
Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel

Jean Matthys



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028>

DOI : 10.4000/grm.1028

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Ce document vous est offert par Université catholique de Louvain



Référence électronique

Jean Matthys, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel », *Cahiers du GRM* [En ligne], 11 | 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017, consulté le 26 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028> ; DOI : 10.4000/grm.1028

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2018.

© GRM - Association

Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel

Jean Matthys

C'est maintenant qu'il faut répondre à l'irresponsabilité systémique et reformuler l'idée d'émancipation dans la finitude, ce qui est peut-être l'idée communiste elle-même¹.

Les deux finitudes du communisme

- ¹ *Émancipation aujourd'hui ? Pour une reprise critique* est le titre, à la fois question problématique et invitation programmatique, du petit livre² qu'André Tosel publiait peu de temps avant de nous quitter en mars 2017. Il nous léguait par là même de quoi saisir à la fois le vecteur d'unité d'un parcours philosophique riche, exigeant et ambitieux, et le « point haut »³ d'une réflexion enthousiaste autant qu'inquiète sur notre présent, nous invitant à la prolonger sur le mode d'une fidélité productive, afin d'affronter avec lucidité les enjeux d'un avenir possible. Nous ne prétendons pas ici retracer l'ensemble de la trajectoire intellectuelle tosélienne, dont l'épicentre se situe, dans l'héritage althussérien, aux croisements de Marx, Spinoza et Gramsci, auxquels il a consacré une multitude de travaux pendant plus de quarante ans⁴. Nous nous concentrerons sur sa proposition d'un « communisme de la finitude », l'un des philosophèmes qui nous semblent au mieux condenser l'originalité et l'intempestivité de la production théorique de Tosel. Ce concept jouant le rôle de pivot central au sein de la constellation tosélienne, il nous faut cependant encore spécifier l'objet de la présente étude, en nous concentrant sur cette « finitude » qui vient surdéterminer le signifiant « communiste ».
- ² L'idée même que la reprise, en théorie et en pratique, de la question de l'émancipation doive se faire *critique*, doit s'entendre au double sens, d'une part, d'une relance de la critique du présent de l'im-monde « mondialisation » capitaliste, ère de la subsumption réelle, toujours plus poussée en extension et en intension, de l'ensemble des dimensions, des temps et des espaces hétérogènes des existences et des activités humaines sous la

seule loi de la valorisation ; et d'autre part, d'une réflexion sur les limites quasi-transcendantes qu'impose la finitude humaine à l'égard de ce que l'on est en droit d'espérer d'un tel projet d'émancipation, limites dont la dénégation constitue l'une des raisons de l'échec des communismes réels au XX^e siècle. Ces deux aspects de la question « critique », qui sont en eux-mêmes l'expression de la double fidélité dont Tsel témoigne tout au long de son œuvre à l'égard des Lumières révolutionnaires s'étendant de Kant⁵ à Marx, sont à saisir dans leur unité, la question générale, en fait spéculative, de la finitude commandant en dernière instance à la fois la critique de l'existant capitaliste et celle des figures historiques qui ont incarné, en théorie et en pratique, le « mouvement réel »⁶ de cette critique sous le nom de communisme.

- 3 Dans un premier sens, essentiellement négatif, le communisme de la finitude signifie qu'il n'y a aujourd'hui de fidélité possible au communisme que sur le mode d'une reprise critique, « dans l'élément de sa finitude », qui est d'abord celle de la fin du communisme historique signant la fin du cycle épopéal qui s'était ouvert avec les révolutions de la fin du XVIII^e siècle et qui s'est fermé à la fin des années 1970, clôture inaugurant une nouvelle ère de désorientation et de désémancipation de masse, de telle sorte que « notre conjoncture nous renvoie à une situation du genre de celle de 1830 (avec le triomphe d'une politique réservée aux maîtres du procès d'accumulation, avec un mouvement social dans les limbes) »⁷. C'est pourquoi notre situation impose avant tout un travail critique de la pensée qui soit aussi anamnèse, afin de dégager les conditions limitatives qui ont affecté la *praxis* historique de l'émancipation, mais aussi les conditions de son efficace historique « inoubliable ».

La possibilité réelle d'un avenir passe sur le plan théorique par deux tâches solidaires. D'abord par une repensée effective de l'histoire du communisme bolchévique, de sa force inoubliable de propulsion, de ses erreurs, de ses horreurs, des causes de son échec final. Point encore obscur, car la critique ici a été trop souvent celle du libéralisme, social ou non, qui se résume dans l'apologie de l'économie de marché et dans l'exaltation de la démocratie comme système procédural des « règles du jeu »⁸.

- 4 Si « elle ne peut se satisfaire de l'accusation confusionniste de totalitarisme chère aux libéraux »⁹, véritable « asile de l'ignorance », cette critique ne peut cependant chercher à préserver la théorie marxienne des échecs, erreurs et horreurs politiques du mouvement communiste réel qui s'en réclamait. Faire une critique proprement marxiste du marxisme réel, dans une sorte de « méta-marxisme » jouant « le marxisme contre lui-même »¹⁰, implique de refuser la constitution du marxisme en un idéal abstrait jamais affecté dans son principe par les tentatives de sa réalisation. Si le matérialisme marxien opère précisément un geste de réinscription des idéalités au sein du mouvement réel dont elles sont une expression surdéterminée et par là même capable d'une forme d'« action en retour » sur celui-ci, il faut soutenir avec É. Balibar que « les contradictions du marxisme – théorie politique et mouvement historique – sont inexplicables en dehors des contradictions de Marx dont elles constituent en réalité l'effectuation »¹¹. C'est pourquoi la seconde tâche consiste en une « autocritique des limites et apories de Marx »¹², exigeant « que Marx soit étudié compte tenu de l'échec de l'expérience qui s'est autorisée de son nom et qui a été aussi celle de la monstration des équivoques et des incertitudes de sa pensée »¹³. C'est précisément le rôle que viendra jouer Spinoza en tant que porteur d'un « geste critique inaugural qu'il convient de répéter infiniment »¹⁴ sur le mode d'une *emendatio intellectus* qui ne joue pas plus le rôle d'une (re)fondation que celui d'une

(ré)solution définitive, mais bien de réouverture d'un processus théorico-pratique qui saurait assumer sa finitude comme ce qui fonde sa productivité infinie¹⁵.

- 5 Dans un second sens, davantage positif cette fois, le programme d'un communisme *de la finitude* doit se lire au sens subjectif du génitif, la finitude désignant alors le « sujet-objet » de la *praxis* émancipatrice. Il s'agit ainsi pour Tsel de penser la condition anthropologique finie qui, tout en les rendant possibles, n'a de cesse de résister, de chercher à se dresser, fût-ce dans des figures monstrueuses, contre les différentes formes de violences « ultra-objectives » et « ultra-subjectives »¹⁶ qui lui sont faites à l'ère de la subsumption réelle du « capitalisme absolu »¹⁷. Tsel maintient ici forte la conviction matérialiste selon laquelle la transformation de l'existant ne peut se faire qu'à partir des forces et des tendances qui l'habitent de façon immanente mais contradictoire.

La condition positive consiste à repérer les tendances d'une transformation possible de et dans l'être social capitaliste mondialisé. Il ne faut pas comprendre ces tendances comme des lois nécessaires contenant en puissance, préformés, des éléments héréditaires tels quels, ni davantage comme utopie ne se réalisant elle-même que comme fulguration imprévue et singulière d'une rupture. La difficulté est extrême dans le cadre de cette double limitation. Si l'imposition de la forme capitaliste à la matière sociale est celle-là même de la soumission réelle du travail et de la nature par le capital (il y a place ici pour une véritable écologie politique, mais ici seulement !), la tendance à une autre modalité de l'être-en-commun existe d'abord dans la résistance à cette imposition de la forme capitaliste des rapports sociaux. Les possibles réels d'un avenir n'ont pas d'autre site ontologique¹⁸.

- 6 Le risque irréductible d'une telle stratégie « résistante » est, sous couvert d'un réalisme matérialiste prenant ses distances à l'égard de toute forme de « donquichottisme » utopique¹⁹, de se prendre au jeu de l'adversaire et de sa domination au moment même où l'on en produit la critique – pris au jeu de son langage, de ses pratiques, de ses formes d'individualités, de son imaginaire et de ses idéaux. On verra ainsi que pour Tsel, Marx lui-même n'est pas resté indemne d'un certain rationalisme de la maîtrise proprement bourgeois qui se réfléchit dans sa conception de l'action politique du prolétariat, et jusque dans ses esquisses de la société communiste. À refuser de fonder la soustraction à la logique capitaliste et l'impulsion de la transformation émancipatrice dans quelque imagination utopique conçue comme puissance subjective de négation idéale de l'existant, au profit d'une mise au jour, au sein du réel lui-même, de l'existence-insistance de tendances antagoniques au cours capitaliste, rien ne peut garantir ces tendances contre tout risque de récupération ou de déviation. Celle-ci devient au contraire la seule chose qui soit garantie, comme le faisait remarquer Althusser en proposant l'expression oxymorique et réversible de la *nécessité de la contingence*²⁰.

Il s'agit de redéfinir l'émancipation dans le sens d'un rationalisme autocritique, fini et relationnel, un rationalisme de l'action contingente dans la finitude. À la nécessité historique qui garantit la production de la liberté s'oppose la contingence de la nécessité dans une pratique ouverte et aléatoire au sein d'une histoire globale

²¹,

- 7 C'est pourquoi, en parallèle du travail d'anamnèse autour de l'idée d'émancipation « inséparable de sa réalisation positive et historique »²², il importe d'établir, dans une sorte d'« ontologie de l'actualité » qui soit aussi une « ontologie de nous-mêmes »²³, un diagnostic sur ce que le capital fait à la finitude – ou plutôt aux finitudes – de celles et ceux qui vivent sous son joug, afin de pouvoir penser *ensemble* les conditions de possibilité et d'impossibilité d'un processus d'émancipation à venir, ainsi que les limites de ce que nous sommes en droit d'en espérer. La première fécondité de Marx réside ainsi « dans

l'intrication même d'un savoir critique de l'être social et d'un sens des possibles réels pour une expérience de la liberté ».

Sans le savoir du mode de production capitaliste, la libération des possibilités réelles demeure utopie hantée par le fantasme de maîtrise sur la société amorphe de l'intégrale transparence, elle perd sa dimension de prophétie, c'est-à-dire d'annonce raisonnable d'une nouvelle forme de l'être-en-commun. Sans cette dimension de possibilité réelle, de docte espérance, le savoir se réduit à une sociologie positiviste fondée sur l'illusion des lois nécessaires de l'histoire. La critique est unité instable de savoir et d'espoir, et elle doit procéder à l'*autocritique permanente des formes prises par ce savoir et cet espoir*. La tendance vers une transformation de notre puissance commune est aveugle sans ce savoir, et vide sans cet espoir. Il reste beaucoup à faire pour montrer comment le savoir peut critiquer les formes idéologiques de l'espoir devenu utopie de consolation, comment l'espoir démystifie les formes d'un savoir réduit à la mise en évidence de mécanismes où se constitue une volonté de puissance non dissymétrique par rapport à la production-destruction capitaliste²⁴.

- 8 La grande désillusion postmoderne de la fin des grands « métarécits » de l'émancipation²⁵ contient immanquablement sa part de vérité négative comme critique des mythologies d'une Histoire téléologiquement orientée vers la réconciliation infinie de l'humanité avec elle-même, qui semblent avoir constitué les conditions de possibilité autant que d'impossibilité d'une confrontation productive des subjectivités et organisations révolutionnaires à leur propre finitude, en tant que celle-ci implique aussi bien l'idée d'une limite et d'une contingence irréductibles, que l'exigence d'une réappropriation-réinvention indéfinie et plurielle de leurs pouvoirs et manières d'agir et de penser en commun. Cette salutaire critique postmoderne de l'idée d'émancipation, à demeurer unilatéralement déconstructive, ne nous en laisse pas moins désemparés, à l'heure où les mouvements de résistances locaux et hétérogènes peinent à se hisser au niveau d'une articulation globale à la hauteur des enjeux sociaux, politiques, économiques et écologiques de notre présent. Pour Tsel, le manque caractérisant notre présent n'est pas seulement l'absence d'un imaginaire porteur d'espoir ; il est aussi un manque affectant la pensée elle-même. « La réalité en souffrance, dans son mouvement vers plus de joie et de liberté, est aussi en souffrance du concept (...). L'importance de la connaissance tient à ce que précisément les pratiques scientifiques sont celles qui n'identifient pas le réel à l'établi et qui mesurent l'existant à un "plus" réel théorique »²⁶. Il y a donc une tâche proprement théorique qui nous incombe, celle d'un savoir matérialiste du réel qui ne soit pas pensée de l'existant sans en penser du même coup la nécessité de la contingence sous la forme « d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure* »²⁷, à la fois excès et défaut du réel sur lui-même : un matérialisme de l'in-finitude que l'on peut aussi bien dire « structuraliste » que « surréaliste »²⁸.
- 9 Le bilan critique des mouvements d'émancipation cristallisés pendant un siècle et demi autour du signifiant communiste reste donc à faire²⁹. Les formes objectives et subjectives de l'hyper-violence des micro- et macro-fascismes contemporains comme complexes imaginaires-réels nomment simultanément l'impuissance réelle et sa dénégation imaginaire. Hantées par un fantasme de pleine présence à soi, elles opèrent une reconnaissance paradoxale d'un *trouble dans la finitude* sous la forme de sa méconnaissance par la projection d'un « nous » fixe et fictif sur le plan d'une éternité fantasmée qui ne dénie la finitude de toute existence et action collectives que pour mieux les engager dans un processus (auto)destructeur d'oscillation entre toute-puissance et impuissance, dans une structure que l'on pourrait dire maniaco-dépressive ou schizo-

paranoïaque. Les violences intolérables de notre im-monde présent grandissent sur le cadavre non encore autopsié, toujours chaud et agissant par son *manque* même, tel un spectre, du marxisme historique dont le bilan invite à se saisir de la question béante de sa fin et, par là même, de la *finitude de toute politique* d'émancipation, en tant qu'elle fait signe vers la nécessité d'une *politique de la finitude*.

La bipolarité de l'aliénation capitaliste

- 10 Pour Tosel, l'adversaire politique et théorique qu'il s'agit d'affronter est le couple paradoxal, étrange et monstrueux formé par une *illimitation fantasmée* et une *finitisation impuissante*, la réalité capitaliste se présentant comme oscillation, continuum et distribution inégale entre ces deux pôles opposés et par là même complémentaires. Le monde capitaliste contemporain se présente en effet comme une réalité contradictoire, non pas au sens d'une contradiction qui caractérise un procès dont le développement immanent produirait en même temps une aliénation et les moyens de la résoudre par négation de la négation³⁰, mais au sens où *l'aliénation elle-même* se présente sous deux figures opposées, qui n'ont de cesse de se surdéterminer, de passer l'une dans l'autre comme deux faces d'un même ruban de Möbius, de se bloquer et de se relancer l'une l'autre, dans une sorte de dialectique négative sans téléologie, négativité sans travail du négatif, prenant la forme d'une « contradiction sans développement et développement sans contradiction »³¹, porteuse de formes d'hyper-violences destructrices, voire de tendances exterministes³². C'est ainsi que les masses d'aujourd'hui, affaiblies par la contre-révolution néolibérale, « sont enchaînées dans les pays riches à la fois à l'impuissance politique, à la précarité, à la dette, et à une consommation ou excessive et absurde ou insuffisante et imposée »³³, que la production et la consommation marchandes illimitées se réalisent comme destruction de la vie et de ses conditions matérielles, que l'appropriation humaine de la nature se renverse en désappropriation annihilatrice de son propre milieu écologique, que la centralité du travail se réciproque en centralité du non-travail condamnant à l'inactivité des masses humaines devenues superflues pour le capital lui-même³⁴, que l'abattement par l'universel-capital de toutes les frontières sociales, morales et physiques s'accompagne de la prolifération des guerres³⁵ et *apartheid* néo-colonialistes et du déchaînement des violences identitaires³⁶. J. Read condense le schéma formel de la contradiction de notre situation avec ces mots : « Le présent apparaît à la fois comme appauvrissement absolu et potentiel total, l'existence est précaire mais tout semble possible »³⁷ – à condition de voir dans ce clivage un symptôme, sinon la *forme même*, de notre aliénation, et non les conditions déjà données d'une solution par *Aufhebung* opérée par l'action messianique d'un prolétariat qui incarnerait « la perte totale de l'homme » et « la servitude universelle » et serait par là même destiné à « la reconquête totale de l'homme »³⁸, par retournement de sa passivité radicale en activité absolue. Cette contradiction a-dialectique subjugue la pensée elle-même : « La philosophie oscille entre la déploration d'une modernité nihiliste et l'exaltation du progrès de la connaissance et de la puissance. Elle ne demeure pas dans la contradiction qu'elle ne saisit pas comme telle »³⁹.
- 11 Dans le chapitre IV du *Capital*, Marx définit le capital comme processus de production illimitée de survalueur selon la célèbre formule A-M-A', prenant la forme d'un « sujet-automate » dont la seule finalité est son propre déploiement expansif : « mouvement sans trêve du gain comme acte de gagner », « pulsion absolue d'enrichissement », « chasse

passionnée à la valeur », procès devenu « fin en soi », sans « fin ni mesure »⁴⁰. Le mode de production capitaliste est animé de façon constitutive par une tendance à l'illimitation, inscrite dans son concept, « dans toute sa pureté »⁴¹ – même si, nous y reviendrons, « dans la réalité, les choses ne se passent de manière pure »⁴². Ainsi le capital « fait voler en éclat toute espèce de limite »⁴³, spatiale, temporelle, physique ou morale ; il se caractérise par le « bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales (...), la permanence de l'instabilité et du mouvement »⁴⁴ ; il est une puissance « universaliste » d'illimitation, de déterritorialisation, de négation des conditions⁴⁵, de dissolution des rapports sociaux et des formes d'individualités non capitalistes, sinon de toute forme de communauté, au profit de la seule production autotélique et inconditionnée de survaleur.

- 12 Dans les faits, bien entendu, cette tendance se voit constamment contrariée par une multitude de contre-tendances et de limites qui surgissent de son propre déploiement et qui en constituent les conditions nécessaires, les présupposés réels. La force de travail et la nécessité de sa reproduction constitue par excellence un tel moment interne de limitation et de conditionnalité au sein même du processus de valorisation capitaliste. Ce dernier ne peut tendre à l'infini qu'en mobilisant et exploitant toujours davantage le travail vivant qui vient précisément empêcher la parfaite clôture sur soi du procès et retarder indéfiniment le passage à l'infini qui l'habite essentiellement.

Marx avait compris ce mécanisme de domination par lequel le capital crée infiniment les conditions de son impossible inconditionnalité absolue en niant la condition qui le fait être et qu'il exige en permanence, le travail salarié en tant que sujet-objet qu'il faut contradictoirement réduire au rang de pur objet des décisions d'emploi et de non emploi. C'est là la *mancipatio* radicalisée, la main mise totalisante, dont le salariat doit s'émanciper. Il s'agit d'un fantasme absolu par lequel le système du capital en ses porteurs se veut Père et Fils de lui-même, auto-engendré, pure présence à soi inconditionnelle, ne cessant de se reproduire encore augmentée d'elle-même, en tant que dénégaration de sa condition et plus généralement de la condition de condition⁴⁶.

- 13 C'est précisément en vertu de cette structure de mouvement contrarié, que le capitalisme prend la forme d'un *illimité* – un infini indéfiniment postposé au-delà de limites finies qu'il ne cesse de reposer, un « mauvais infini » au sens hégélien, conçu comme indéfini potentiel, dans un rapport d'opposition abstraite au fini – et fait naître le rêve d'une *production sans condition*, « le rêve d'un travail sans hommes, d'une pure force productive dont le capital est le seul maître et possesseur », rêve qui tend à sa réalisation par la production d'hommes réduits au statut de « machines idéales telles que le Capital les figure dans le rêve de sa toute-puissance : des purs dispositifs de production, qui ne gardent aucune trace de besoins humains ou simplement vivants, et qui produisent aveuglément perpétuellement sans aucun besoin de reproduire leurs conditions d'existence et leur capacité de travail »⁴⁷. À ce niveau, le capital peut se caractériser comme habité par une forme spécifique de violence, dont B. Ogilvie a montré qu'elle est porteuse de potentialités exterminatrices et génocidaires : « Une violence qui se veut élimination radicale de toute condition, oubli des conditions »⁴⁸.
- 14 Ainsi, le capital est porteur d'un mouvement d'universalisation qui est abstraction visant à faire tomber toute forme de limite, de forme, de frontière et d'appartenance, en bref, de conditionnalité qui entraverait le processus de production de survaleur et la circulation des capitaux et marchandises (force de travail comprise). Il s'agit là de l'universalisme d'une liberté négative, « la liberté d'appropriation privative par la production de l'Argent pour

l'Argent », une liberté « liée au fétichisme du capital » et qui n'est que « licence sans limites, recherche obsessionnelle et infinie du "Toujours Plus" de gain »⁴⁹. Cette logique objective de la toute-puissance se réfléchit et se diffracte sous la forme d'un imaginaire de l'illimitation et de la jouissance pure dont le néolibéralisme contemporain consacre, selon Tosel, la réalisation généralisée.

L'imaginaire néolibéral apparaît alors comme le mythe pseudo scientifique d'une liberté-désir illimité de jouissance, d'un *apeiron* qui engloutit tout ordre faisant résistance. Il est le mythe d'un ordre qui est dés-ordre et se légitime par la création de richesses, de pouvoirs de consommation, de capacités cognitives ; ordre inédit qui se paie du prix du déplacement et de la liquidation de toutes les limites, qu'elles soient morales, politiques, du mépris de toute considération de coopération pacifique, de toute égalité réelle, de toute solidarité, bref de tout lien communautaire et social, à l'exception de celui du marché généralisé et de la concurrence. Cette liberté entend tenir lieu d'ordre symbolique et prétend régler les processus de subjectivation individuelle⁵⁰.

- 15 Cet imaginaire de l'illimitation, pour mythique et fantasmagorique qu'il soit, n'en est pas moins réel car doté d'une efficace matérielle qui « fait de sa fiction un fait efficace, une réalité »⁵¹. Cette « perversion » d'une production et d'une consommation illimitées n'est pas seulement le fantasme de pouvoir absolu propre au capitaliste qui souhaite la valorisation de son capital par-delà toute contrainte réelle ou symbolique, ni la fausse conscience du dominé qui intériorise l'idéologie de la classe dominante : elle est un mouvement réel qui saisit et façonne les corps et les esprits dans un processus de mut (il)ation incessant qui « *entend capturer à son profit la plasticité humaine*, le fait que l'homme est un être inachevé, capable de (se) produire en produisant les conditions de sa reproduction et de ses transformations qui sont aussi des transformations du milieu naturel dans lequel il vit et qu'il intègre en son milieu artificiel »⁵². L'imaginaire du capital est celui d'un idéal prométhéen ou faustien de maîtrise totale de la nature (et) des hommes, et il se réalise dans une biopolitique des corps pour laquelle, comme l'écrit A. Mbembe, « il n'y aurait, à proprement parler, aucune "essence de l'homme" à sauvegarder et aucune "nature de l'homme" à protéger », mais uniquement un être humain à modifier et « augmenter » sans aucune limite⁵³. Loin de tout discours naturaliste, il tire profit d'une condition anthropologique dont la finitude signe l'inachèvement, la néoténie et la plasticité radicales – « nature humaine » introuvable comme telle, n'existant que sous la forme d'une pluralité de « secondes natures », de figures sociales-historiques déterminées mais indéfiniment reconfigurables de l'humain.

Comme le remarque Bertrand Ogilvie, dans son beau livre *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative* (2012), l'efficace néolibérale tient à une extraordinaire inversion des rôles entre ceux qui se disaient progressistes de gauche et ceux qui se disent conservateurs de droite. En fait ce sont les soi-disant conservateurs qui prennent toutes les initiatives, qui actualisent sans réserve la liberté humaine et expérimentent la plasticité anthropologique de la nature humaine. L'être humain est par nature toujours inachevé, pris dans l'auto-transformation, en tant qu'il est né sans disposer d'un fond d'instincts non modifiables ; il est défini par cette néoténie qui le singularise au sein des espèces animales. Mais les « progressistes » ne sont pas à la direction de ce processus. Ils sont remplacés par ceux qu'ils nomment à tort et de manière anhistorique les conservateurs. Le néocapitalisme a capté à son profit la transformation de l'espèce qui est hégémonisée par les forces dirigeantes néolibérales. Ces forces sont à leur manière le parti du mouvement et de la contre-révolution permanente fondée en partie sur l'innovation technologique⁵⁴.

- 16 L'ère contemporaine du capital serait donc, comme le soutient Mbembe, qu'on le veuille ou non, celle de la plasticité infinie de l'humain, prise dans des mut(il)ations inséparablement techniques, économiques, politiques et subjectives qui « ne donnent pas seulement libre cours au rêve d'une vie véritablement illimitée » mais « font désormais du pouvoir sur le vivant (...) la forme sans doute absolue du pouvoir »⁵⁵. C'est dire que cet imaginaire du pouvoir absolu sur le corps et le vivant saisit également le plan subjectif des formes de conscience individuelles.

Le sujet devient un individu qui librement se fait objet du gouvernement de soi ; ce gouvernement est la *mimésis* de la gouvernance entrepreneuriale et il s'identifie aux impératifs de cette gouvernance. Le néolibéralisme se voudrait ainsi une religion totale de la vie quotidienne dans un monde réduit à une entreprise régie par les seuls impératifs qui délient en fait toute communauté et qui ignorent tout ordre symbolique au profit d'une Loi sans Loi, celle d'un ordre symbolique désymbolisateur. Il ouvre les vannes à un imaginaire qui transforme l'homme qui est le sujet-objet – qui se produit dans un monde objectif – en le réduisant au statut d'objet-objet pris dans la machine mettant en mouvement une pluralité d'objets-objets. S'imposent des relations duelles, destructrices de tout rapport à l'Autre, au Tiers symbolique, et a fortiori de tout rapport à un Tiers rationnel⁵⁶.

- 17 À partir des transformations paradigmatiques de l'organisation du travail de ces trente dernières années, caractérisées en particulier par le développement massif des méthodes de contrôle et d'évaluation individualisée des travailleurs, de nombreuses études en sociologie, psychanalyse et clinique du travail ont montré le passage à une nouvelle forme de subjectivation-assujettissement propre au management néolibéral, que d'aucuns ont proposé de qualifier d'« ultrasubjectivation », « une *subjectivation par l'excès de soi sur soi* ou encore *par le dépassement indéfini de soi* »⁵⁷ produisant la figure d'un « néosujet » pleinement maître et conscient de ses choix, porteur du fantasme d'une jouissance sans limite comme envers d'une responsabilisation mortifère⁵⁸. Comble de l'aliénation au moment même et par le fait même de prétendre résorber toute séparation entre le sujet et son travail, toute distance entre soi et soi : je peux d'autant plus m'impliquer totalement, corps et âme, dans mon travail, au point d'abolir toute frontière entre ma vie et celui-ci, que je me définis comme ce sujet auprès de soi, tout en retrait, tout en potentialités, pour qui l'objectivité, la matérialité et la conditionnalité hétéronorme du procès de travail ne sont pas essentielles. La pleine identité à soi du sujet tout en retrait est la condition et l'effet de l'identification sans reste, aliénante et assujettissante du sujet à son travail ; la production d'hommes-machines n'est pas séparable de leur ultra-subjectivation, et inversement – un double mouvement contraire qui constitue un « tort absolu »⁵⁹. C'est cette contradiction que Marx ne peut manquer de suggérer dans le chapitre IV du *Capital*.

Pour que [le] possesseur [de la force de travail] puisse la vendre comme marchandise, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit donc le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne. (...) En tant que personne, il faut qu'il se rapporte lui-même constamment à sa force de travail comme à sa propriété et par conséquent comme à sa marchandise propre, et cela, il ne le peut que dans la mesure où il ne la met jamais à la disposition de l'acheteur, ne lui en laisse la jouissance que provisoirement, pour un laps de temps déterminé, où donc il ne renonce pas en l'aliénant à sa propriété sur elle⁶⁰.

- 18 Dans un monde de libres échangistes rationnels, régi par les principes « Liberté, Égalité, Propriété et Bentham »⁶¹, à partir du moment où c'est à soi-même comme « force naturelle », puissance (in)finie d'agir et de penser que le travailleur se rapporte comme à

une marchandise aliénable, la subjectivation-maîtrise du sujet propriétaire n'est plus séparable de son envers, la réification-servitude. Le travailleur peut d'autant plus renoncer à sa puissance et consentir à sa servitude, à son « tannage », qu'il se conçoit comme maître et possesseur, en retrait et en surplomb, de sa vie et de son corps, dont il ne cède d'ailleurs l'usage que momentanément – Marx montrant justement dans le chapitre VIII que, dans le cadre des rapports capitalistes, ce caractère momentané (la durée de la journée de travail) échappe à toute forme de maîtrise individuelle ou collective. Dès lors que le sujet se vit comme maître et possesseur de soi-même comme marchandise objectivée, toute cession de sa puissance d'agir et de penser, des « forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains »⁶² ne le concerne pas tout à fait dans son être subjectif « profond » défini par sa non-objectivité, sa non-substantialité constitutive. Le déplacement historique qu'a connu l'usage du concept d'*aliénation* depuis la sphère juridique vers la critique politique et sociale, qui s'exprime dans l'écart qui existe en allemand entre la *Veraüßerung* (acte juridique de cession de sa propriété) et l'*Entfremdung* (devenir-étranger)⁶³, perd avec Marx son apparente contingence pour signifier que c'est précisément le droit et les rapports juridiques de propriété qui tout à la fois *réalisent* et *imaginarisent* l'aliénation-impuissance matérielle qui caractérise la forme d'individualité capitaliste. Si la critique de cette figure du sujet implique d'en dégager l'impensé matériel en descendant dans « l'antre secret de la production » où l'imaginaire de la liberté régnant à la surface de la sphère de la circulation se révèle avoir pour envers l'assujettissement, l'exploitation et la violence des rapports de classes, il n'en faut pas moins se garder d'en faire une illusion idéologique qui serait synonyme de pur non-être ; il s'agit au contraire de montrer qu'il en va là d'une « apparence objective », d'un « fétichisme qui adhère au monde des marchandises »⁶⁴. C'est dire que la figure capitaliste du sujet n'est pas séparable d'une forme de consentement à l'impuissance qui aurait tout de la servitude volontaire s'il n'était pas le résultat d'un processus historique de contrainte bien matériel⁶⁵.

- 19 Il faudrait ainsi montrer qu'inversement, le sujet se vit d'autant plus comme maître et possesseur de sa force de travail qu'il ne cesse d'être privé des conditions matérielles du libre déploiement et de la maîtrise consciente de l'objectivité de ses puissances d'agir et de penser. C'est ainsi qu'à partir d'une interprétation spinoziste des *Manuscrits de 1844*, F. Fischbach a proposé une relecture de la théorie marxienne de l'aliénation comme *perte d'objets* pour un individu lui-même objectif qui, en vertu de cette privation, se vit désormais comme un sujet abstrait, distinct des objets qui sont pour lui essentiels. L'aliénation ne serait pas tant processus d'objectivation ou réification qui adviendrait à un sujet originairement auprès de soi et dont le résultat serait pour ce sujet de se perdre dans les objets, que, au contraire, le processus de désobjectivation – à commencer par la séparation d'avec les moyens de production – par lequel est produite cette figure toujours-déjà mutilée de la subjectivité moderne, comme sujet retiré du réel, conscience autocentrée, transparente à soi, conquérante de son corps, des autres et de la nature. Selon Fischbach, « la philosophie du sujet libre, du sujet détaché de tout être, de toute substance comme de tout objet, du sujet sans substance et tout en projet, loin d'avoir jamais constitué un horizon de libération, est au contraire la figure même de l'aliénation »⁶⁶. La figure moderne de la subjectivité qui se pense comme distincte du monde des objets serait ainsi le résultat, sur le plan subjectif, du renversement matériel d'un être objectif en un être non-objectif et impuissant car dépourvu des conditions matérielles d'effectuation de son « autoactivation (*Selbstbetätigung*) »⁶⁷, du « jeu

multilatéral des muscles » et de « l'activité libre (*freie Tätigkeit*) du corps et de l'esprit »⁶⁸. Cela ne signifie pas selon nous que ce processus ne soit pas aussi producteur d'une forme d'objectification réifiante ; mais précisément, les individus ne sont mécanisés, traitables comme des objets passifs et manipulables que parce qu'ils ont eux-mêmes perdu le lien essentiel, *inter-esse* qui les lie immédiatement – mais non moins problématiquement, à titre de tâche infinie – à l'objectivité comme lieu même d'expression immanente de leur puissance d'agir. C'est ainsi en même temps que les sujets sont ultrasubjectivés et réduits à une objectivité impuissante et unilatéralisée, privés de leurs objets et soumis à une objectivité immaîtrisable⁶⁹. Comme nous l'avons vu plus haut, le sujet capitaliste n'est pas objectivé sans s'ultra-subjectiver, et inversement ; l'un et l'autre processus se renforçant mutuellement dans leur dénégaration réciproque – ce que J. Read propose de saisir comme le cœur de la « précarité » de l'existence capitaliste contemporaine : « La composition affective de la précarité est précisément ce paradoxe : elle est la complète et absolue identification de soi avec le travail, avec l'activité prise dans l'abstrait, couplée à une moindre identification à l'activité concrète »⁷⁰. De plus, si pour Fischbach l'aliénation est perte de puissance d'agir, elle s'accompagne également d'un processus d'appauvrissement de la capacité à *être affecté*. Si la privation d'objectivité se fait fantasme subjectiviste, elle est aussi pour les individus privation de passivité et d'affectivité, donc de leur part irréductible de finitude et d'hétéronomie. C'est ainsi que les individus aliénés se fantasment comme les sujets d'une activité pure⁷¹ – une illusion de toute-puissance qui n'est que l'envers d'une mutilation profonde de leurs pouvoirs même d'agir et de penser, d'affecter et d'être affectés. Le fantasme de « la maîtrise absolue de la nature et de l'ensemble des rapports sociaux »⁷² propre à la subjectivité capitaliste moderne est ainsi inséparable d'une impuissance réelle – qui est aussi impuissance à habiter sa propre finitude, son impuissance relative irréductible – qui le produit comme son supplément imaginaire.

- 20 Il y aurait également place ici pour une reprise matérialiste de la « malheureuse *belle âme* » hégélienne⁷³ et de la « mauvaise foi » sartrienne⁷⁴ comme figures de la subjectivité pathologique produite par les rapports sociaux capitalistes : un sujet dont l'effort constant pour se désolidariser des figures finies et objectives de son existence est le support et la condition, à la fois cause et effet, d'une adhérence sans reste, « mécanique » à celles-ci, impuissante à s'approprier les puissances infinies de la variation proliférante interne à toute finitude. Bien que nous n'ayons pas la place pour la développer ici, la lecture que fait Tsel de la théorie spinozienne de l'« (in)finitude » du mode fini permettrait de voir en quoi est bien en jeu ici une structure ontologique « existentielle » qui fait de la mauvaise foi une possibilité, voire un risque permanent pour le mode fini humain, tout en donnant des outils pour penser et critiquer la (re)production *historique* d'une forme de vie servile, durablement prise dans ce vis-à-vis impuissant, afin de ne pas fétichiser comme condition anhistorique ce qui ne constitue qu'une capture et une « réalisation abusive » et politiquement dépassable de la finitude de l'humain⁷⁵.
- 21 Le paradoxe est que dans le cadre néolibéral, « les institutions qui distribuent les places, fixent les identités, stabilisent les relations, imposent des limites, sont de plus en plus régies par un *principe de dépassement continu des limites* »⁷⁶, sans pour autant cesser de jouer leur rôle d'assignation et de fixation identitaire, qui se voit au contraire renforcé : « Cette nouvelle figure du sujet opère une unification sans précédent des formes plurielles de la subjectivité que laissait subsister la démocratie libérale »⁷⁷. La fonction limitative des institutions ne disparaît pas, elle fait l'objet d'une *dénégaration* : l'ultrasujet ne

peut dès lors même plus thématiser le caractère hétéronormé de sa soi-disant « autonomie », le caractère limité et limitatif de son « illimitation », l'immaîtrise radicale qui se terre derrière sa maîtrise prédatrice de soi et des autres. Le néosujet est un sujet clivé, pris dans une oscillation incessante et improductive entre deux pôles.

À suivre le tableau clinique du néosujet, l'entreprise de soi a deux visages, celui, triomphant, de la réussite sans vergogne, celui, déprimé, de l'échec face à des processus immaîtrisables et des techniques de normalisation. Oscillant entre dépression et perversion, le néosujet est condamné à se faire double : maître de performances que l'on admire et objet de jouissance que l'on jette⁷⁸.

- 22 On retrouve le même caractère clivé dans certaines descriptions de l'*homo æconomicus* produit par la gouvernementalité mécaniste et calculatoire contemporaine.

Dans ce montage anthropologique et politique, la conduite humaine est, d'une part, rendue entièrement prévisible et calculable, et, de l'autre, soustraite à toute maîtrise immanente à partir d'un projet cohérent et autodéterminé. L'homme économique est pris entre une conduite fixe et répétitive et une exposition illimitée aux « excitations » provenant de l'environnement extérieur. Toute orientation téléologique est écrasée par le présent éternel des stimulations et des calculs : l'homme économique vit dans des circonstances incontrôlables auxquelles il réagit par une conduite figée et immuable. Il n'est pas difficile de voir que cette articulation entre prévisibilité et perte de maîtrise s'oppose d'une manière directe et symétrique à l'articulation entre singularité et activité autotélique qui constitue le mode d'exister propre au vivant, et se rapproche de la condition de l'automate⁷⁹.

- 23 De forme de conscience propre au capitaliste comme « personnification » et « porteur conscient »⁸⁰ du procès de valorisation illimitée, cette formation subjective « perverse » s'étend ainsi jusque dans les intériorités des subalternes à qui il est demandé de se penser et d'agir comme des « entrepreneurs de soi », le fantasme d'illimitation prenant la forme compensatoire d'un supplément d'âme et d'une consolation justifiant et renforçant leur assujettissement à un ordre sur lequel ils n'ont en réalité aucune prise : dès lors qu'« il n'y a plus de maîtrise globale des processus économiques et technologiques », « la maîtrise de soi se donne comme une sorte de compensation à l'impossible maîtrise du monde »⁸¹.

Prend toute son ampleur la critique marxienne du fétichisme de la marchandise, de celui des facteurs productifs – la terre, le travail, le capital – de la formule trinitaire. Ce fétichisme est inscrit dans une technologie culturelle qui généralise des normes de comportement, des schèmes de pensée dessinant un monde au-delà des limitations classiques du vieux libéralisme. Les individus sont conduits à désirer la capture de leur désir d'être et d'agir en fonction de la perversion de l'illimitation de la production et de la consommation au bénéfice de quelques-uns. Ils sont réduits à accepter leur impuissance et à la compenser par des comportements supposés réaliser un degré de puissance alors qu'ils réduisent chaque sujet qui est initialement un sujet-objet au statut d'objet-objet⁸².

Distribution inégale de l'in-finitude

- 24 Les formes d'individualités produites historiquement par l'im-mondialisation capitaliste se distribuent ainsi entre deux pôles, entre lesquels se déploie tout un continuum de degrés de puissance sociale.

Il serait intéressant d'analyser les formes de l'individualité historique qui sont ainsi mises au « monde ». D'un côté, trône la figure mythique du gagnant, du vainqueur, de l'individu qui n'a pour règle que l'affirmation de sa libre individualité au-delà de toute contrainte et qui se persuade que sa réussite est due à son seul mérite. (...) Cet individu vit dans un délire tranquille de toute-puissance ; il s' imagine être un

maître du monde et un maître des autres auxquels sont concédés des droits jugés sans importance (...). D'un autre côté, à l'autre pôle, se masse l'individu sans ceci ou sans cela, désapproprié du monde, devenu acosmique, menacé d'être liquidé comme déchet, d'être de fait criminalisé, s'il ne consent pas à son destin et ne juge pas légitime une exclusion qui ne peut être qu'une auto-exclusion due au manque d'initiative, au défaut d'esprit d'entreprise. Victime non pas de la condition que lui fait le monde qui pour lui est un non-monde, mais victime de lui-même, la révolte lui est interdite ou concédée dans les formes légales et rituelles prévues à cet effet pour sanctionner son impuissance. Cet individu est désorienté, prêt à s'unir avec d'autres pareils à lui dans toute communauté qui lui laisse une place. Il est tenté de céder aux séductions d'une haine communautaire qui risque d'être impolitique. (...) Entre les deux pôles se déploient toutes les variations humaines qui vont du maximum de puissance sociale à son minimum. Il faudrait analyser ici les formes d'individualité résistantes : ouvriers et employés, immigrés demandant le droit de cité, intellectuels, femmes et minorités sexuelles, colonisés et post-colonisés. Le capitalisme mondialisé tend à unifier cependant de manière contradictoire ces populations hétérogènes que sa logique produit en les transformant en sujets d'une consommation infinie et d'un endettement perpétuel jusqu'à la mort tout en leur refusant souvent la satisfaction de besoins élémentaires (nourriture, logement, emploi, formation)⁸³.

- 25 On le voit, la maîtrise illimitée, la jouissance pure et l'usage de la plasticité infinie d'une condition humaine finie, loin d'être partagée par tous, fait bien plutôt l'objet d'une capture et d'une *distribution inégale*⁸⁴ au sein des groupes sociaux selon les multiples clivages de classe, de race, de genre, etc., qui n'existent que dans un rapport de surdétermination avec la logique pure du capital – ce qui n'implique pas pour autant de renoncer à l'hypothèse d'une oscillation dialectique négative entre les deux pôles, la forme de subjectivité subalterne produite par le capital se voyant précisément définie par un clivage, intériorisant en soi la contradiction entre maîtrise et servitude, illimitation et finitude qui se déploie *prima facie* en extériorité dans le rapport entre les classes antagoniques⁸⁵.

L'imaginaire néolibéral réserve l'accumulation du capital et de la jouissance à une minorité qui réussit sur les marchés et qui en fait s'autorise d'un autre courant idéologique bien connu, celui d'un néodarwinisme social. La gouvernementalité de la concurrence illimitée maintient l'idéal prométhéen de maîtrise de la nature par les technologies sociales, mais elle implique simultanément la formalisation d'un droit de vivre qui n'est concédé qu'aux vainqueurs, les vaincus étant peu ou prou abandonnés à la mort, si cela se révèle économiquement indispensable, ou à la survie élémentaire, tout ceci sur le fond d'une croyance dans la capacité des individus « responsables » à s'en sortir s'ils acceptent de s'*auto-manager* en suivant les règles systémiques⁸⁶.

- 26 Ainsi, la définition du capital comme puissance illimitative se prolongeant dans un imaginaire prométhéen de la maîtrise-jouissance absolue ne doit pas faire manquer qu'il ne se réalise effectivement et nécessairement qu'au travers de ce que F. Lordon appelle une « *répartition inégale des chances de joie* », d'une division sociale du désir qui produit, du côté des dominés, un effet d'assignation, de fixation et de rétrécissement du champ de leur désir-puissance, par tout un travail matériel et symbolique « d'impuissantisation de la mésestime de soi »⁸⁷. Il y a, écrit Tosel, un « partage (...) entre ceux que le système fait vivre au-delà de leurs besoins en les dotant du pouvoir relatif d'être cause de leur existence et ceux que le système laisse mourir en les désappropriant de toute capacité d'être cause relative de leur existence »⁸⁸.

La production capitaliste qui est production de consommation solvable et d'accumulation infinie de l'argent capital opère cette soumission antidémocratique

en contrôlant la distribution et la répartition des hommes, des biens, des ressources cognitives par le biais de l'opposition entre le dehors et le dedans. Ceux qui sont « dedans » disposent d'une part inégale de vie, de travail et de parole, part refusée à ceux qui sont « dehors » et qui sont inclus sur le mode de l'exclusion. (...) Cet espace se polarise car il comprend tout à la fois : a) ceux qui sont entraînés « au-dedans », en disposant d'une faible part de puissance sociale, et sont assignés à des fonctions subalternes qui les séparent de leur puissance plénière de vie, de travail et de parole ; b) ceux qui sont rejetés « dehors » comme sujets inutiles, population superflue des divers *apartheid* et qui sont radicalement privés de l'existence dans un *inter-esse*, qui les unit par la vie, le travail et la parole⁸⁹.

- 27 Face à la condition intolérable que le capital fait aux subalternes rivés à une finitude excessive et impuissante, il ne peut s'agir, au nom de l'opposition à l'illimitation capitaliste, de refuser les puissances de variation infinies internes à la finitude de l'humain, qui sont de toute façon *de facto* déniées aux subalternes, condamnées à la figure monstrueuse d'une finitude absolutisée, hypostasiée. Ceux-ci ont bien plutôt à se réappropriier ces puissances, à les soustraire à leur subsumption sous la seule loi de la valorisation, en reprendre le contrôle en les articulant à une autre finalité immanente dont « dignité » ou « égale liberté » peuvent être les noms.

Il ne s'agit pas tant de bloquer, d'arrêter cette plasticité à une figure ancienne, mais d'en reprendre le contrôle et de la réorienter en tenant compte de tout ce qui ne relève pas de l'utile tel que l'interprète le néolibéralisme (...). Philosophiquement, cette capture de la plasticité humaine pour faire « librement » n'importe quoi empêche d'articuler l'historicité à la dialectique de l'égale liberté. Cette capture débouche sur la liquidation de toute finalité immanente de la personne humaine, de sa dignité, sur la critique radicale de toute problématique de l'émancipation fondée sur la connaissance de l'aliénation du sujet qui est irréversiblement privé de ses objets ou réduit à eux⁹⁰.

- 28 On comprend alors la méfiance de Tosel à l'égard de certains courants de pensée anticapitaliste contemporaine flirtant avec un certain renouveau naturaliste plus ou moins essentialiste qui, prenant acte de cette capture néolibérale de la plasticité infinie de l'humain, se trouvent à résister au nom d'un « sens commun », « bon sens » des limites, charriant avec soi des valeurs plus ou moins sujettes à une forme de fétichisation, de fixation essentialiste déniaient la modifiabilité irréductible de l'humain.

Les progressistes sont contraints à résister au nom des valeurs de dignité, d'égalité, de solidarité, de justice qu'il faut conserver et critiquent le progressisme au nom de la décence ordinaire. Ce courant s'inspire des *luddistes* anglais qui cassaient les machines dévoreuses des emplois et il a pour référence moderne la théorie de la « décence ordinaire » [*common decency*] de l'écrivain Georges Orwell. Jean-Claude Michéa en est le représentant vigoureux. Cette attitude a ses raisons, mais elle est grevée par la tentation d'immobiliser la plasticité humaine et de la fixer une fois pour toutes⁹¹.

- 29 Si le capital dans sa logique pure est essentiellement auto-mouvement d'illimitation antinaturaliste, on comprend formellement en quoi la rupture soustractive à sa logique pourrait consister en la réintroduction d'une ou de plusieurs limites, sinon d'une forme d'essentialisme. Mais cette analyse et sa conclusion stratégique risquent de pécher par unilatéralité, manquant la complicité qu'entretient un tel geste limitatif avec un capitalisme saisi cette fois dans son incarnation effective dans un devenir-système-monde irréductible à la pureté de sa logique illimitative. F. Lordon, tout en approuvant le constat d'une « majoration indéfinie (...) spécialement spectaculaire dans l'univers du capitalisme », montre bien comment l'appel à la *common decency* peut se révéler tout à fait complice de l'impuissantisation que le capital inflige aux masses subalternes.

On pourrait dire autrement que, sauf disposition régulatrice spéciale, le pôle qui exerce la normalisation institutionnelle est à l'extrême bord de l'institution, et par conséquent échappe largement à la normalisation institutionnelle qu'il exerce. Symétriquement, à l'autre bout de la hiérarchie sociale, la *common decency* renvoie moins à une qualité morale essentielle du « peuple » qu'à un mécanisme de contention incorporée et d'ambitions inconsciemment maintenues à la baisse, répression de soi qui est l'effet de la position sociale, avec pour conséquence de tenir objectivement en bride les comportements les plus agressivement unilatéraux, les plus violemment assertifs et pronateurs qui entrent dans les tendances du conatus en tant qu'il est un élan de puissance fondamentalement égocentré, poursuivi *en première personne* (...). Là où cependant tous les mécanismes sociaux conduisent les dominés à la modération de leurs désirs, l'effet de la position sociale est rigoureusement inverse dans les strates plus élevées de la hiérarchie sociale. Ce sont donc les positions relatives dans la structure sociale qui délivrent les autorisations relatives dans l'expression des désirs individuels. Aux dirigeants, et aux dominants, s'applique à merveille cette formule commune qui saisit l'essentiel : « Ils se croient tout permis » (...). Cette tendance à la majoration indéfinie est spécialement spectaculaire dans l'univers du capitalisme, dont on pourrait précisément définir la configuration néolibérale-mondialisée comme abattement de toutes les barrières institutionnelles, nationales et internationales, qui renaient les poussées du capital⁹².

- 30 L'émancipation des masses subalternes ne sera par conséquent pas séparable d'un geste de réappropriation et de réouverture des puissances d'agir et de penser, d'affecter et d'être affecté « d'autres manières », « invention et affirmation de nouveaux objets de désir »⁹³ contre le « formidable rétrécissement que la normalisation institutionnelle infligeait aux expressions des puissances individuelles et collectives »⁹⁴.

Impureté et reterritorialisation

- 31 On le voit, le fantasme capitaliste d'illimitation et de maîtrise, producteur d'un imaginaire de la subjectivité pure, « sujet-sujet » identique à soi, a pour envers « une violence objective considérable : réduction des travailleurs et employés à l'état d'objet-objet (...), inégalités et précarisations qui transforment le salariat en précarat, formation de populations poubelles, désindustrialisation de vieux États, désastres écologiques et perspective de guerres écologiques »⁹⁵. Le « corps solaire » du capital et de sa subjectivité toute-puissante, en défaut de finitude, n'est pas séparable du « corps nocturne »⁹⁶ d'une forme de vie en excès de finitude, condamnée à l'impuissance absolue, privée de toute forme de pouvoir, de contrôle, de maîtrise relative de son existence.

Les oppresseurs et les exploités – nous le sommes presque tous en Occident, la seule différence étant le degré de pouvoir que chacun tire de cette condition – s'offrent l'illusion, payée par la non-liberté d'autres hommes, de pouvoir choisir et de prendre en charge leur existence individuelle. Ce qui dépasse l'horizon de cette « liberté », ils le voient, non pas comme une limite positive de la condition humaine, une limite à reconnaître et à utiliser, mais comme un noir Néant dévorateur. Afin de l'oublier, ou de le refouler, ils lui sacrifient des parties de plus en plus grandes de la liberté, et par conséquent de la vie, d'autrui ; et, indirectement, de leurs propres libertés et vies. Les opprimés et les exploités – nous le sommes tous en quelque mesure, la seule différence étant le degré d'impuissance que chacun tire de cette condition – vivent la misère irrémédiable d'une vie qui échappe à toute maîtrise, dissipée tantôt dans la précarité et dans la crainte de la mort, tantôt dans l'absence de sens et dans la non-liberté de la production et des consommations⁹⁷.

- 32 Pour saisir la possibilité de cette coexistence paradoxale et oscillation improductive entre illimitation principielle et finitisation excessive, contradiction que ne régit aucune téléologie, Tosel fait appel à la reprise balibarienne de la surdétermination althussérienne, sous forme d'une logique de la supplémentation, de l'impureté historique de toute logique, de la *double inscription* des processus historiques se déployant toujours sur *deux scènes*, dans le cadre de laquelle, comme le formule Balibar, « la loi structurale de la causalité en histoire est le *détour par l'autre scène* (...) chacune des deux n'a d'histoire que par l'autre, laquelle est la cause efficiente de *ses propres effets* (...) cause qui s'absente, ou dont l'effectivité passe par son contraire »⁹⁸. La problématique de l'articulation entre l'illimitation toute-puissante et la finitisation impuissante doit alors être distribuée et diffractée au travers de « deux "bases" d'explication ou de deux déterminations à la fois incompatibles et indissociables : le *mode de sujétion* et le *mode de production* », formant comme les deux attributs d'une unique « substance » comme « cause absente » n'existant nulle part ailleurs que sur ces deux scènes « imaginaire » et « réelle », « à la condition de savoir que dans toute conjoncture historique, les effets de l'imaginaire ne passent jamais que par le réel, et les effets du réel que par l'imaginaire »⁹⁹.

L'Histoire et la Logique du capital en tant que l'universel du néocapitalisme ne peut exister que concrétisé dans des différenciations anthropologiques, en groupes sociaux singuliers inscrits dans la nature et la modifiant, nations, régions, États, religions, mœurs, langues¹⁰⁰.

- 33 La proximité d'un tel schéma avec la théorie spinozienne des attributs de la substance ne doit cependant pas faire penser qu'il en va là d'un « parallélisme »¹⁰¹ strict entre les deux « plans » de l'histoire. Au contraire, la possibilité – en fait la nécessité – d'un *décalage*, d'une *non-contemporanéité synchronique* entre les deux scènes est essentielle, puisque c'est dans leur différence même qu'elles sont nécessaires l'une à l'autre.
- 34 Dans le Livre III du *Capital*, Marx décrit comment le capital est un mouvement d'illimitation qui ne cesse de (re)constituer sans cesse des limites immanentes par son propre mouvement, qu'il ne produit que pour les déplacer, et qu'il ne déplace que pour les reproduire. « La production capitaliste tend constamment à surmonter ces limites inhérentes ; elle n'y réussit que par des moyens qui dressent à nouveau ces barrières devant elle, mais sur une échelle encore plus formidable. La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le *capital lui-même* »¹⁰². Le capital se définit alors par la contradiction en acte, reproduite en permanence sur une base toujours plus large, entre la logique pure de sa « mission historique » consistant en sa tendance vers « l'accroissement illimité de la production, vers la production comme une fin en soi, vers le développement absolu de la productivité sociale du travail », et les « limites dans lesquelles peuvent uniquement se mouvoir la conservation et la croissance de la valeur du capital », « les conditions correspondantes de la production sociale »¹⁰³. Mais ces limites sur lesquelles butte sans cesse le capital de par son propre mouvement illimité, et qu'il contribue en réalité à reproduire à travers son « autre scène » – celle de l'imaginaire compris comme ensemble hétérogène des modes de production des sujets et des identités, au travers des différents appareils idéologiques d'État, du droit, des rapports de pouvoir et de la gouvernementalité biopolitique¹⁰⁴, saisissant et informant le champ des « différenciations anthropologiques »¹⁰⁵ – ne sont pas en soi et de manière univoque porteuses de perspectives antagoniques à l'exploitation. Elles constituent au contraire les moyens détournés mais essentiels par lesquels le capital produit et gère des franges surexploitable au sein d'une classe laborieuse fonctionnellement divisée, la pure logique

de la lutte des classes économique devant pour ce faire se supplémenter de logiques irréductibles à elle.

La lutte de classes « pure » entre le capital et le travail n'existe pas. Cette lutte existe toujours comme impure, investie et configurée en des formes politiques et sociales, spatialisées, territorialisées, et historiquement singulières¹⁰⁶.

- 35 La (re)production, le déplacement et les reconfigurations incessantes des limites immanentes du capital trouvent ainsi leur lieu sur l'autre scène imaginaire, celle des modes de sujétion, de disciplinarisation et de gestion bio- et nécropolitique des masses, visant à les rendre surexploitable ou inexploitable selon des critères toujours mobiles (culture, race, sexe, âge, qualification, etc.), en fonction de la capacité d'absorption du marché du travail¹⁰⁷. Deleuze et Guattari reprendront cette intuition marxienne en caractérisant le capitalisme comme mouvement économique de déterritorialisation « schizophrénique » qui ne cesse de reterritorialiser, de recoder les flux des désirs, au moyen de dispositifs extra-économiques, dans des formes « paranoïaques », castratrices, œdipianisantes, soumettant les sujets à la loi du manque et de la dette infinie¹⁰⁸. Tosel mobilise le même schéma en décrivant le capital comme une puissance de défétichisation qui ne cesse de produire des nouvelles formes de fétichisation et de fixation identitaires. Saisi dans l'impureté de son devenir-système-monde, le capital apparaît comme un illimité qui, pour se déployer sur une base toujours plus large, ne cesse de (se) refinitiser dans des figures et des « codes » sociaux d'autant plus contraignants et limitatifs.
- 36 Les chapitres finaux du premier Livre du *Capital* consacrés aux phénomènes de l'accumulation primitive et de la colonisation font déjà signe vers cette autre scène, le « dehors » toujours tendanciellement inclus mais jamais résorbé de la pure logique de la valorisation régissant la production du capital qui constitue l'objet du Livre I. Exposant le mouvement impur de reterritorialisation dont le caractère essentiel n'apparaîtra que dans la reconstruction du mouvement d'ensemble du capital faisant l'objet du Livre III, ces passages sont tout entiers tournés vers les présupposés non économiques du mode de production capitaliste, en particulier les moyens par lesquels le capital voit assurée la « génération permanente d'une surpopulation relative qui maintient la loi de l'offre et de la demande de travail et, partant, le salaire, dans des voies conformes aux besoins de valorisation du capital »¹⁰⁹ – ce qui exige notamment une prise en compte du rôle constitutif de l'État pour la mise en place et la reproduction du mode de production capitaliste. La logique de la supplémentation reterritorialisante exigerait alors de revoir la thèse marxienne de l'irréversibilité de la logique totalisante du capital, selon laquelle, une fois le mode de production capitaliste devenu dominant, « la violence immédiate, extra-économique, est certes encore employée, mais seulement exceptionnellement »¹¹⁰. Si le capital ne subsume toujours davantage les temps et les espaces sous sa logique illimitative qu'en reterritorisant, clivant et en « finitisant » toujours davantage la force de travail, cela veut dire que l'accumulation primitive n'est « primitive » et ne constitue les « présupposés » du capital qu'en un sens logique, et non chronologique : elle est en réalité un processus continué, inséparable de la généralisation indéfinie à l'échelle du globe des rapports sociaux capitalistes, et qui durera aussi longtemps que durera le mode de production capitaliste.
- 37 La réalité historique est donc celle d'une « hybridation permanente et mouvante » entre la « logique pure et abstraite de l'accumulation » et la « logique impure et concrète des territorialisations étatiques et de différenciations culturelles »¹¹¹. La logique pure du capital n'a d'autre choix, pour se réaliser, que de s'incarner dans des formes

contradictoires le condamnant à l'impureté, irréductibles à sa seule logique d'illimitation. Le capital, pour accomplir sa propre logique, doit non seulement s'inscrire dans des différences étatiques, culturelles et sexuelles préexistantes qui contredisent son universalité abstraite, mais il doit en réalité les reproduire, les renforcer dans un mouvement de reterritorialisation plus ou moins violente. Nous nous permettons d'insister : contrairement à ce que pourrait laisser entendre l'image du supplément comme réalité secondaire, donc inessentielle, c'est bel et bien par la nécessité intrinsèque de son procès d'ensemble que le capital se rend impur, se supplémente dans sa réalisation, et non par accident externe et contingent ; autrement dit encore, la surdétermination n'est pas une détermination secondaire, qui s'ajouterait à une première détermination plus fondamentale : elle est la forme même de la causalité historique.

La mondialisation capitaliste apparaît alors comme un processus réunissant des termes extrêmes incompatibles. Elle est un oxymore réalisé. Elle se présente, d'une part, comme universalisation de pratiques économiques, sociales et politiques supposées représenter le *nec plus ultra* de l'histoire (démocratie régime, entreprise, supermarché mondial, *net*, prison). D'autre part, elle est une mégamachine à fragmenter, hiérarchiser, éliminer aussi tout ce qui est son « autre » sur lequel elle butte. La mondialisation se veut signe et anticipation d'une *cosmopolis* pacifiée régie par le droit international et fondée sur une gouvernance globale ; mais elle est la radicalisation de conflits anciens et nouveaux et d'exclusions inédites puisqu'elle s'est faite production de l'humain « de trop » et de la guerre globale. Elle est une catastrophe en marche qui demande le sacrifice des humains à la croissance et au profit, telle une divinité barbare¹¹².

- 38 Saisi dans son mouvement d'ensemble, le capital n'est donc pas réductible à un mouvement « universaliste » d'abstraction, de prolétarianisation, de dissolution des rapports sociaux communautaires au profit de la seule production d'individus abstraits « libres » de toute attache et ne disposant de rien d'autre que leur pure force de travail. Or, pour un certain Marx, ce mouvement de prolétarianisation constitue précisément la base tendanciellement univoque pour l'organisation d'une communauté négative et négatrice : le prolétariat organisé mais « sans patrie », supposé opérer la négation (communiste) de la négation (capitaliste) de la communauté. Il apparaît alors que ce même Marx, fasciné par la puissance révolutionnaire de la bourgeoisie et par le caractère épiphanique d'un capitalisme qui « déchire tous les voiles » religieux, familiaux et étatiques propres aux formes sociales antérieures, sous-estime la nécessité et l'ampleur de ces contre-tendances de reterritorialisation imaginaire pour la logique capitaliste elle-même, réduisant les premières à des résidus voués à succomber tôt ou tard à la tendance universaliste d'abstraction de la seconde. C'est en même temps que Marx surestime la logique pure du capital – qui « est, de par sa nature, un *niveleur* »¹¹³ – et sous-estime la nécessité, pour cette logique même, de sa reterritorialisation ; ce qui permet en retour à Marx de surestimer la pureté négative du prolétariat conduisant à un communisme de la transparence et de la maîtrise absolue : un prolétariat qui n'étant « rien », est privé de toute illusion, « l'œil détrompé », et va devenir « tout »¹¹⁴. C'est là une critique sur laquelle s'accordent plusieurs « rescapés du communisme », défenseurs, d'une manière ou d'une autre, d'un communisme de la finitude¹¹⁵, et qui vont, à la suite des indications d'Althusser, opérer un détour par Spinoza permettant de se doter d'outils pour une théorie de l'imaginaire et des affects qui manquait à Marx pour saisir l'impureté essentielle de la logique économique et de la lutte des classes. Dans un tel cadre, le prolétariat ne peut plus être ce sujet dialectique dont la capacité d'action historique totalisante coïnciderait avec le fait qu'il soit « l'incarnation de la servitude universelle ».

L'anthropologie spinozienne et sa théorie de l'imaginaire invitent à remettre en cause l'idée d'un tel prolétariat qui n'étant « rien » pourrait être « tout ». Il est en réalité toujours plus et moins que cela, à la fois trop et trop peu, « guetté en permanence par deux dangers symétriques, en quelque sorte par défaut et par excès »¹¹⁶ : *trop*, jamais rien, parce que toujours déjà « trop plein » du plein de l'idéologie, toujours déjà imaginarisé, reterritorialisé, informé et intéressé par l'idéologie dominante comme lieu de la surdétermination de la lutte des classes par d'autres logiques (race, nation, genre, etc.), lui interdisant de se penser comme sujet vide, de s'identifier à une pure puissance négative de dissolution ; d'autre part et par là même, *trop peu*, jamais tout, les masses n'existant jamais sous la forme pure d'une classe identique à soi, signant l'impossibilité pour elle de (se) totaliser, de coïncider à soi dans la maîtrise de son être, son agir et sa pensée.

- 39 À la dialectique univoque et progressiste opérant selon la logique de l'*Aufhebung* où « le résultat de l'autovalorisation du capital, c'est-à-dire le développement des forces productives et de l'individu social (...) abolit son présupposé au lieu de le poser »¹¹⁷ – dialectique au cœur des différentes variantes économicistes, technologistes ou « humanistes » qui ont dominé une bonne partie de l'orthodoxie marxiste depuis la II^e Internationale et tout au long du XX^e siècle –, il faut opposer une dialectique sans téléologie au sein de laquelle mouvement d'illimitation du capital ne cesse de re-poser son « autre » sous la forme de ses présupposés, dans un mouvement de surdétermination ou supplémentation reterritorialisante. Or, on l'a dit, il y a dans l'œuvre marxienne des outils pour penser cette impureté constitutive, en particulier dans les chapitres du *Capital* sur les crises, l'accumulation primitive et la colonisation, ainsi que dans les écrits politiques faisant suite aux échecs du prolétariat en 1848 et 1871 qui ont forcé Marx à revoir à la baisse le caractère automatique du développement de l'antagonisme de classes. De façon tout à fait centrale, c'est toute la théorie du rôle de l'État qui se voit à plusieurs reprises forcée de se modifier et de se complexifier dans sa logique, sous la pression du réel des événements¹¹⁸. Si l'État n'est pas plus réductible à « l'incarnation illusoire de la vraie communauté sociale »¹¹⁹, négation de la communauté réelle qui doit être niée pour se réaliser comme communauté supérieure et intégrale, qu'à un simple instrument au service de la bourgeoisie et dont le prolétariat pourrait se saisir pour le faire fonctionner tel quel à ses propres fins, c'est précisément parce qu'il est par excellence le lieu et l'agent du mouvement de reterritorialisation *non univoque* par lequel le capital est sans cesse contraint de reposer son autre-présupposé. C'est ainsi toute une chaîne de supplémentation reterritorialisante en cascade que Balibar et Wallerstein développent dans leur ouvrage de 1988 et dont Tosel reprend l'essentiel des analyses : du capital à l'État, de l'État au nationalisme, du nationalisme au racisme, le second terme est « toujours en excès par rapport [au premier], mais toujours indispensable à sa constitution, et cependant toujours encore insuffisant à achever son projet »¹²⁰.

L'imaginaire néolibéral supplémente son universalisme qui se voudrait cosmopolitique d'un nationalisme particulariste fondé sur la reconnaissance de la différenciation anthropologique qui constitue la différence nationale. Ce qui est prétendu être limite et obstacle à éliminer est déterminé simultanément comme milieu et condition de réalisation¹²¹.

- 40 Le recours à une telle logique permet de saisir en quoi l'universalisme du capital entre dans des « alliances contradictoires avec les idéologies conservatrices »¹²². Se mêlant nécessairement à cette « autre scène » des différences anthropologiques toujours mobiles, reconfigurables et « tournables » mais incontournables¹²³, la logique pure de l'illimitation

se lie avec la production de figures fétichisées dans leur clôture, prises dans une fixité imaginaire de leur finitude au travers de leur nationalisation, racisation, sexualisation, etc. La puissance de déterritorialisation du capital et les violences ultra-objectives ne peuvent exister concrètement, saisir les corps et les esprits qu'en se conjuguant avec un mouvement inverse de reterritorialisation, violence ultra-subjective de la « balkanisation fratricide des forces potentiellement anti-système qui entretient le mécanisme de l'illimitation capitaliste qui la produit »¹²⁴.

Ainsi cette supplémentation par le moyen de tensions et de conflits identitaires, loin de désigner des obstacles issus d'un passé ancien, pré-moderne et pré-libéral, apparaît comme une condition nécessaire de l'imaginaire néolibéral. L'incapacité première de cet imaginaire à imaginer quoi que ce soit d'émancipateur hors des cadres pseudo scientifiques de la fiction matricielle, la stérilisation qu'il produit de tout autre imaginaire trouvent une compensation dans le développement d'imaginaires issus des diverses différenciations anthropologiques¹²⁵.

Le conflit des conflits

- 41 Cette logique impure produit des effets fondamentalement ambivalents. Elle est porteuse de potentialités émancipatrices par la mise au jour d'une pluralité irréductible des configurations de l'humain, résistance et réfutation en acte de la tendance totalisante et unificatrice de la stricte rationalité du capital.

Loin de se réduire à une universalisation de l'économie de profit infini et de la démocratie, régime des oligarchies concurrentes, cette mondialisation culturelle est l'époque de fragmentations identitaires durables, de résistances inattendues, venues de peuples divers, de nationalités et d'ethnicités bouleversées¹²⁶.

Cette supplémentation perturbe la prétention téléologique du néolibéralisme à se poser comme philosophie de l'histoire victorieuse (...). La supplémentation nécessaire dément la prétention de l'imaginaire à l'autoréférence et introduit une pluralité d'histoires singulières qui ne se laissent pas ployer sous une logique et une histoire « pures ». Même si elles introduisent des risques mortels pour tout projet émancipateur avec le surgissement de conflits identitaires soutenus par les nationalismes, les racismes, les ethnicismes, ces histoires singulières délivrent des potentialités transformatrices, en critiquant tout universalisme abstrait ou impérial, et défient le cosmopolitisme en lui posant la question de son devenir universel concret¹²⁷.

- 42 Si quelque chose de l'in-finitude qui sourde à même la finitude de l'humain ne peut se réaliser qu'en s'incarnant, se particularisant et se différenciant, inversement, toute cristallisation identitaire peut être saisie comme l'expression d'une puissance anonyme que Tsel élève au statut de « quasi-transcendantal » aux sonorités foucaaldiennes et arendtiennes¹²⁸, celle que définissent « la vie, le travail, la parole ».

La subjectivité est vouée à déterminer son indétermination principielle en entrant dans une logique des identités – chaque soi est un moi appartenant à telle famille, telle langue, telle classe, telle nation, telle religion, tel ensemble de mœurs. Ces identités sont marquées par une historicité qu'elles peuvent toujours dénier en se substantifiant, en se naturalisant comme communautés fixes éternelles. Par contre, la vie, le travail, la parole, ne disparaissent pas dans leurs métamorphoses et dans leurs formes identitaires qui les présupposent. Elles sont les conditions de possibilité de toute appartenance identitaire; elles désignent des méta-appartenances universelles en ce que toute langue, toute religion, toute ethnie ou toute nation déclinent la vie, le travail, la parole¹²⁹.

- 43 Mais la reterritorialisation particularisante est aussi porteuse du risque d'un renversement spéculaire de l'illimitation en fétichisation identitaire, sous la forme de la violence ultra-subjective d'une communauté humaine qui se clôt sur soi en déniait la conditionnalité et la transformabilité irréductible de ses formes, en refoulant toute figure d'altérité.

Une ethnie, une confession, une nationalité, ne peuvent pas exister seules, et elles dépendent du rapport qui les lie à d'autres ethnies, confessions, nations. Ces dernières, par leur existence même, sont des autres que l'on hésite à traiter soit dans un rapport de coopération possible soit dans une relation d'inimitié éventuelle. Les communautés identitaires sont toujours guettées par le désir fantasmatique de s'affirmer seules, en niant ce qui les conditionne et qui est leur autre, ce qui leur rappelle leur propre altérité, donc leur nécessaire contingence, c'est-à-dire la condition et la condition de la condition. (...) Les violences identitaires actualisent ce mécanisme mental qui pose que ce dont le « je » dépend et qui pourrait être aussi bien une propriété commune avec l'autre est une différence qui est altérité : cela me nie. L'autre n'est plus tant condition de ma possibilité que condition de mon impossibilité. En le supprimant je me produis en lui, je me reproduis. Puisque je ne suis rien seul par moi-même, rien d'autre ne peut être, personne¹³⁰.

- 44 À l'illimité informe capitaliste répond ainsi comme en miroir – à la fois réfléchi et inversé – le fantasme d'une présence pleine à soi de la nation ou de la race, reproduisant dans le rejet de l'étranger le fantasme d'inconditionnalité capitaliste excluant de soi tout ce qui porte la « trace » de la finitude et de la contingence irréductibles de tout ordre social¹³¹. C'est ainsi que la violence ultra-objective de l'ordre économique du capital et la violence ultra-subjective des reterritorialisations fascisantes se surdéterminent, habitées par une pulsion exterminatrice et génocidaire « qui tend à supprimer *tout ce qui et tous ceux qui* peuvent évoquer, rappeler ce problème de la “condition”, de la “dépendance”, du “processus” par opposition à l'immédiateté fantasmatique de la saisie de soi-même, de la présence de soi à soi comme identité pure, de l'idée incorporée de “*causa sui*” »¹³².
- 45 C'est pourquoi pour Tosel, entre exigence inconditionnelle et nécessité de la conditionnalité, la question de l'émancipation pour notre avenir ne peut se présenter que sous la forme d'une pluralité des émancipations se déterminant comme un « conflit des conflits » entre « conflit social » et « conflit identitaire ».

Le conflit social s'inspire des droits de l'Homme comme citoyen libre et égal qui au-delà de ses appartenances territoriales ou de ses caractères éthiques concrets vise à la satisfaction des droits qui définissent l'humain comme un vivant qui doit survivre, un travailleur qui doit vivre et produire les conditions de son monde comme son œuvre propre, un être de parole qui doit vivre bien dans la constitution en commun et discursivement argumentée de la politique. L'horizon de ce conflit n'est pas la lutte éternelle des classes, mais la coopération selon un universel concret¹³³.

- 46 Ce conflit « a pour adversaire principal la logique acosmique et destructrice du capital mondialisé »¹³⁴ et il a pour enjeu l'opposition à l'intolérable des inégalités et de l'immaîtrise dans lesquelles les masses se trouvent aujourd'hui jetées. Il est porteur en ce sens d'une forme d'exigence infinie d'autonomie, d'un « absolu démocratique »¹³⁵ qui vient dénoncer comme illégitime toute réduction des puissances humaines de la vie, du travail et de la parole au silence et à l'impuissance. Contre toutes les figures imaginaires transcendantes, assujettissantes et meurtrières, il se constitue en référence à un « Tiers symbolique rationnel, qui est celui d'une communauté universelle, *cosmopolis* d'individus

singuliers à venir et à faire exister, fondée sur la libre égalité de tous au nom de laquelle il devient possible de situer la vie, le travail et la parole »¹³⁶.

Le conflit identitaire, de son côté, tient à ce que le même homme se définit simultanément par son appartenance initiale à une communauté, de langue, de religion ou de croyance, et de mœurs, par sa différenciation anthropologique particulière, par ses enracinements. Ce même homme lutte alors pour obtenir des autres leur reconnaissance, que tous soient réunis ou non sur le même territoire. Les uns et les autres ne partagent pas la même caractéristique différentielle anthropologique. Le conflit est lutte pour la reconnaissance des identités et cette lutte se heurte à l'évaluation de ces différences, à leur acceptation, à la question de leur coexistence pacifique ou non¹³⁷.

47 Distincts mais inséparables, ces deux conflits se présupposent l'un l'autre :

Les relations d'équivalence indéterminée [qui constituent l'enjeu d'égale liberté porté par le conflit social] ne peuvent pas exister en effet sans être surdéterminées par des relations de reconnaissance qui les déterminent en *feed-back*. Inversement, ces relations de reconnaissance [en jeu dans le conflit identitaire] par différenciations présupposent le triple socle des méta- ou archi-dimensions de la vie, du travail, de la parole dans lesquelles elles introduisent des marqueurs de détermination dans une contingence constitutive¹³⁸.

Ils n'en sont pas moins marqués par une sorte de contradiction où l'un et l'autre se limitent réciproquement, ne s'impliquant pas sans se compliquer mutuellement.

Ce Tiers [symbolique rationnel] est inévitablement représenté et substitué, manifesté et voilé par et dans des constructions imaginaires qu'il faut critiquer et qui prennent souvent la forme des Autres auxquels se rapportent ces communautés qui se vivent comme indépassables, apparemment unificatrices d'une portion d'humanité, mais souvent porteuses d'un impérialisme universel. La limite de tout universel est de justifier des stratégies hégémoniques. De son côté, le conflit identitaire recouvre directement le Tiers symbolique rationnel d'une série de figures concrètes nécessaires mais qui peuvent se poser comme des configurations imaginaires exclusives, investies dans un sentiment de sacré et soumises à la tentation de se poser en figures d'entités élues par la nature ou l'histoire ou la divinité (...) [C]es entités sont des pseudo Tiers imaginaire qui peuvent développer une logique sacrificielle de guerre mondiale au nom de leur sacralité immanente¹³⁹.

48 Si le conflit social est vecteur d'un mouvement de désubjectivation ou de désimaginarisation sans lequel aucune émancipation égalitaire, aucune subversion politique du « partage du sensible » et de la distribution « policière » des « places » et des « parts » n'est possible¹⁴⁰, le conflit identitaire se structure autour de la lutte pour la reconnaissance des identités, des contenus imaginaires déterminés et finis sans lesquels aucune forme de commun ou de communauté ne peut se réaliser. Le conflit identitaire dénonce le risque propre au conflit social à se faire revendication d'une égalité abstraite et informe au nom d'un Tiers formel et vide, occultant les enjeux liés à la reconnaissance de formes de vie singulières et à l'irréductibilité des différenciations anthropologiques, et donc à se faire par là porteur d'un paradoxal « impérialisme universel » sous la forme de la dénégation de toute particularité (« excès symbolique »). Mais s'il n'y a de Tiers symbolique que toujours déjà imaginé dans des figures déterminées, le conflit social permet en retour, au nom de l'exigence infinie d'une « communauté des égaux », d'opérer la critique interminable des fétichisations identitaires et des risques de violences ultra-subjectives qu'elles charrient inévitablement (« excès imaginaire »)¹⁴¹.

On passe ainsi d'un conflit à l'autre par des glissements continus, des transformations moléculaires qui finissent par faire seuil et qui définissent des

conjonctures historiques, des occasions précises (...). Un conflit social contient toujours un moment identitaire et inversement un conflit identitaire a toujours une amorce ou un moment de type conflit social¹⁴².

- 49 Cet entrelacs complexe se voit encore renforcé par le surgissement de la question écologique de l'appropriation destructrice de la planète, cette « tierce hyper-violence que l'on pourrait nommer hyper-appropriation bio-cosmologique »¹⁴³ et que Tsel propose d'ajouter à la typologie des violences objectives et subjectives proposée par Balibar.

L'explosion de la question écologique est le signe irréductible de cette transformation, du caractère autodestructeur que prend la plasticité humaine quand la pulsion de l'accumulation infinie délabre les conditions de vie humaine sur une terre finie et consume les formes finies d'existence sans égard pour leur teneur de possibilités réelles¹⁴⁴.

La question écologique est cosmologique, doublement cosmologique en ce qu'elle pose la question du dynamisme producteur du cosmos artificiel humain et de ses limites, face aux limites imposées par son inscription dans le cosmos enveloppant. Cette question cosmologique nous renvoie à la plasticité humaine, devenue objet de la *mancipatio* capitaliste, et c'est elle qu'il importe de nous réapproprier en l'orientant dans le sens de l'usage en commun du monde par ses habitants, les masses subalternes¹⁴⁵.

- 50 Si la question écologique met au jour la démesure de la tendance capitaliste à la dénégation de la conditionnalité de l'existence humaine par la mainmise sur sa plasticité, là encore la tentation est grande de se réfugier dans les limites rassurante d'une finitude fixiste, d'une condition devenue destin, déniée dans sa transformabilité.

Il serait tentant de recourir à la pensée antique de la finitude, d'Aristote dénonçant par anticipation dans *l'Éthique à Nicomaque* ou *Les Politiques* le mauvais infini, la démesure de la chrémastique, celle de l'Argent qui fait à l'infini des petits, qui s'engendre lui-même, comme le Père augmenté de lui-même, le Fils, dans l'unité de l'Esprit assurant leur circularité, se reprenant à un niveau élargi en spirale (...). Le défi qu'impose le Monstre du Monde Capital est de savoir si nous pouvons *nous délivrer du mauvais infini*, non pas pour donner un coup d'arrêt impossible à la plasticité humaine, mais pour la placer sous la règle d'un infini-fini qui sache se satisfaire dans des formes finies, non démesurées, en prenant en charge la vie, le travail et la parole humaine¹⁴⁶.

- 51 La question n'est donc pas de choisir entre l'illimité capitaliste et la finitude résignée, impuissante, nihiliste et/ou identitaire mais de reprendre le contrôle de la plasticité humaine comme in-finitude, articulant le fini et l'infini sous la norme historique et immanente des « libertés-puissances »¹⁴⁷ de la vie, du travail et de la parole. Cela exige de tenir compte de la pluralité des scènes sur lesquelles se déploie la violence capitaliste, et de l'hétérogénéité des logiques qui s'y affrontent¹⁴⁸. Sans doute cette hétérogénéité de conflits intriqués est-elle la forme même d'une politique de l'émancipation dans l'élément de la finitude – finitude diffractant, différant et dédoublant sans cesse l'agir politique qui la prend pour sujet-objet. Si la pluralité des scènes de la mondialisation économique-culturelle permet de désaturer l'imaginaire capitaliste, d'en faire un « pas-tout », elle porte néanmoins le risque de se faire dualisme antagonique et destructeur : « L'absence de résolution de ces (...) conflits peut affecter la résistance des subalternes au chaos de la mondialisation et aboutir à la *production de nouvelles monstruosité* »¹⁴⁹ – une résolution nécessaire, encore à produire et à agir, mais impossible à garantir, dont rien ne permet de préjuger les formes et les contenus, sinon qu'elle prendra la forme de la rencontre surdéterminante entre ces conflits, dans un rapport de *traduction*.

La traduction est le modèle d'intelligibilité de ces luttes qui ne peuvent échapper à la condition de l'actuelle condition qui est de se constituer selon des dichotomies les opposants à divers adversaires. Si les masses subalternes se réfèrent à l'universel de la liberté et de l'égalité réelles, celui-ci n'est pas leur action propre et exclusive. Il est disponible pour de nombreux autres appels et comme tel il est un signifiant vide qui renvoie à une plénitude absente. L'universel ne peut émerger que du particulier d'une lutte qui transforme une revendication, un contenu en symbole de l'universel¹⁵⁰.

- 52 Cette idée d'une surdétermination-traduction des conflits implique à la fois leur irréductible spécificité et leur indémêlable entrelacement. Si aucune lutte ne peut se présenter comme « la » lutte essentielle, c'est parce qu'elles le sont toutes, au sens où aucune d'entre elles, dans son autonomie relative, ne peut accomplir ses propres objectifs sans rencontrer son autre, se laisser affecter par lui et s'efforcer de mettre en place une « dialectique des équivalences »¹⁵¹. Cela veut dire que les luttes ne sont jamais identiques à elles-mêmes, et qu'il y aurait une manière pour chaque lutte de vouloir être toute entière présente à soi comme « la » lutte qui l'empêche précisément d'être menée jusqu'au bout. Un tel schéma ne contredit en rien la possibilité pour ces luttes d'être menées dans une forme d'autonomie stratégique ; au contraire, il permet de penser en quoi c'est dans et par l'approfondissement intensif d'un enjeu particulier que ne pourra manquer de se produire son élargissement extensif qui n'est pas tant subsumption totalisante que transformation réciproque et aléatoire par la rencontre avec son autre, selon le modèle d'une traduction « qui affecte à la fois, bien que différemment, les langues “sources” et les langues “cibles” »¹⁵².

Communisme et in-finitude

- 53 Pour Tosel, les enjeux et terrains de lutte d'une émancipation à venir, dont « communisme de la finitude » pourrait être le nom, sont multiples, mais saisissables sous une certaine unité qui offre ainsi l'occasion d'une traduction possible.

Trois domaines sont particulièrement sensibles : a) d'une part, celui du devenir du travail dans le chaos de la financiarisation capitaliste qui tend à dénier l'existence même de ce travail qui est toujours sa condition ; b) d'autre part, celui des revendications identitaires qui dénie en autrui leur condition de possibilité, le rapport aux autres avec qui il faut coexister au sein du nouvel impérialisme occidental et des tensions néocolonialistes, tout en luttant contre le système dominant ; c) enfin celui de la réorientation radicale des processus de mise en valeur des énergies et des ressources qu'il faut délivrer de l'hyper-appropriation et donc émanciper de la valorisation capitaliste qui aujourd'hui implique la finalisation de toutes les pratiques par les marchés et leur fureur théologico-économique de rentabilité financière immédiate et hyperbolique quoi qu'il en coûte en sacrifices insensés et intolérables aux personnes humaines, aux formes de solidarité et de coopération et aux modes de coexistence dans les conditions bio-cosmologiques. (...) Dans les trois cas, et cela est nouveau, ce qui est nié par le système-monde capitaliste par la *mancipatio*, c'est la condition de la condition, c'est-à-dire la conditionnalité de toute entreprise humaine. Cette négation n'est pas pour l'instant dialectique, elle ne conserve et ne dépasse rien. Elle entend substituer à la conditionnalité de toute action effective, de toute histoire contingente et finie le fantasme de l'inconditionnalité absolue et infinie¹⁵³.

- 54 En ce sens, le système-monde capitaliste opère sur ces trois niveaux la dénégation théorique et pratique, imaginaire et réelle, de la finitude de l'humain, structurellement exposé à la contingence, à l'altérité et à l'extériorité d'une nature jamais intégralement

intériorisable – finitude qui, tout en autorisant la transformabilité indéfinie de ses formes, résiste, comme *par défaut*, à tout projet de maîtrise ou de totalisation. Cependant, si dans les trois cas, ce qui est en jeu est bien un délire d'illimitation sous forme d'un fantasme d'inconditionnalité, il faut ne pas perdre de vue que ce fantasme produit tout aussi bien, comme son envers, une finitude impuissante, une conditionnalité absolue et intolérable. Le capital ne produit pas l'arraisonnement techno-productiviste du monde et de l'être par le mouvement illimitatif d'une subjectivité « humaniste » et conquérante sans en même temps jeter des masses entières d'hommes et de femmes dans une finitude synonyme de non-être, d'immaitrise, et de superfluité absolue. Sous ce rapport, les capacités de résistance de la finitude tiennent tout autant à sa dimension d'excès, de puissance créatrice, de normativité immanente qui relève, en un sens, de l'infini¹⁵⁴.

Si la société n'est pas réductible à une entreprise ou à un marché, si l'individu humain n'est pas réductible à un consommateur ou à une valeur marchande, ce n'est pas par excès, parce qu'il recèlerait en lui une valeur plus haute (la culture, l'esprit, la liberté, etc.), mais par défaut : c'est qu'il n'est jamais à la hauteur de la machine censée l'intégrer comme un rouage, mais constitue le lieu même où se voit ce qui entrave et enraye ce fonctionnement. Mais du coup il est aussi ce qui la fait marcher, malgré tout, et lui seul, par la petite invention, la petite initiative locale, à peine explicite, obscure et spontanée, qu'il ne peut faire autrement que de promouvoir clandestinement, en proie, indissolublement, à sa défaillance et à sa créativité. En excès, à nouveau, mais par un trop-plein de puissance immanente, et non pas un surcroît de spiritualité¹⁵⁵.

- 55 Si la triple in-finitude du travail, des identités et du monde qui résiste, à la fois par excès et par défaut, à sa subsumption totale sous la loi du capital n'est pas en soi gage d'émancipation, sans doute en constitue-t-elle néanmoins la condition de la possibilité. Comme le fait remarquer B. Ogilvie, « la condition est donc le lieu permanent d'une oscillation entre la subordination (relative ou absolue) et l'émancipation »¹⁵⁶. La sortie de la démesure infinie du capital ne pourra prendre la voie d'une mise à l'arrêt du devenir social-historique inchoatif de l'humain (fétichisation imaginaire), ni celle d'un abandon à sa conditionnalité immaitrisable (nihilisme). Mais elle ne pourra pas davantage prendre la forme d'un projet rationaliste de maîtrise absolue dans l'identité à soi, qui en constitue le pendant spéculaire et compensatoire.

L'émancipation enfin délivrée du rationalisme de l'autoproduction du genre et de l'individualisme possessif (...) s'inscrit dans la perspective de ce que l'on pourrait nommer un communisme de la finitude, dans la finitude positive, capable de conjurer le fantasme de la maîtrise, mais aussi de ne pas fétichiser comme condition finale ce qui est forme dépassable de servitude, soucieux d'en finir avec la maîtrise elle-même et son double, la servitude, et donc d'ouvrir la question de la communauté dans une dimension neuve mais édifiable¹⁵⁷.

- 56 Le communisme de l'in-finitude « essentielle et positive »¹⁵⁸ se situerait ainsi à équidistance de deux paradigmes ontologico-politiques contemporains qui tous deux pèchent par unilatéralité, et qu'il faudrait sans doute jouer l'un contre l'autre en les jouant l'un avec l'autre, non pour les sursumer, mais pour « désactiver » et « faire usage » de l'antinomie qu'ils incarnent¹⁵⁹ : d'une part, une « politique de la finitude » d'obédience post-heideggérienne basée sur une conception purement déficiente de la finitude, dont les capacités de résistances et le caractère « inaliénable » prendraient la forme d'un impouvoir radical, inappropriable et immaitrisable dans quelque forme de réalisation collective finalisée que ce soit – une (im)politique de la pure révolte égalitaire destituante, sans contenu, ni sujet-objet, ni projet instituant¹⁶⁰ ; d'autre part, la théorie de la multitude constituante de A. Negri qui, selon Tsel, réhabilite « le primat de la

subjectivité autofinalisée » dans la figure démiurgique « d'une force productive collective présente à soi »¹⁶¹ – écartant, au nom d'un Spinoza « sauvage » et solaire¹⁶², la mise en garde du même Spinoza à l'égard de l'ambivalence irréductible de la multitude, y compris dans la « positivité » de sa puissance constituante reposant sur des mécanismes d'identification imaginaire toujours équivoques¹⁶³. Autrement dit, l'in-finitude exige de refuser ensemble – sans doute, une fois encore, en les jouant ensemble – d'une part, la posture « hystérique » et déréalisante d'un sujet défini par son manque-à-être, sa finitude purement négative et négatrice – figure du sujet tout en retrait, désimpliqué et désintéressé dont on a vu qu'il est fonctionnellement homogène à sa réification capitaliste – et, d'autre part, la « perversion » naturaliste d'un sujet défini comme pure positivité, corps vivant incarné et productif, sans reste ni écart à soi dans son être objectif¹⁶⁴ – une échappée dans l'immanence de l'objectivité qui risque de reconduire paradoxalement, et bien malgré elle, à une posture de subjectivité s'efforçant de suturer imaginaiement l'incertitude radicale de son existence en tant que sujet *et* objet, fini *et* infini, incertitude de la non-identité à soi qui seule ouvre l'espace pour une véritable subjectivation émancipatrice dans l'autonomie individuelle et collective¹⁶⁵.

57 Sous cette double contrainte, l'émancipation ne pourra passer que par une reprise en main, un « *contrôle de la plasticité humaine selon un régime de finitude positive* »¹⁶⁶. Si elle exige de sortir du fantasme de maîtrise, elle ne peut pour autant abandonner toute référence à une forme, certes relative, de maîtrise finalisée, d'une (ré)orientation dans un projet collectif instituant. Sans doute la politique de la finitude exige-t-elle quelque chose comme une maîtrise de la maîtrise, enveloppant l'assomption d'une strate d'immaîtrisable et non finalisable, dans un geste qui n'est pas celui d'une posture de l'abandon quiétiste¹⁶⁷ et n'a pas pour but de justifier et fétichiser une impuissance conjoncturelle, mais au contraire d'opérer une trouée dans le ruban de Möbius dont les deux faces maîtrise-servitude ne cessent de mener l'une à l'autre et constituent la forme idéologique bipolaire qui est effet et cause, dénégaration et justification d'une servitude historique dépassable. Cela implique de faire de l'in-finitude un problème politique, un *polemos*, un *débat interminable*, d'une part au sens « dialogique » de la constitution collective d'un sens quant aux statuts, enjeux et limites de ce qui est à faire avec et au sein de l'énigme de cette finitude toujours en excès et en défaut par rapport à elle-même, et d'autre part au sens matériel-conflictuel d'un corps qui se débat dans son commerce métabolique avec une nature jamais intégralement maîtrisable¹⁶⁸, pris dans un jeu incessant d'appropriation, de composition et de décomposition de ses rapports avec une nature dans laquelle il est lui-même inscrit comme force naturelle in-finie.

58 Le communisme de la finitude n'a donc pas à s'opposer comme en miroir à un capitalisme de l'infinitude, mais à un capitalisme du « mauvais infini », de l'illimitation qui est inséparablement un capitalisme de la finitude impuissante. Un tel chiasme, à la fois excès et manque d'infini, excès et manque de fini, requiert de penser le statut lui-même hautement contradictoire d'une *finitude infinie* à partir d'une anthropologie « anti-humaniste », ancrée dans une ontologie générale dont Tosel est allé chercher la grammaire chez Spinoza. Si l'aliénation capitaliste se définit comme une articulation mortifère de l'infini et du fini, on ne pourra penser la soustraction émancipatrice que comme une *autre* articulation singulière de l'infini et du fini, se voyant tous les deux transformés par la modification de leur rapport, et non comme l'élection d'un terme unilatéralement joué contre l'autre. C'est dire que le communisme de l'in-finitude se situe par-delà l'opposition entre, d'une part, une maîtrise seigneuriale de la jouissance pure,

sans effort ni confrontation à la matérialité et à la contingence du réel qui seul offre le lieu et l'occasion d'un déploiement de l'infini conçu comme puissance normative du fini à se donner une forme relativement autonome, et, d'autre part, une servitude devenue destin fétichisé pour une finitude impuissante ayant renoncé à la puissance de prolifération et de variation infinie qui sourde au cœur même du fini dans sa confrontation avec le champ du réel. C'est pourquoi ce communisme exige la déconstruction du couple de contraires solidaires que sont le mécanisme et l'humanisme du sujet, dont le marxisme historique n'a pas su entièrement se défaire – la pensée spinozienne de l'in-finitude étant, pour Tsel, l'opérateur conceptuel qui permet de penser les conditions de cette sortie. La soustraction à la logique illimitative résolument antinaturaliste du capital pourrait alors se penser à partir d'une ontologie naturaliste et essentialiste, à condition, avec Spinoza, d'entendre par « nature » le processus nurant anonyme et infini de production de manières d'être, de formes de vie singulières, et par « essence » la puissance d'une normativité immanente qui revient à ces singularités (individuelles et collectives) de se donner une forme métastable articulant l'infinitude d'une libre variation intensive avec la finitude des limites extensives irréductibles au sein desquelles elle se déploie¹⁶⁹.

- 59 Dans un tel cadre, l'aliénation ne peut être définie, dans une reprise « humaniste » et « semi-laïque du thème de la chute »¹⁷⁰, comme perte d'une essence originaire dont la réappropriation intégrale constituerait la fin d'une émancipation conçue sur le mode de la « retrouvaille »¹⁷¹ et de la réconciliation dans l'identité à soi du genre humain. Le capital ne produit pas la disparition ou le recouvrement d'une in-finitude-en-puissance qu'il faudrait actualiser, « découvrir » et « interpréter » dans une forme de « communisme herméneutique »¹⁷² ; il en commande l'actualisation doublement monstrueuse comme délire de puissance et fixation étroite et pauvre. L'aliénation dont il s'agit ici n'est pas l'*Entäusserung* comme moment négatif d'extériorisation appelé à être sursumé (*aufgehoben*) « en vue de la réconciliation de l'être avec lui-même », mais l'*Entfremdung*, devenir-étranger dans l'opposition unilatérale, « négatif qui ne travaille pas, qui demeure brisure (*Spaltung*) »¹⁷³ où, au contraire de la participation dans l'immanence du fini à l'infini, « l'Infini devient l'altérité absolue pour un Fini réifié »¹⁷⁴. Par conséquent, l'émancipation n'est pas « passage d'une puissance séparée de ce qu'elle peut à une puissance maîtresse d'elle-même »¹⁷⁵, mais *production d'une autre puissance* d'agir et de penser, d'affecter et d'être affecté, qui sera simultanément production pour l'humain d'un *autre rapport* à sa finitude et à l'infini qu'elle contient, production d'une manière inédite de déployer l'in-finitude de l'humain sous « un régime spécifique de son existence – un mode d'être qui correspond à l'intensité maximale de coïncider avec soi et de s'auto-déterminer comme cause adéquate de ses actions »¹⁷⁶. C'est dire qu'il n'est pas non plus passage du « royaume de la nécessité » à celui de la liberté¹⁷⁷, l'un et l'autre étant conçus dans un rapport quantitatif, exclusif et inversement proportionnel, mais production d'un régime de *libre nécessité*.

Non pas sortie « du règne de la nécessité », en direction du « règne de la liberté », royaume de lait et de miel ou de pain et de roses dans lequel il n'y aura ni rapports sociaux ni idéologie, mais au contraire *réalisation de la liberté*, *Verwirklichung* du maximum de liberté dans le champ de la nécessité. En d'autres termes *devenir nécessaire de la liberté*. Ce qui veut dire, j'en conviens sans réserve, que la politique est aussi une éthique (...) en ce sens qu'elle agit de façon à rendre la liberté nécessaire, dans les limites les plus larges possibles et pour le temps le plus long possible¹⁷⁸.

60 Un tel naturalisme de l'in-finitude à produire et expérimenter pourrait alors être une manière de nommer positivement ce qui se dresse face à l'intolérable capitaliste, s'opposant d'un seul geste à l'illimitation informe d'une plasticité privée de toute puissance normative d'organisation interne, et à la fétichisation induite de figures déterminées de l'humain déniées dans leur puissance intrinsèque de variation infinie. Nous ne pourrions nous réapproprier un sens « juste » des limites et de la conditionnalité qu'implique notre finitude – que le capital a capturé et défiguré en en faisant une finitude « triste », résignée, nihiliste ou fascisante – qu'en nous réappropriant une forme d'infini compris comme normativité immanente, puissance collective de donner une forme et une finalité à notre être et agir social – que le capital a capturé et défiguré sous la forme d'un illimité démesuré, insensé, conquérant et destructeur, échappant à toute forme de projet collectif « délibéré » (au double sens de la délibération démocratique et de l'action volontaire et finalisée). Et inversement. C'est pourquoi le communisme de la finitude commence comme résistance à l'intolérable du présent capitaliste qui produit simultanément le fantasme d'une subjectivité omnipotente, informe et inconditionnée, et la mise à l'arrêt fétichisante de la plasticité humaine dans les fixations identitaires, la production biopolitique d'hommes-machines et la gestion nécropolitique d'hommes jetables. C'est à même ce mouvement de surrection de l'in-finitude que quelque chose comme la puissance d'un être-en-commun se produit.

Puissance qui n'est pas celle d'un *nous*, avatar ici substantialiste d'une entité identique à elle-même, mais d'un *commun* qui n'est ce qu'il est que de pouvoir toujours se penser et se vouloir autre, capable de l'autre, capable de l'intégrer et d'en tirer sa nouvelle singularité quelconque, capable de supporter son altérité incessante à soi-même, c'est-à-dire son devenir¹⁷⁹.

NOTES

1. André Tosel, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé, 2011, p. 51.
2. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ? Pour une reprise critique*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2016.
3. Expression et principe méthodologique récurrent dans l'œuvre de Tosel ; notamment A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 19.
4. Vincent Charbonnier, « L'acuité du marxisme », in A. Tosel, *Le marxisme du XXe siècle*, Paris, Syllepse, 2008 ; « Le devoir de l'inquiétude : hommage à André Tosel », 2017, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01493812v2/document> ; « "Le devoir & l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme." Projet d'article pour la revue anglaise *Historical Materialism : Research in Critical Marxist Theory* », 2013, URL : https://hal.inria.fr/file/index/docid/816299/filename/Tosel_article_part1_avril13.pdf ; « Bibliographie des travaux d'André Tosel (1973-2017) », 2017, URL : <http://www.vertumne.fr/?p=122>
5. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988.
6. « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel » (Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 33).

7. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., pp. 9-11.
8. *Ibid.*, p. 11.
9. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 60.
10. Étienne Balibar, « La contradiction infinie », in *Lignes*, 32, 1997, p. 21.
11. *Ibid.*, p. 18. Althusser écrivait dans le même sens en 1977 : « Je crois qu'il faut aller jusque-là : la crise du marxisme n'épargne pas la théorie marxiste, elle ne se passe pas en dehors d'elle, dans un domaine qui serait celui de l'histoire, de sa contingence, de ses accidents et de ses drames. En tant que marxistes, nous ne pouvons nous satisfaire de l'idée que la théorie marxiste existerait quelque part dans sa pureté, sans être engagée et compromise dans l'épreuve des luttes et des résultats historiques où elle est partie prenante comme "guide" pour l'action » (L. Althusser, « Enfin la crise du marxisme ! », in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 271).
12. A. Tosel, « Étienne Balibar : parcours, révolutions, question », in AA. VV., *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015, p. 53.
13. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 23.
14. A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 266.
15. Cf. Louis Althusser, « Enfin la crise du marxisme ! », « Le marxisme comme théorie "finie" », « Le marxisme aujourd'hui », in *Solitude de Machiavel*, op. cit., pp. 267-309. Nous nous permettons également de renvoyer à Jean Matthys, « L'autre de la science. Finitude et altérité chez Althusser », in *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*, vol. VI, 1-2, 2016, pp. 133-153.
16. É. Balibar, *Violence et civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
17. Bertrand Ogilvie, *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu*, Paris, L'Arachnéen, 2017.
18. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 13.
19. « Si, dans la société telle qu'elle est, nous ne trouvons pas masquées les conditions matérielles de production d'une société sans classe et les rapports d'échanges qui leur correspondent, toutes les tentatives de la faire exploser ne seraient que donquichottisme » (K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, Tome I, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 95).
20. L. Althusser et al., *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008. Cf. également la section « Une politique "finie" : déviation et dialectique », in Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'État. Le dernier combat d'Althusser*, Séminaire du GRM 2007-2008, Séance du 16 février 2008, URL : http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/112399/1/GRM_1_annee_Cavazzini_Althusser.pdf
21. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 107.
22. *Ibid.*, p. 10.
23. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1381-1396.
24. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 17.
25. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
26. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 20-21.
27. L. Althusser et al., op. cit., p. 8.
28. É. Balibar, « La contradiction infinie », op. cit., p. 22.
29. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 60.
30. « L'humanité ne s'assigne donc jamais que des tâches qu'elle peut résoudre car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que la tâche ne naît elle-même que là où sont déjà présents soit les conditions matérielles de sa résolution, soit au moins le processus de leur devenir » (K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 »*, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 63).
31. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 7.
32. B. Ogilvie *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012 ; B. Ogilvie, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012.

33. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 14.
34. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., pp. 57-60.
35. Éric Alliez, Maurizio Lazzarato, *Guerres et Capital*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016.
36. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2014, pp. 26-29 ; A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., pp. 14-15.
37. Jason Read, « Man is a Werewolf to Man: Capital and the Limits of Political Anthropology », in *Continental Thought & Theory*, Vol 1, 4, 2017, p. 624, nous traduisons.
38. K. Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 104-107.
39. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 7.
40. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, 1993, pp. 171-172.
41. *Ibid.*, p. 178.
42. *Ibid.*, p. 180.
43. *Ibid.*, p. 310.
44. K. Marx, F. Engels, « Manifeste du parti communiste », in *Philosophie*, op. cit., p. 402.
45. *Ibid.*, pp. 401-403.
46. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 88.
47. A. Cavazzini, « Le travail et ses spectres. Un parcours archéologique », in *Cahiers du GRM*, 11, OpenEdition, 2017.
48. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 115.
49. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 40.
50. *Ibid.*, p. 57.
51. *Ibid.*, p. 58.
52. *Ibid.*, p. 40.
53. Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 24.
54. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., pp. 61-62.
55. A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op. cit., p. 24.
56. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 57.
57. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 437.
58. *Ibid.*, pp. 402-456.
59. « Que la vie du travailleur en vienne à se résumer à son travail, qu'elle ne soit pas préservée dans son excès et son indétermination ne relève plus d'une injustice mais de ce qu'il faut appeler autrement, un intolérable : un tort absolu » (B. Ogilvie, *Le travail à mort*, op. cit., p. 212).
60. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., pp. 188-189.
61. *Ibid.*, p. 198.
62. *Ibid.*, p. 199.
63. Georges Labica, « Aliénation », in G. Labica, Gérard Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1985, pp. 16-21.
64. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 94. « Il faut bien comprendre que ce mécanisme n'est pas en lui-même une illusion, pas plus que les formes juridiques qui l'institutionnalisent : ce n'est pas en apparence, mais très réellement que les propriétaires comme les capitalistes sont des individus libres et égaux, et c'est comme tels qu'ils sont enregistrés à l'état civil, qu'ils vont (ou ne vont pas) à l'école, qu'ils font (ou ne font pas) leur service militaire, qu'ils votent (ou non) aux élections et aux plébiscites, qu'ils sont (ou ne sont pas) élus députés ou conseillers municipaux, qu'ils signent (ou non) des contrats de propriété ou d'embauche, etc. Mais ce mécanisme est nécessairement producteur d'illusion ou de méconnaissance quant au rapport de classes qu'il réalise » (É. Balibar, « La rectification du "Manifeste communiste" », in *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, p. 93).

65. « Il faut des siècles pour que le travailleur rendu "libre" par le développement du mode de production capitaliste se déclare disposé de son plein gré, c'est-à-dire soit socialement forcé à vendre tout son temps de vie active, toute sa capacité de travail elle-même pour le prix de ses moyens de subsistance habituelle : son droit d'aînesse pour un plat de lentilles » (K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 303). Pour une critique spinoziste de la théorie de la servitude volontaire, cf. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx avec Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, pp. 30-35 ; F. Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, pp. 223-243.
66. Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 255.
67. F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, 2014, p. 82.
68. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 474, traduction modifiée.
69. « L'assujettissement de tout ce qui est naturel au sujet despotique aboutit finalement à la domination de l'objectivité et de la nature aveugle » (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 18).
70. J. Read, « Work and Precarity », in AA. VV., *A Companion to Critical and Cultural Theory*, Cambridge, Blackwell, 2015, p. 279, nous traduisons.
71. F. Fischbach, *La production des hommes*, op. cit., pp. 125-134.
72. F. Fischbach, *Sans objet*, op. cit., pp. 21-22.
73. « Il lui manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter de l'être. La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même la remplit donc maintenant de la conscience du vide. Son opération est aspiration nostalgique qui ne fait que se perdre en devenant objet sans essence, et au-delà de cette perte retombant vers soi-même se trouve seulement comme perdue ; – dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureusement belle âme, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, II, Paris, Aubier, 1941, p. 189).
74. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 81-106.
75. Nous reprenons l'expression de « réalisation abusive » à Martin Crowley, *L'homme sans. Politique de la finitude*, Paris, Lignes, 2009, p. 12. Néanmoins, nous prenons partiellement nos distances avec son cadre post-heideggérien (Bataille, Blanchot, Nancy, Agamben) au sein duquel toute forme de réalisation, d'incarnation de la finitude serait par définition abusive, à la fois jamais tout à fait réalisable et rendue par là même illégitime, en vertu de son caractère toujours déjà déficient, inappropriable et immaîtrisable. L'option spinoziste de Tosel exige de critiquer toute conception exclusivement négative de la finitude, dont il faut au contraire penser *en même temps* le caractère « essentiel et positif » ; ce qui implique de refuser de faire de la déficience du fini la garantie ontologique de son émancipation, et requiert de penser les formes désirables de sa réalisation, articulées dans ce que l'on ne peut que penser comme un projet collectif.
76. P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 442.
77. *Ibid.*, p. 408.
78. *Ibid.*, p. 454.
79. A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini. Nouvelles études d'archéologie des savoirs*, Paris, Hermann, 2016, p. 193.
80. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 172.
81. P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 423.
82. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 59.
83. A. Tosel, *Du retour du religieux*, op. cit., p. 36.

84. « Le système économique capitaliste est une manière particulière de répartir les finitudes entre les personnes. De par sa logique de concurrence coopérative, il permet aux "gagnants" de se forger une infinitude illusoire (indépendance et immortalité imaginaires) aux dépens des "perdants". Vue de l'intérieur de la logique du système, cette illusion d'infinitude apparaît comme l'essence même de la rationalité. Les "perdants", eux, vivent les mêmes situations comme un échec existentiel radical. En réalité, cette rationalité économique qui semble être à l'œuvre peut être interprétée comme une rationalité factice, liée à une manière existentiellement aliénée de répartir les finitudes individuelles » (Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005, p. 23).

85. Comme le révèle de façon paradigmatique la figure que Tosel reprend à M. Lazzarato, celle de « l'homme endetté par sa faute », sujet à une « moralisation imprévue et perverse [qui] vient compléter l'imaginaire néolibéral qui faisait de la liberté d'entreprendre et d'accumuler un impératif au-dessus de toute loi morale » (A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 74). L'illimitation perverse du capital est ainsi indissociable d'une culpabilité, d'une faute et d'une dette infinie, comme le développe M. Lazzarato à la suite de Deleuze et Guattari (*Ibid.*, pp. 71-74). Il faudrait montrer en quoi il en va là, analogiquement, d'une forme de *colonialisme intérieur* : « En se situant dans le contexte colonial, Fanon parvient à montrer que l'usage idéologique des discours rationnels ne vise pas ici à faire croire aux hommes qu'ils sont des individus autonomes et souverains (le *Bürger* ou le civil dont parle Hegel et que l'on retrouve chez Feuerbach) ; au contraire, il vise à faire croire aux colonisés qu'ils sont moins qu'hommes, presque bêtes, qu'ils ont besoin des Blancs pour être dirigés » (L. Alvarez, « Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : *revolutionäre Praxis* et sociogenèse », in *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*, vol. V, 1, 2015, p. 105). Le détour par la théorie fanonienne du colonialisme pourrait ainsi permettre de saisir la production d'une finitude impuissante comme part extériorisée et refoulée de la subjectivité moderne conquérante, tout en donnant des outils pour penser comment l'impuissance radicale des subalternes s'accompagne d'un délire narcissique compensatoire au travers de mécanismes contradictoires d'identification, d'intériorisation, de projection et de rejet, à l'instar du colonisé qui est pris entre, d'une part, un désir de se blanchir produisant une haine de soi, de son corps et de sa race, et d'autre part, « rejetant l'actualité et l'avenir au nom d'un passé mystique », un désir d'être tout entier « à son peuple » et de « s'enfoncer dans le grand trou noir » d'une identité noire fantasmée (Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 68).

86. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 58.

87. F. Lordon, *La société des affects*, op. cit., p. 239-240.

88. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 29.

89. *Ibid.*, p. 98.

90. *Ibid.*, pp. 62-63.

91. *Ibid.*, p. 62.

92. F. Lordon, *Les affects de la politique*, Paris, Seuil, 2016, pp. 155-157.

93. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 181.

94. F. Lordon, *Les affects de la politique*, op. cit., p. 144.

95. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 27.

96. A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op. cit., p. 35.

97. Franco Fortini, « Qu'est-ce que le communisme ? », *Cahiers du GRM*, 9, OpenEdition, 2016, URL : <http://grm.revues.org/809>

98. É. Balibar, « La contradiction infinie », op. cit., p. 20.

99. *Ibidem*.

100. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 56.

101. Le « parallélisme » spinozien – expression forgée par Leibniz – regroupe en réalité deux aspects distincts mais inséparables de la doctrine des attributs comme expressions infinies *in suo*

genere de l'essence de la substance unique. Dans un sens négatif, il signe l'absence d'interaction causale entre les plans attributifs distincts : « Les manières (*modi*) d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des manières, et non sous un autre » (Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Seuil, 1988, partie II, proposition 6, p. 103) et « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) » (*Ibid.*, partie III, proposition 2, p. 207) ; dans un sens positif, il affirme l'identité sérielle et dynamique entre les attributs : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » (*Ibid.*, partie II, proposition 7, p. 103) et « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre Esprit » (*Ibid.*, partie III proposition 9, p. 221) .

102. K. Marx, *Le Capital. Livres II et III*, Paris, Gallimard, 1968, p. 1594.

103. *Ibid.*

104. Guillaume Sibertin-Blanc, « Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx », in C. Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 228-243.

105. É. Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016, pp. 34-35.

106. A. Tsel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 66.

107. Immanuel Wallerstein, « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », in É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, pp. 42-53.

108. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 316-327 ; G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, pp. 61-76.

109. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 829.

110. *Ibidem.*

111. A. Tsel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 23.

112. A. Tsel, *Du retour du religieux*, op. cit., p. 43.

113. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 446.

114. K. Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p. 104 ; K. Marx, F. Engels, « Manifeste du parti communiste », in *Philosophie*, op. cit., p. 403.

115. A. Tsel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 36n.

116. É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 259.

117. A. Tsel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 54.

118. G. Sibertin-Blanc, *Philosophie politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, PUF, 2008, pp. 175-181 ; 217-224.

119. A. Tsel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 64.

120. É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, nation, classe*, op. cit., p. 78.

121. A. Tsel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 67.

122. *Ibid.*, p. 66.

123. É. Balibar, *Des Universels*, op. cit., p. 34.

124. A. Tsel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 143.

125. A. Tsel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 70.

126. A. Tsel, *Du retour du religieux*, op. cit., p. 9.

127. A. Tsel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 70.

128. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 262-313 ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

129. A. Tsel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 91.

130. A. Tsel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 89.

131. A. Cavazzini, Jonathan Soskin, « Le temps après l'éternité. Sur les Notes de Charles Péguy », in Charles Péguy, *Notes sur M. Bergson. Note conjointe sur M. Descartes*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2016, pp. 247-248.
132. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 114.
133. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 38.
134. *Ibid.*, p. 96.
135. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., p. 145.
136. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 96.
137. *Ibid.*, p. 38.
138. *Ibid.*, p. 95.
139. *Ibid.*, p. 96-97.
140. « Je pose "le" politique comme la scène d'une confrontation entre deux logiques : d'un côté, la logique de ce que j'appelle police, soit la logique qui structure la communauté en termes de distribution des fonctions et des places, des compétences et des parts ; de l'autre, la politique proprement dite, c'est-à-dire l'activité qui vient "ajouter" à cet ordre ce qui le défait, soit la puissance de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui » (Jacques Rancière, « L'impureté politique », in *Moments politiques*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 161).
141. É. Balibar, *Des Universels*, op. cit., p. 34.
142. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 101.
143. *Ibid.*, p. 74.
144. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 41.
145. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 94.
146. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., pp. 41-42.
147. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, op. cit., pp. 93-101.
148. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 16.
149. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, op. cit., p. 38.
150. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., p. 115.
151. « Il s'agit alors d'établir entre ces luttes qui ont chacune leurs raisons et leurs objectifs des équivalences permettant de penser leur convergence et leur différence, leurs points de tangence et leurs points d'hérésie de manière à ce qu'elles puissent un moment faire bloc et franchir le seuil de la politique » (*Ibid.*, p. 102).
152. É. Balibar, *Des Universels*, op. cit., p. 174. Sur l'importance du schème de la « tradu(a)ction » dans l'œuvre de Tosel, cf. V. Charbonnier, « "Le devoir & l'inquiétude : André Tosel ou l'acuité du marxisme." Projet d'article pour la revue anglaise *Historical Materialism : Research in Critical Marxist Theory* », op. cit.
153. A. Tosel, *Émancipation aujourd'hui ?*, op. cit., pp. 85-86.
154. Nous ne pouvons ici développer ce point essentiel qui requerrait un parcours de la lecture que fait Tosel de la théorie spinozienne du mode fini, afin de montrer en quoi « tout mode fini, et l'homme en particulier, produit et producteur d'opérations transitives indéfinies et extérieures, s'explique simultanément comme détermination intrinsèque (...) inscrite elle-même comme partie indivisible de la produ-action infinie » (A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, op. cit., p. 166). Le mode fini recèle ainsi une forme particulière d'infini « en vertu de la cause » immanente dont il dépend, qui prend la forme d'un pouvoir de substantialisation relative accessible au mode à même sa finitude, dans les limites de celle-ci – ce qui exige de penser la réintroduction d'une forme de téléologie interne au niveau du mode. « Le mode homme doit se penser d'un point de vue relationnel comme détermination et moment internes de l'infini narrant et anonyme. Mais pour le mode la question de son devenir puissant ne saurait être indifférente. Le vertige d'un infini qui ne veut rien mais (s')affirme par-delà toute justification de l'existence n'exclut pas, il inclut l'infinité des fins que l'infinité des modes peut se proposer, chaque mode suivant son *conatus* ou structure propre » (A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*,

op. cit., p. 179). On pourra se reporter au récent ouvrage déjà cité d'A. Cavazzini qui apporte un éclairage nouveau à la théorie du *conatus* à partir d'une archéologie des sciences du vivant : « Il y a de l'infini dans les "Touts" que sont les organismes dans la mesure où ils sont constitués comme tels par un processus incessant d'individuation, de composition et de recomposition – un processus dans lequel la composition du Tout et la différenciation des parties n'ont de cesse de s'articuler, soutenues par l'unification intensive du multiple qui se réalise à chaque instant de l'existence de l'organisme » (A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini*, *op. cit.*, p. 115) ; « l'organisation vivante est une activité autotélique, dont la seule fin est la réalisation de soi en tant que détermination accomplie, synthèse du multiple. Cette synthèse autotélique peut aussi être qualifiée de *causa sui*, car la coïncidence circulaire entre la fin et le moyen implique aussi la coïncidence entre produit et production, entre activité et résultat. Autrement dit, une activité qui est sa propre fin immanente synthétise en elle-même le but et le moyen, l'intention et la réalisation : la téléologie immanente est aussi une causalité immanente » (*Ibid.*, p. 121). On lira également avec fruit la discussion Spinoza-Canguilhem proposée par Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005, pp. 336-354.

155. B. Ogilvie, *Le travail à mort*, *op. cit.*, p. 36.

156. B. Ogilvie, *La seconde nature du politique*, *op. cit.*, p. 123.

157. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, *op. cit.*, p. 39.

158. « Le mode, ce qui existe par autre chose en quoi il est et qui est en lui, est une réalité positive. Correctement comprise, la finitude du mode est positive et se définit comme partie opératoire d'une puissance d'agir infinie. Le mode fini dépend de la substance infinie comme de sa cause et en tant que tel il est pouvoir relatif-relationnel de causer » (A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, *op. cit.*, p. 167). « Le non-idéalisme de Spinoza et Marx consiste précisément dans ce refus de l'idéalité du fini, et donc dans la thèse qu'il revient à la partie finie d'un Tout une existence pleinement positive qui n'est autre que celle-là même du Tout en tant qu'il s'exprime dans la partie » (F. Fischbach, *La production des hommes*, *op. cit.*, p. 54).

159. Giorgio Agamben, *L'usage des corps*, in *Homo Sacer. L'intégrale. 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.

160. Cf. M. Crowley, *L'homme sans*, *op. cit.*

161. A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, *op. cit.*, p. 111.

162. A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

163. É. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses », in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997 ; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984 – dont Tosel soutient qu'il constitue une réfutation implicite, sur le terrain du même Spinoza, du « mouvementisme de Negri » (A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, *op. cit.*, p. 111).

164. Voir la discussion critique des thèses de Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007, dans F. Fischbach, *Sans objet*, *op. cit.*, pp. 15-30.

165. « La croyance en l'établissement possible d'un réel absolu est aussi fantasmatique que celle de Laplace en un déterminisme absolu (...) : c'est quand le sujet prétend s'être effacé qu'il est au plus près de se prendre pour Dieu lui-même » (B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet. (1932-1949)*, Paris, PUF, 1987, p. 69).

166. A. Tosel, *Essai pour une culture du futur*, *op. cit.*, pp. 49-50.

167. A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini*, *op. cit.*, p. 170.

168. Une nature dont la matérialité signifie qu'elle ne sera jamais « un autre soi, un alter ego, mais un Autre, un non-identique, non intégralement réductible à l'identité de l'esprit et de la volonté humaine » (A. Tosel, *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984, cité in V. Charbonnier, « L'acuité du marxisme », in A. Tosel, *Le marxisme du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 19).

169. « La variation infinie tend vers une fin laquelle coïncide avec le processus global qui se déploie en elle et qu'elle exprime. Cette finalité par la régulation est entièrement immanente au

vivant en tant que pure existence : elle n'obéit à aucun autre critère extérieur au pur et simple être de l'être. Elle implique cependant une tendance immanente à l'être visant la conservation de celui-ci. L'individuation du vivant a lieu comme équilibre entre deux processus : la variation et la stabilisation. Pour que cet équilibre se réalise, il faut que le travail stabilisateur arrive à maîtriser l'impulsion vers la variation » (A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini*, op. cit., p. 134) ; « Le vivant n'est jamais pensable à partir d'une seule "scène" car l'infinité intensive qui coïncide avec son activité de totalité autonome s'autodéterminant circulairement ne peut jamais résorber sa dimension extensive de réalité contingente exposée aux aléas des relations et des circonstances externes » (*Ibid.*, p. 149).

170. Jean-Pierre Osier, « Ou Spinoza ou Feuerbach », in L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968, p. 17.

171. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 182.

172. J.-P. Osier, « Ou Spinoza ou Feuerbach », op. cit., p. 18.

173. G. Labica, « Aliénation », op. cit., p. 17.

174. A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini*, op. cit., p. 105.

175. P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 29.

176. A. Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini*, op. cit., p. 156.

177. K. Marx, *Le Capital. Livres II et III*, op. cit., pp. 2049-2050.

178. É. Balibar, « La contradiction infinie », op. cit., p. 24.

179. B. Ogilvie, *Le travail à mort*, op. cit., p. 211.

RÉSUMÉS

Cet article rend hommage à André Tosel en proposant une exploration de sa proposition d'un communisme de la finitude. Dans ce cadre, l'aliénation capitaliste se présente comme une contradiction en acte entre d'une part un fantasme d'illimitation et de maîtrise, refoulant la finitude, la contingence et la conditionnalité de toute réalisation humaine, et d'autre part, la condamnation de masses toujours plus nombreuses à une finitude résignée, à l'impuissance et à l'immaitrise de leur existence, déniée dans sa puissance immanente de création de nouvelles normes de vie. Nous montrons ainsi comment pour Tosel les perspectives émancipatrices d'un communisme à venir ne sont pas séparables d'une nouvelle articulation du fini et de l'infini qu'il s'agit de penser, produire et expérimenter dans une nouvelle forme d'être-en-commun.

INDEX

Index chronologique : XXe siècle

Thèmes : capitalisme, communisme, spinozisme, matérialisme, structuralisme, marxisme, néolibéralisme, philosophie politique, philosophie française contemporaine, anthropologie philosophique

Index géographique : Europe, France

Mots-clés : Tosel André, Marx Karl, Spinoza Baruch, Althusser Louis, Balibar Étienne, aliénation, finitude, émancipation, idéologie, sujet, subjectivité, servitude, maîtrise

AUTEUR

JEAN MATTHYS

Jean Matthys est doctorant en philosophie, titulaire d'un mandat « Aspirant » du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS et rattaché au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Ses recherches portent sur les réceptions françaises de Spinoza en lien avec les théories politiques marxistes au XX^e siècle.