de s'instruire du savoir de ces conséquences qui sont autant de risques, capable donc de dépasser l'absurdité meurtrière qui structure notre non monde, en traduisant le sens commun dans une loi de coopération. Peut-être pourrions-nous ainsi reformuler par delà ses apories le communisme comme tendance ainsi que Marx l'avait compris et pratiquer la philosophie en cette perspective ?

André Tosel

BIBLIOGRAPHIE

I Œuvres de Marx et Engels citées.

- ENGELS F. *Anti-Dühring*. Paris . Trad. E. Bottigelli. Editions Sociales. 1971.
- MARX K. Et ENGELS F. *Le manifeste du parti communiste*. Paris. U.G.E.1959.
- MARX K. *Introduction à la critique de la philosophie du droit public de Hegel*, appendice à la *Critique de la philosophie du droit public de Hegel*. Trad A.Barraquin. Paris .Editions Sociales. 1975
- MARX K. *Le Capital. Livre I*. Edition de 1875. Trad. sous la direction de J.P. Lefebvre. Paris. Editions Sociales. 1983.
- MARX K. *Le Capital. Livre III*. Tome 3. trad. de C. Cohen Solal et de G.Badia. Paris. Editions Sociales. 1959.
- MARX K. *Œuvres. Economie II*. Edition de Maximilien Rubel Paris. Gallimard. 1963.

II. Autres ouvrages consultés.

- ALTHUSSER Louis. *Lire le Capital*. Paris. Maspéro.1965. Nouvelle édition Presses Universitaires de France, collection « Quadrige ».
- ALTHUSSER Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », dans *Positions*. Paris. Editions Sociales. 1976. Repris dans *Penser.Louis Althusser*. Paris. Le Temps des Cerises. 2006.
- BALIBAR Etienne. *La philosophie de Marx*. Paris. La Découverte. 1993.
- BALIBAR Etienne. « Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent) ». Sous la direction de Marcel Drach *L'argent. Croyance, mesure, spéculation* . Paris. La Découverte. 2004.
- BAUDRILLARD Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris. Gallimard. 1972.
- BELLUE Françoise « La critique du fétichisme, point d'articulation du gnoséologique et de l'anthropologique », *Antropologia, prassi, emancipazione. Problemi del marxismo*. A cura di G.Labica, D. Losurdo ,J.Texier. Urbino. Quattro Venti. 1990..
- BENSAÏD Daniel. *Marx l'intempestif*. Paris. Fayard. 1995.
- BENSUSSAN Gérard. *Marx le sortant*. Paris . Hermann. 2007.
- BIDET Jacques. *Que faire du Capital ?* Paris. Presses Universitaires de France. 1985.
- CASTORIADIS Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris. Seuil. 1975.
- DEBORD Guy. *La société du spectacle*. (1967) . Paris. Gallimard .Quarto. 2006.
- DEBRAY Régis. *Les communions humaines..Pour en finir avec « la religion »*. Paris. Fayard. 2005.
- DUFOUR Dany-Robert. *On achève bien les chevaux. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Paris. Denoël. 2003.
- JACONO Alfonso M. *Le fétichisme. Histoire d'un concept*. Paris. Presses Universitaires de France. 1992.
- FINELLI Roberto. *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*. Roma. Bulzoni. 1987.
- GARO Isabelle. *Marx, une critique de la représentation*. Paris. Points/ Seuil. 2000.
- GODELIER Maurice. *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris .Maspero. 1973.
- GOUX Jean-Joseph. *Freud, Marx. Economie et symbolique*. Paris. Le Seuil. 1973.
- GOUX Jean-Joseph. *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris. Blusson. 2003.
- HATEM Jad. *Marx, philosophe du mal*. Paris. Paris. l'harmattan. 2006.
- LABICA Georges. *Le paradigme du grand Hornu*. Paris. La Brèche. 1987.
- LEFEBVRE Henri. *Critique de la vie quotidienne*. Trois volumes. Paris. L'Arche. 1981.

LEFORT Claude. *L'invention démocratique*. Paris. Fayard. 1981.
LEFORT Claude. *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*. Paris. Esprit/Seuil. 1986.
LEGENDRE Pierre. *Le désir politique de Dieu*. Paris. Fayard. 1988.
LEVI STRAUSS Claude. « Introduction » à Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris. Presses Universitaires de France. 1983.
LUKACS Georg. *Histoire et conscience de classe* (1923). Paris. Editions de Minuit. 1974.
ROBELIN Jean. *Pour une rhétorique de la raison*. Paris. Kimé. 2006.
SEVE Lucien. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris. Editions Sociales. 1980.
TOSEL André. « Peuple et religion », dir. Yves Vargas. *De la puissance du peuple. III. La démocratie, concepts et masques. Dictionnaire*. Paris . Le Temps des Cerises. 2007.
VINCENT Jean-Marie. *Fétichisme et société*. Paris. Anthropos. 1973.