

THEORIE COMMUNISTE

notes
de
travail

C.CHARRIER

BP.318 13213 MARSEILLE CEDEX 1

N°5 Septembre 1978

INDIVIDU, SOCIETE, PRAXIS

Le texte qui suit aurait dû paraître normalement avec les "Notes de travail" N°3 ("Le programmatisme impossible") ou précéder du moins le bilan qui forme le contenu des "Notes" N°4, c'est à dire dans la suite du dégagement critique de la problématique du programmatisme que nous avons effectué de façon essentiellement négative jusqu'à présent et dont il constitue le dernier volet. Pour des raisons techniques nous n'avons pu faire correspondre progression théorique et publication, ce qui explique le retard avec lequel nous faisons paraître ce texte.

Comme l'on pourra s'en rendre compte les questions touchant à la méthode et à la fixation des concepts tiennent une place importante dans ce texte. Cela s'explique par la nécessité qui s'est imposée à nous de critiquer non seulement les résultats de la théorie programmatique, ses propositions et ses thèses, mais aussi le fonctionnement de l'analyse qui amène à celles-ci. Nous nous sommes peu à peu aperçu en effet qu'en l'absence de ce travail, l'on pouvait indéfiniment remplacer une proposition par une autre sans pour autant rompre réellement avec la problématique que nous essayons de dépasser et, de ce fait, retomber rapidement dans les mêmes impasses. Voilà pourquoi nous avons jugé nécessaire d'effectuer et de publier ce travail ingrat et difficile.

Sommaire :

I.- L'INDIVIDU ET LE MONDE (L'incapacité de la philosophie)

- 1°/ L'individu isolé, point de départ de la philosophie.....2
- 2°/ Le monde comme environnement et manipulation.....7
- 3°/ L'individu-personne préexistant à tout rapport social : la solution démocratique.....10

II.- LA SOLUTION PROGRAMMATIQUE (Lukacs).

- 1°/ L'isolement est une situation sociale.....13
- 2°/ Le prolétariat, totalité négative et transformation de la société : la théorie est connaissance du réel qui lui pré-existe.....15

III.- LA RESOLUTION DES IMPASSES DU PROGRAMMATISME

- 1°/ La praxis est production et connaissance de la réalité.....18
- 2°/ La particularité de l'individu, son appartenance de classe : l'homme est toujours individu et communauté.....21
- 3°/ Prolétariat et communauté : l'aliénation
 - a/ L'aliénation : la particularité sociale comme présupposition.....26

- b/ Le point de départ, c'est la communauté des classes
antagoniques.....28
- 4°/ La praxis c'est la lutte des classes : activité par laquelle
la réalité est totalité concrète en devenir.....32

-oOo-

Les "Notes de travail" ne sont pas toutes vendues en librairies;
nous les expédions contre l'envoi d'une provision de 30 francs couvrant
les numéros à venir (fabrication et expédition) selon leur importance.

Les présentes "Notes" sont les premières que nous envoyons avec la
nouvelle provision. Nous demandons aux camarades qui n'ont pas encore
renouvelée celle-ci de le faire assez rapidement (en vue de la publica-
tion de "Théorie communiste" N°2).

Déjà parus :

THEORIE COMMUNISTE N°1 (avril 77)

NOTES DE TRAVAIL

N°1 "Les fractions communistes" (octobre 77)

N°2 "Le prolétariat" (février 78)

N°3 "Le programmatisme impossible - Accumulation et révolution"
(mai 78)

N°4 "Bilan du travail effectué de Théorie communiste N°1 à

Théorie communiste N°2" (juillet 78)

REVOLUTION ET CONTRE-REVOLUTION

fascicule I : "La crise actuelle"

A paraître :

THEORIE COMMUNISTE N°2 : "La production historique du communisme"

REVOLUTION ET CONTRE-REVOLUTION : fascicule II

-oOo-

I.- L'INDIVIDU ET LE MONDE (L'incapacité de la philosophie)

1°/ L'individu isolé, point de départ de la philosophie

À la lumière de la critique de l'économie politique, "tout le monde objectif s'évanouit et n'apparaît plus comme un simple moment, comme l'affirmation sans cesse renaissante et sans cesse disparaissante de l'homme produisant en société (...)" ; "la richesse sous sa forme matérielle et autonome disparaît, (...) le fantôme des biens matériels s'évanouit et ne signifie plus que l'objectivation sans cesse disparaissante et sans cesse renaissante du travail humain" (Manuscrits 44 U.G.E. p. 287-288).

On ne saurait, comme le fait le commentaire de Papaioannou, réduire ce texte à une rechute dans l'idéalisme hégélien, dissolution de tout ce qui n'est pas conscience du sujet ou sujet comme conscience. À la lumière de la critique de l'économie politique (nous reviendrons sur cette expression), ce n'est pas le monde matériel, l'objectivité qui disparaît mais la "choséité" abstraite. Dans le système hégélien, en s'aliénant, la conscience de soi ne peut poser, comme son aliénation, son "être-autre", que la "choséité", une chose de l'abstraction et non une chose réelle. Au sujet abstrait de l'aliénation hégélienne répond une "choséité" dans laquelle il s'aliène tout aussi abstraitement.

Ce que dissout la critique de l'économie politique, c'est cette "choséité" comme monde cohérent des choses, régie par ses propres lois et qui semble extérieure et antagonique à l'homme.

Le corollaire nécessaire de cette choseité abstraite c'est le sujet abstrait, hypostase de l'individu isolé de la société bourgeoise. Nous avons là le "défaut" majeur de toutes les philosophies : leur incapacité à s'émanciper des apparences immédiates de la société marchande qui les fonde et qu'elles acceptent comme l'unique réalité.

C'est à partir de l'acceptation non critique de la situation de l'individu dans la société bourgeoise que va se nouer l'essentiel de la problématique philosophique. Un fois accepté comme fait de nature, évidence l'isolement de l'individu et son face à face avec l'ensemble de ses rapports sociaux qui lui apparaissent comme des conditions extérieures, un environnement, la question essentielle sera alors de relier entre eux ces individus, présumés comme isolés et autonomes. Ce sera le sens de toute la philosophie politique notamment (par exemple Rousseau et le Contrat social), le point de convergence du matérialisme et de l'idéalisme.

La reconnaissance du caractère naturel de l'homme, du fait qu'il est "immédiatement un être naturel" (Man.44), si elle constitue une thèse contre l'idéalisme, ne sort cependant pas de la problématique que nous venons d'évoquer, mais débouche sur une anthropologie naturaliste. Pour elle, l'homme constitue une partie de la nature, comme appartenant à une espèce -homo sapiens- dont tous les individus sont des exemplaires. Si on limite à cela la conception de l'homme, on la réduit à l'existence, dans chaque individu, d'un ensemble donné de caractères génériques, le différenciant du reste du monde animal.

Le fait d'être homme se réduit ici à un ensemble de caractères abstraits qui résideraient dans chaque individu comme lui revenant en propre en tant qu'élément d'une certaine classe (au sens logique du terme), caractères qui définissent la classe en compréhension.

Cette conception, dans son biologisme, est à peu près intenable car elle nie tout caractère "social". Elle ne constitue d'ailleurs que le degré zéro du naturalisme à la Feuerbach.

Donner une conception purement biologique est intenable, mais il ne suffit pas pour résoudre le problème de considérer aussi les rapports sociaux de l'homme, des individus; la différence consistant alors en ceci que l'on admettrait comme caractères de l'homme non seulement ceux découlant de sa nature (et de ses interrelations) biologique, mais également ceux découlant de ses rapports sociaux.

La somme des caractères constitutifs de l'homme serait alors augmentée sans que la problématique ne se transforme réellement : tout individu en soi continue d'être doté d'un certain ensemble de caractères qui constituent la classe logique, l'espèce (caractères qu'il doit posséder en tant qu'individu pour être "reconnu", subsumé sous la classe), ces caractères n'étant plus seulement biologiques mais "sociaux". On constitue alors une véritable Nature humaine - au sens philosophique - en intégrant comme qualité inhérente à l'individu des caractères biologiques et sociaux. La socialité des individus devient alors quelque chose qui leur est inhérent et définitoire, qui existe en eux sous forme de tendance, de disposition naturelle, qu'il s'agira de réaliser.

Chez Feuerbach l'essence de l'homme (l'ensemble des traits caractéristiques de l'homme) n'existe jamais de manière effective dans l'individu isolé. "L'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme, ni au titre d'être moral ni au titre d'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la distinction du toi et du moi" (Manifestes philosophiques P.U.F. p.198). "L'espèce (ou le genre) signifie non pas une abstraction, mais seulement le toi en face du moi singulier fixe pour soi, l'autre et en général les individus humains qui existent en dehors de moi" (ibid. p.229).

L'essence de l'homme n'est donc pas au sens strict le propre d'un individu, il s'agit d'un ensemble d'éléments qui définissent toute une classe et non tel ou tel de ses éléments. Comme il l'explique lui-même à Stirner: "Quand on lit par exemple chez Feuerbach : l'individu est limité, l'espèce est illimitée cela ne veut rien dire d'autre que les limites des hommes présents ne sont pas pour autant les limites des hommes à venir" (idem.). La perfection est alors l'attribut d'une multiplicité d'individus, donc de l'espèce conçue dans le temps et l'espace.

D'où la notion d'un type idéal de "être homme" qui se rattache à l'espèce (à la classe des individus toute entière, synchroniquement et diachroniquement, dans l'espace et le temps) et jamais à un individu concret, car cette conception ne peut être que le processus de réalisation de ce qui est possible du point de vue de l'espèce.

"Que veut dire "réaliser l'espèce"? Rendre effective une disposition une capacité, une détermination en général de la nature humaine (...). La chenille est un insecte mais elle n'est pas encore l'insecte total (...) Seul le papillon est l'insecte accompli et parfaitement réalisé" (idem. p.231).

Ainsi se noue la problématique de Feuerbach : le "genre" est une disposition du développement, la nature humaine, c'est à dire ce qui est commun à tous les individus, est la somme de ses possibilités latentes qu'il s'agit de rendre effective afin de réaliser le genre.

On a bien d'une part l'essence comme une abstraction inhérente à l'individu, presque par sa définition de membre d'une classe logique, sous forme de tendance et de dispositions qui découlent de sa structure anatomico-physiologique et, d'autre part, ces dispositions doivent se réaliser "du point de vue de l'espèce", point de vue auquel l'individu devrait se conformer. L'anthropologie feuerbachienne (physiologie + psychologie chez Feuerbach) débouche sur une morale qui exige que l'on satisfasse au concept de "genre", l'aliénation devenant le cas malheureux où l'être se distingue de l'essence, ce qui devrait se résoudre... avec le temps.

La morale de Feuerbach amène finalement à ne s'intéresser qu'au "genre" et fort peu aux individus concrets d'une part, à faire du "genre" le paradigme idéal de l'individu, d'autre part.

A propos de la formule de Kriege (socialisme-vrai) selon lequel l'homme communiste se pose des objectifs conforme au genre, Marx écrit (Circulaire contre Kriege): "Comme si le genre était une personne qui peut

se poser des objectifs", et qualifie la position de Kriege, qui découle d'une conception à la Feuerbach de "servilité à l'égard de l'humanité détachée et différente des personnes", ce qui est une conception méta-physique, religieuse même, chez Kriege.

Une autre variante de la même position est constituée par Proudhon qui pour expliquer que tout travail laisse un excédent (ce qui constitue son explication de l'origine de la plus-value), fait de la société une société-personne, être collectif ayant ses lois et son intelligence propre, différente de celles des personnes qui la compose et qu'il considère par ailleurs comme des individus libres qui passent entre eux des contrats de coopération, se divisent le travail...etc. On a là une autre variante de l'erreur précédente en ceci que tantôt les individus sont posés dans de simples rapports d'échangiste - donc libres et égaux - et tantôt, lorsqu'il s'agit de résoudre le problème que pose, dans cette optique, l'analyse de la société capitaliste, les individus sont subsumés sous la société-personne, ce qui permet de dire que ce qui peut être mauvais pour des personnes particulières est cependant un gain pour cette entité totalitaire.

"Qu'est-ce donc, en dernier lieu que ce Prométhée, réscussité par M. Proudhon? C'est la société, ce sont les rapports sociaux basés sur les antagonismes de classes. Ces rapports sont, non pas des rapports d'individu à individu, mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier. Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société" (Misère de la philosophie, Pléiade t.I p.70).

Toujours à propos de Proudhon: "Il faut éviter de fixer la société elle-même comme une abstraction face à l'individu : l'individu est l'être social. Sa vie, même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence accomplie avec d'autre, est une manifestation et une affirmation de la vie sociale. Sa vie individuelle et la vie générique ne sont pas différentes (...).

"...tout en étant un individu particulier - et sa particularité en fait précisément un individu et un être social individu réel - l'homme est en même temps la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective pour soi de la société pensée et sentie. Sa vie réelle est d'autre part intuition et jouissance réelle de l'existence sociale, d'autre part totalité de manifestation de la vie humaine" (Man.44, U.G.E. p.249-250).

Ce qu'il y a d'intéressant dans ces deux textes c'est qu'ils posent comme principe de méthode la non-séparation entre l'individu d'une part et la société d'autre part, ce qui conduit à poser une individualité et une généralité toute aussi abstraite l'une que l'autre à chacun des deux pôles de l'opposition. Même si, dans le second texte, on retrouve encore une démarche utopique (au sens où l'individu est totalité parce que totalité pensée, conscience de ses liens avec les autres hommes...etc.) ces deux textes sont en rupture avec la problématique des philosophes et des économistes parce qu'ils définissent l'individu comme un individu réel et concret, ce qui passe nécessairement par le refus (plutôt posé dans le second texte comme découverte de la véritable essence de l'homme à la manière feuerbachienne) de la dichotomisation fétichiste de l'individu et de la société. L'individu y est reconnu comme être social, même à travers la distinction que l'on peut faire entre vie générique et vie individuelle (vie générique entendue ici au sens de vie sociale (1)), la particularité même de l'individu en faisant un membre réel de la communauté, ne s'opposant pas à sa généralité, mais au contraire en étant

(1) Dans les Droits de l'homme : "L'homme n'y est pas reconnu comme un être générique, tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu" (Man.44).

la condition sans laquelle cette généralité serait pure abstraction de l'individu concret.

La question qui se pose immédiatement est celle de ce qui constitue la particularité de cet individu; ce qui en fait un individu concret. On peut faire de la particularité de l'individu un ensemble de qualités et de particularité qui lui appartiennent en propre, ensemble de dispositions et de tendances propres à l'individu qui constitueraient sa personnalité, sa nature profonde, qui le distinguerait des autres individus. On est toujours alors dans le naturalisme de Feuerbach où chaque individu possède des particularités, qu'il réalise dans ses oeuvres, contribuant ainsi à la réalisation du genre dont il représente un élément différent des autres et en même temps complémentaire.

Interprété à la lettre c'est une idée semblable que l'on retrouve dans la genèse de l'échange quand on la pose ainsi en faisant de l'individu ou de la communauté-individu le sujet du mouvement : "La diversité de leurs besoins et de leur production fournit l'amorce de leur échange et de leur égalité sociale", ce qui recouvre l'échange marchand simple d'une part, et d'autre part fait de l'objectivation de l'individu la révélation exotérique de son Moi, ensemble de dispositions, de tendances, de besoins propres (et aussi de relations à son environnement inorganique propre).

Cet ensemble de propriétés constitue à la fois la généralité de l'individu - ce qui en fait un être humain par ce qu'il a de commun avec les autres individus - et sa particularité en tant que certaines lui sont spécifiques, le fondant comme individu être humain particulier, comme combinaison d'une généralité (la nature humaine, son essence humaine) et d'une particularité (sa personnalité propre, son individualité).

Le problème de la généralité et de la particularité n'est pas là résolu de manière satisfaisante parce que cela revient à poser d'une part une "essence" ou une "nature" de l'homme et d'autre part une particularité qui fait de l'individu un véritable être individuel en le différenciant des autres individus (1). A partir des individus existant on hypothétise leurs caractères communs en une généralité abstraite, la nature humaine, et la détermination particulière qui en fait un individu différent des autres en "personnalité". Cette personnalité, entendue comme la somme des opinions, attitudes et dispositions qui sont propres à l'individu, renvoie à une problématique de l'unicité de l'individu et à un dédoublement de l'individu en individu physique d'une part - puisque nul ne cherche à nier l'existence biologique d'une espèce humaine - et personne spirituelle, ou monade spirituelle de la libre volonté d'autre part, ce seul aspect de l'existence de l'homme intéressant le personnalisme et l'existentialisme, ce qui constitue une démarche réductionniste puisque grâce à cette séparation, le "spécifiquement humain" est cette personnalité spirituelle qui en tant que telle est autonome au sens d'indépendante de la nature de la société en tant que totalité spirituelle particulière donc unique (au niveau biologique le problème ne se pose pas puisque l'individu biologique est par définition une totalité autonome et indivisible).

Toutes les questions sur l'unicité et l'autonomie de l'individu renvoient de fait à une théorie idéaliste. La dépendance de l'homme à l'égard de la nature et des autres hommes est reconnue comme concernant la part animale de l'existence de l'homme et ce en quoi il ne diffère pas de l'animal, et sa véritable humanité concerne l'homme comme personne en tant que totalité spirituelle particulière. Ce dédoublement implique l'acceptation de présupposés tel que la personne être spirituel crée par Dieu et participant de l'existence divine (personnalisme chré-

(1) Selon le principe de la définition "par le genre proche plus la différence spécifique".

tien) ou qu'une existence du Moi comme monade spirituelle, vouée, du fait de l'impénétrabilité des autres monades "à la solitude" (Heidegger). Dans tous les cas il faut un acte de foi pour relier une anthropologie religieuse à un existentialisme athée, ou alors le pessimisme fou...

Dans toutes les variantes du personnalisme on a donc une réduction idéaliste de l'homme à sa seule existence spirituelle et une hypostase de l'individu isolé, qui devient le point de départ et l'objet de la théorie philosophique sous les espèces de la personne, du Moi (spécialement dans la philosophie du XX^e siècle), ainsi que de la concurrence sous forme de la libre volonté de cette monade.

Il ne s'agit pas, pour sortir de cette impasse, de proclamer que l'homme est social, qu'il est un animal politique, animal social, car soit on débouche sur une trivialité qui consiste à dire que, comme pour Aristote, l'homme vit et produit en commun avec d'autres hommes, qu'il est à la merci de la société hors de laquelle il ne pourrait survivre, soit dans une théorie du conditionnement social (comme pour le cas du psychologue de la personnalité qu'est E. Fromm - La conception de l'homme chez Marx, Petite bibliothèque Payot, par ex. - ou même pour K. Kosik dans une certaine mesure), qui se présente comme la réponse marxiste à l'existentialisme et au personnalisme, sans rompre réellement avec leur problématique dans la mesure où les questions posées tournent autour de la notion d'individu et de personne, qui ne sortent pas du problème des relations de l'individu avec la nature, la société, l'histoire...etc. On tentera alors de produire une théorie "marxiste" et matérialiste de l'individu et de sa personnalité. On fera valoir alors que les rapports sociaux, par le truchement de la conscience sociale régnante, forment l'individu qui naît et se développe au sein d'une société donnée, que au niveau de sa personnalité psychique (opinions, attitudes, jugements...) l'homme est un produit entièrement social, que ses valeurs morales, ses comportements, sa sensibilité, lui sont inculqués de manière si organique qu'il ne peut généralement plus échapper à leur influence.

Cependant, pour ne pas tomber dans un relativisme total qui ferait que chaque individu est irrémédiablement unique (puisque le sujet de la question c'est toujours l'individu isolé, autonome et pris pour soi) on reconnaît un certain nombre de constantes, au niveau de la phyllogénèse sous forme de modes logiques, de caractères et de dispositions universelles, qui sont conditionnés par la situation concrète de chaque individu qui recouvre non seulement son appartenance à une classe, un groupe social....etc. mais aussi son ontogénèse, c'est à dire son histoire propre. On croit critiquer la société et finalement on critique l'école!

La société demeure, de par la nature même des questions qui sont posées, un environnement de l'individu et l'on se pose la question des médiations par lesquelles cette société détermine la conscience et la manière d'agir de l'individu. La question ne dépasse jamais une mauvaise compréhension de ce que Marx décrit dans l'Idéologie Allemande comme la succession des générations. "L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux (...) qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes" (Ed. Sociales p.65) et que chaque génération, chaque individu trouve toujours toute prête, lui préexistant. Le problème qu'ils se posent, est alors de savoir comment ces conditions influent sur l'ontogénèse du nouveau né pour le modeler à elle - cf. le problème de l'éducation et des circonstances de la 3^{ème} thèse sur Feuerbach - l'existence de cette société étant renvoyée à une phyllogénèse et le problème du changement au problème de la liberté dans l'histoire.

Ce qui fait problème dans les thèses que nous venons d'évoquer, c'est la définition du concret qui le fonde.

Produire théoriquement le concret, se ramène à un passage du simple (l'abstrait) au complexe (le concret). A partir du point de départ qui est l'individu réel, l'analyse sociale de celui-ci doit permettre de découvrir la totalité des rapports qui sont le point de départ de la reconstruction du concret par la pensée. Il s'agira alors de comprendre comment l'homme, formé dans des conditions sociales données, se caractérise par des opinions et attitudes données.

Ce qui caractérise la méthode c'est que l'analyse ne constitue jamais un changement qualitatif (passage de la réalité immédiate du fétichisme au fétichisme expliqué comme tel) mais une simple découverte et une mise en ordre de quelque chose qui préexiste réellement à l'analyse. Le point de départ et le point d'arrivée sont les mêmes, ici l'individu concret, et le procès d'analyse n'est que la saisie et la hiérarchisation de différents rapports qui déterminent l'individu. L'immédiat et le concret sont une même chose, le concret n'étant que l'immédiateté pensée et non une connaissance critique de l'immédiateté.

2°/ Le Monde comme environnement et manipulation.

La démarche va donc consister à saisir l'individu concret comme la somme du plus de détermination possible que l'analyse sociale va avoir pour fonction de mettre en évidence. Le sujet d'un tel concret est donc toujours l'individu particulier puisque la détermination la plus fine est toujours celle de l'histoire personnelle propre.

La réponse est dès le départ biaisée par la question elle-même. Si l'on reconnaît bien l'individu comme être social, le concret est conçu comme l'ensemble des médiations par lequel la "société" produit le psychisme de cet individu. L'analyse des mécanismes de socialisation vaut alors pour le concret. Par la nature même de la question, la dichotomie entre l'individu et la société demeure. Posée comme activité et non simple contemplation, la relation se résout de manière "dynamique", en un système d'interactions. La question devient alors celle de la liberté de l'individu considérée comme le moyen de modifier et d'échapper à la stricte détermination par la société, sa possibilité de faire des choix à partir de déterminations existentielles. C'est alors une démarche démocratique, qui tente de ramener sur terre la monade existentialiste en faisant valoir le caractère déterminé du choix de l'individu face à la libre volonté qui décide ex nihilo.

Le problème qui se pose est celui de ce que l'on appelle le concret et la manière dont celui-ci est construit. Pour K. Kosik ("Dialectique du concret" Ed. Maspero) la dialectique "est la méthode de reproduction intellectuelle et conceptuelle de la pensée" (p.27) et non une démarche "qui réduit la réalité à autre chose qu'elle-même, elle s'explique par la réalité elle-même" (p.24). Le point de départ de la méthode est que
/p.19 "l'homme vit dans plusieurs mondes dont chacun a sa propre clé"/le changement de monde impliquant un changement "d'intentionnalité". L'ensemble du monde n'est pas immédiatement connaissable pour l'homme même s'il lui est donné immédiatement dans la perception, la sensibilité et l'expérience, car ce qui lui est donné est un tout chaotique et obscur.

Analyser et comprendre exige un détour, une médiation et surtout la mise en oeuvre d'une "intentionnalité" spécifique (mise en relation d'un moyen intellectuel conforme, adéquat à l'objet que l'on cherche à appréhender) à la méthode dialectique (cf. op. cit; p.19-20). On a alors la division de ce tout chaotique en ses éléments simples puis reconstruction ordonnée de ce tout. "Monter de l'abstrait au concret n'est pas passer d'un plan sensible à un plan rationnel, c'est un mouvement de la pensée au sein de la pensée" (p.25). Ce mouvement est interne à la

pensée car l'élément de la pensée c'est l'abstrait, négation de l'immédiateté, qui doit dépasser sa propre abstraction pour produire le concret - qui est interne à la pensée, donc encore abstrait au sens où il n'est pas l'immédiateté sensible. Ce qui est alors immédiatement figé c'est l'existence de deux plans : le concret (c'est à dire la réalité pensée) et l'existence sensible qui est toujours vécu et expérience immédiate, plans qui procèdent de deux mondes différents, de deux intentionnalités.

Grace à la méthode, le réel est explicité c'est à dire rendu rationnel, mais la connaissance rationnelle n'empêche pas l'expérience sensible (ce qui est une trivialité comme de dire que le fait de savoir scientifiquement que le soleil est immobile n'empêche pas l'astronome de dire aussi, tous les matins, que le soleil se lève!)

L'explicitation du réel, que révèle le mode d'exposition, est une complication des contradictions, à partir d'un début nécessaire, d'une forme cellulaire nécessaire qui est donnée par la réalité elle-même (non une progression évolutive c'est à dire accumulation sélective de faits ou passage du simple au complexe dans un but pédagogique). Cette forme cellulaire, ce début de l'explication est un résultat d'une recherche précédente, l'investigation, où la méthode s'est fait sienne toute la complexité du réel, complexité qu'elle va reordonner, par la médiation de l'abstrait et des parties, médiations explicatives du tout. Le réel ainsi réordonné, selon une logique qui est à la fois celle de la réalité et conforme aux mécanismes de la pensée, est un réel connu, c'est à dire que l'homme s'est approprié en le moulant dans sa rationalité propre, rationalité conforme à celle de la réalité, parce que cette réalité est réalité humaine dans son essence interne, donc connaissable par l'homme puisqu'imprégnée de sa rationalité, même si celle-ci se manifeste de manière mystifiée. En fait, comme dans la théorie du reflet l'ordre des idées et l'ordre des choses sont parallèles, mais ici celui-là n'est pas reflet de celui-ci, parce qu'ils sont produits d'une même activité humaine (travail et praxis chez Kosik).

Si l'homme connaît le monde c'est parce qu'il le transforme, c'est à dire y objective ses forces et y imprime ses significations, ce qui implique donc que ce monde lui est compréhensible. On a un raisonnement circulaire, théorie du reflet dynamique dont le moindre défaut n'est pas de poser le monde humain uniquement comme nature humanisée, transformée par l'homme et de faire de ce monde humain la sphère de la liberté par opposition à la nature, sphère de la nécessité (cf. Kosik p.95 sur la cybernétique et p. 58: "le développement de l'homme s'effectue en un processus pratique de séparation de l'humain et du non-humain, de l'authentique et de l'inauthentique" !; et p.153 : "la liberté ne peut pas naître du simple rapport objectif avec la nature").

Pour Kosik la connaissance du monde est pratique, active car le fait de connaître implique un détour, une activité, voire une tension -- tout cela découlant de la notion même d'intentionnalité. Le réel connu est un réel réordonné par la pensée, reproduit dans et conformément à l'intellect, c'est à dire rendu rationnel, mais il n'y a aucune diggérance entre le réel immédiat et le réel reconstruit autre que la compréhension. Nous avons affaire ici à une théorie de la connaissance effectuée par un penseur abstrait, la connaissance du réel n'étant jamais un changement de réalité (il n'y a jamais chez Kosik de dissolution réelle du monde du fétichisme, révolution pratique), mais tout au plus le point de départ d'une nouvelle objectivation, la pratique succédant à la théorie. La dialectique se réduit donc au postulat que l'essence cachée est mouvement et que l'homme est un sujet actif, trivialité du socialisme démocratique.

Les apories des thèses que nous avons passées en revue, et qui ont plus à voir avec la marxologie qu'avec le prolétariat (à la différence des théoriciens du programme comme Luckas par exemple) découlent des questions mêmes qu'ils se posent et de la définition corollaire qu'ils donnent du concret.

Partant de l'individu empirique on peut sans doute appréhender celui-ci à différents niveaux : comme partie de la nature, partie de la société, produit de l'histoire...etc., mais le concret ne saurait être la somme de ces déterminations ni même l'intégration de ces différents niveaux au sein d'un système de rapports fonctionnels, au sens ou, après avoir étudié l'homme comme être naturel, social et historique on poserait des rapports de causalité ou de parallélisme entre ces différentes modalités de l'être. Dans tous les cas le concret se réduirait à la prise en compte du plus grand nombre possible de détermination et à leur hiérarchisation au sein d'un système de liaison fonctionnelles. Le concret est alors toujours le point de départ et le point d'arrivée d'une démarche logique, qui passe de l'empirique à l'abstrait comme simple, puis reconstruit le concret comme un tout cohérent, c'est à dire où la totalité des rapports empiriques, tout chaotique, sont réordonné en un tout cohérent à travers un procès d'explication — adjonction systématique de déterminations nouvelles passant du simple au complexe, de l'abstrait au concret.

La première caractéristique d'une telle démarche c'est qu'elle est effectuée par un penseur abstrait, qu'elle est une logique purement logique — mouvement de la pensée au sein de la pensée — pure théorie méthodologique de la connaissance, effort et rigueur d'une méthode de pensée. Ce caractère purement logique de la démarche serait, pris tel quel, une démarche purement idéaliste, la connaissance logique devenant pure volonté du sujet connaissant qui s'approprierait un monde qui lui serait extérieur. Il est donc important d'ancrer cette démarche de connaissance dans la réalité elle-même, le point d'ancrage étant que le procès d'explication ne découle pas d'une pure volonté du sujet mais est donné dans la réalité elle-même comme point de départ nécessaire de l'explication, le procès d'analyse dont le point de départ est arbitraire aboutissant par abstraction à un résultat nécessaire et cellulaire, simple et abstrait, à partir du développement duquel on reproduira le concret.

Cet ancrage dans la réalité n'est possible qu'à deux conditions : un parallélisme, une coïncidence, entre l'ordre du monde et l'ordre de la pensée — théorie dynamique du reflet — et par une confusion entre l'empirique et le concret, permutation constante rendue possible à travers la notion de "la réalité elle-même". Si le point de départ de l'analyse peut être arbitraire c'est parce qu'en soi la réalité est toujours une réalité concrète, ensemble de relations que l'on peut décrire en partant de n'importe quel point. Si elle se manifeste comme tout chaotique, empiré, c'est à cause du fait que l'individu pratique et donc connaît cette réalité de manière fragmentaire, dans la quotidienneté de sa pratique utilitaire. La connaissance est la mise en oeuvre d'une autre pratique — avec ses moyens et son intentionnalité propre — dont le point de départ est nécessaire car conforme à une rationalité, rationalité qui coïncide par ailleurs avec le mouvement de la chose en soi. Passé au crible de cette rationalité, ordonné rationnellement, cette réalité est alors une réalité appropriée par l'homme, c'est à dire mise en conformité avec ses modes intellectuels. L'unique différence entre l'empirique et le concret, c'est que le concret est l'empirique approprié intellectuellement, reproduit dans et conformément à la rationalité humaine et non plus appréhendé à travers des pratiques parcellaires (qui débouchent sur une conscience vulgaire de type "bon sens"). Entre l'empirique et le concret, il n'y a qu'une différence dans le

mode d'appropriation (mise en oeuvre d'une intentionalité différente (I)) et non différence de statut puisque dans les deux cas c'est bien "la réalité elle-même" qui est saisie, mais à travers le filtre de deux pratiques de connaissance différentes.

3°/ L'individu-personne pré-existant à tout rapport social : la solution démocratique.

L'empirique étant réalité en soi, totalité concrète au même titre que le concret, le concret n'est alors que le fétichisme de l'immédiateté théorisée. Le passage de l'empirique au concret n'est pas une véritable dissolution du fétichisme — qui n'est rien d'autre que le concret sub specie ignorantis — et cela se manifeste toujours dans le fait que la question reste celle de l'imbrication de l'individu dans la société, de la connaissance que l'individu a de la société, questions qui dans leur forme même présupposent une relation d'extériorité entre la société et l'individu. La question est toujours celle de la socialité d'un individu pris isolément puis impliqué dans des rapports sociaux qui deviendront les manifestations extérieures de sa nature, ou bien le fondement de leur être social, l'individu y devenant le noeud d'un faisceau de relations extérieures qui le déterminent.

Partant de l'individu empirique, pour le reconstruire dans la pensée comme concret, on comprend pourquoi le caractère concret sera toujours donné comme la saisie du plus grand nombre possible de déterminations. Mais on comprend aussi pourquoi la problématique amène à une impasse.

Si l'on considère un individu quelconque, il participe d'un grand nombre de sphères et entretient un grand nombre de relations. En tant qu'individu il est une entité biologique autonome, il a des rapports avec les objets, il est le siège d'une conscience, il entretient des relations avec d'autres, avec la société en général...etc., au niveau du décortilage des relations empiriques la liste est aussi longue que la puissance de l'imagination. Le concret comme "synthèse de multiples déterminations", comme "unité de la diversité" consiste alors à poser l'homme comme le siège et le carrefour de ces multiples relations possibles dont il est l'unité en tant que point où elles se focalisent. Le fait de poser quelques unes de ces relations comme plus fondamentales parce que permettant de faire l'économie de l'ensemble de la description ne change rien à la problématique, qui constitue l'individu isolé en une monade bien pleine de déterminations, donc, soi disant, concrète; mais ce qui n'est jamais remis en question c'est le caractère même de l'individu dont on parle et sa prééminence théorique comme noeud de la problématique de l'analyse sociale. Or c'est justement dans ce caractère de l'individu que s'ancre le fétichisme du capital, la problématique théorique de ce fétichisme s'ancrant dans la polysémie du terme individu, qui recouvre le fait qu'il est, comme entité physique autonome, un exemplaire de l'espèce biologique et qu'il est d'autre part aussi un élément de l'ensemble social, en cela même qu'il est une entité autonome distincte des autres hommes, il est aussi membre d'une société donnée.

Dans le mode de production capitaliste, il y a une relation spécifique entre le caractère naturel et le caractère social de l'individu. Avec la société bourgeoise, au XVIII^e siècle, ce qui va se former avec la société de libre concurrence, c'est l'image d'un individu isolé. Si cet individu isolé est donné comme naturel, ce n'est pas uniquement dans un but machiavélique de fonder le capital dans la nature, dans une intention idéo-

(I) L'épisode du mystique qui chez Kosik veut passer immédiatement, sans l'effet du détour rationnel, de l'essence à l'apparence, est révélateur de cette problématique.

logique, mais cette permutation git dans la nature même du rapport social que le capital instaure. Dans le travail salarié il y a nécessairement à l'un des pôles, la force de travail vivante sous une forme purement subjective, c'est à dire comme un individu vivant, existence physique du travailleur. D'autre part, la mesure du travail social s'effectue toujours à travers la mesure d'une quantité de dépense neuro-physiologique, en terme de dépense physique d'un travailleur. Ce qui fonde le rapport social capitaliste c'est l'existence d'un travailleur comme simple individu physique, le travail comme pure dépense physique qui sera mesurée, d'autre part le travail se présente comme réalisation de potentialité incluse dans la personne du travailleur, capacité qui s'extériorise.

Les catégories du travail abstrait ou du travail en général valides (à cause de leur abstraction) pour toutes les époques, n'en sont pas moins, dans cette détermination abstraite, tout autant le produit des conditions historiques. Fondée sur l'indifférence à la particularité des travaux, sur le travail en général comme mesure de la valeur, le mode de production se fonde ainsi en nature. Le capital comme rapport social produit le travail comme travail en général parce que c'est le travail qui coïncide avec sa nature de valeur, mais ce travail en général est aussi travail au sens anthropologique du terme et en tant que tel valide pour l'ensemble de la période historique, en même temps qu'il vaut pour l'individu pris isolément dans son rapport simple avec la nature. Le rapport social se perverti en rapport naturel, ou plus précisément les deux paraissent coïncider.

"L'ouvrier libre vend son activité particulière à un capital particulier auquel il fait face comme individu indépendant ... en ce qui concerne sa personne particulière et réelle il voit s'ouvrir devant lui un vaste champ pour le choix et l'arbitraire, bref pour une liberté formelle" (Fondements t.I p.248), liberté formelle qui par la mobilité des travailleurs qu'elle rend possible rend effectif le fait que le travail est travail en général, et elle va participer du processus de naturalisation du rapport social, dont l'aboutissement est toujours l'individu-personne, préexistant à tous rapports sociaux et s'extériorisant, se révélant dans ces rapports sociaux.

La reconnaissance simultanée du caractère naturel et du caractère social de l'homme, l'introduction du facteur du lien social, ne change rien au caractère abstrait de la conception naturaliste de l'individu, ne la rend pas concrète en prenant en compte les implications sociales de l'homme (comme le voudrait dire Fromm cf. op. cit.) parce que ou bien on fait de l'anthropologie physique et l'on se pose uniquement des questions sur le crâne de l'homme en tant que grand singe -- ce qui est légitime -- et non celle des implications sociales de l'homme (que l'on laisse à d'autres disciplines scientifiques) ou bien on parle des implications sociales de l'homme, de l'homme en général, et alors le caractère naturel de l'homme est un concret fétichisé qui inclut déjà la réification des rapports sociaux; ce qui est présenté comme nature de l'homme étant toujours une naturalisation ou une abstraction des rapports sociaux empiriques, une Nature au sens philosophique du terme (I).

Le processus de naturalisation des rapports sociaux découle des fondements même de la société capitaliste et de l'atomisation des individus. Les rapports sociaux et leur mouvement apparaissent sous la forme de lois naturelles indépendantes de l'action des hommes, comme

(I) L'exemple le plus délirant de cette problématique est l'esquisse de Engels (1876) sur "La part du travail dans le passage du singe à l'homme" qui étend à l'anthropogénèse l'idée du travail productif comme essence de l'homme.

des processus indépendants d'eux et soustraits à leur influence. Les rapports sociaux sont étudiés comme des phénomènes naturels (mise en évidence de "lois sociales") et l'homme peut appliquer ces connaissances en tentant d'utiliser à son profit des lois qui le dépassent (on retrouve là le schéma de la concurrence des capitaux ou chaque capital particulier essaie de faire jouer à son profit les lois du capital en général). Ce sont les sciences de la nature qui deviennent le prototype de la science exacte, science qui, séparée de son objet, contemple le mouvement et cherche à tirer des conclusions d'une collection de faits empiriques et où l'homme est par définition posé comme observateur extérieur. Dans cette étude où les faits empiriques isolés sont donnés comme l'objet même de la connaissance on va mettre en évidence des lois. Opérant sur des faits présumés autonomes, ces lois vont apparaître comme des relations fortuites puisque par définition la liaison interne des phénomènes ne peut être mise en évidence. On "établit des rapports fortuits entre des phénomènes qui constituent un tout organique (en les liant) simplement comme un objet et son reflet" (Intro. générale Pléiade t.I p.240). Partant des faits, le principe de la démarche est l'analyse, division et classement des faits empiriques en ensemble^s autonomes, domaines de la connaissance. Principiellement, une telle démarche ne peut jamais aboutir à une synthèse valide.

Fondant l'analyse sur des faits présumés isolés, uniques...etc. il n'est plus possible de leur trouver une unité et la synthétisation aboutit au relativisme (puisque le tout est sans cesse une somme plus grande de parties au fur et à mesure que l'analyse opère des découpages) ou bien à une recollection de fait : encyclopédie. Une variante de cela est la multiplication des domaines carrefours qui s'érigent à leur tour en autant de domaines autonomes (psycho-sociologie...etc.).

La synthèse peut s'opérer à travers une démarche réductionniste dans laquelle un des domaines essaye d'embrasser l'ensemble des autres domaines en extrapolant sa méthode et concept propres, réalisant la synthèse par l'extension englobante et explicante de son domaine propre (le social expliqué en termes de biologie, de cybernétique, de linguistique...etc.)

La troisième manière de fonder cette unité est de la fonder de manière idéaliste, en posant un sujet doté en soi d'une activité totalisante ce qui laisse subsister la séparation des domaines (qualifiée de richesse du réel) tout en l'unifiant dans un sujet qui peut, grâce à une méthode adéquate, les embrasser tous ou du moins comprendre leur unité (l'homme chez Kosik).

Comme Marx le remarque, du point de vue même des sciences de la nature, la nature est quelque chose d'abstrait et il parle à leur propos de "matérialisme abstrait des sciences naturelles qui ne fait aucun cas du développement historique" (Capital L.I, XV-I Pléiade t.I p.916). Plus généralement à propos de Hegel : "Mais, prise abstraitement, séparée de l'homme et transformée en une entité figée existant pour soi, la nature elle-même n'est rien pour l'homme" (Man.44 U.G.E. p.297). "La nature en tant que nature n'a pas de sens ou plutôt son seul sens est d'être une extériorité " qui devra être dépassée par l'activité de l'Idée (id. p.299).

Le fait que dans l'idéalisme "l'histoire doit toujours être écrite d'après une norme située en dehors d'elle" et non en référence à l'histoire réelle amène à ce que "les rapports entre l'homme et la nature sont de ce fait exclus de l'histoire, ce qui engendre l'opposition entre la nature et l'histoire" (Idéologie All. p.70).

De même le matérialisme naturaliste débouche nécessairement sur un dédoublement, "dans la contemplation du monde sensible il se heurte à des objets qui sont en contradiction avec son sentiment, qui troublent l'harmonie de toutes les parties du monde sensible qu'il avait présup-

posée, surtout celle de l'homme et de la nature. Pour éliminer ces objets, force lui est de se réfugier dans une double manière de voir, il oscille entre une manière de voir profane qui n'aperçoit que "ce qui est visible à l'oeil nu" et une manière de voir élevée, philosophique, qui aperçoit l'"essence véritable" des choses" (Idéologie All. p.54-55), entre naturalisme abstrait et idéalisme.

II.- LA SOLUTION PROGRAMMATIQUE (Lukacs)

1°/ L'isolement est une situation sociale.

La métaphysique ne réside pas tant dans le rapport que l'on établit entre la nature, l'homme et la société, mais dans la séparation première de ces éléments, qui est la présupposition du fait que l'on puisse, ensuite, établir des rapports ou dans le cas des théories monistes, englober l'un dans l'autre. Réalisant la synthèse de la philosophie Hegel est celui chez qui le problème est le plus aisément caractérisable. "Chez Hegel, il y a trois éléments : la substance spinoziste, la conscience de soi fichtéenne, l'unité hégélienne des deux, nécessairement contradictoire : l'Esprit Absolu. Le premier élément est la nature dans sa séparation d'avec l'homme, le second est l'Esprit sous travesti métaphysique dans sa séparation d'avec la Nature, le troisième est sous travesti métaphysique l'unité des deux autres, l'homme réel et l'espèce humaine réelle" (Ste. Famille p.166-67).

Si Strauss et Baueur ont développés Hegel, l'un d'un point de vue spinoziste, l'autre d'un point de vue fichtéen, Feuerbach parachève Hegel du point de vue hégélien en résolvant l'esprit absolue en l'homme réel sur la base de la nature (cf. supra. op. cit.), mais philosophe quand même il reste au sein du système hégélien et fait sienne les séparations fondatrices de son raisonnement, les extériorités qui le fonde.

La nature chez Hegel est définie par son extériorité et "le penseur abstrait reconnaît ainsi que ce qui constitue l'essence est la matérialité sensible, quelque chose qui est extérieur" (Marx) à l'activité pure de la conscience. En ramenant l'homme dans la nature, Feuerbach le ramène dans une nature hégélienne, comme conscience et sentiment dans une matérialité sensible — celle qui est donnée par l'intermédiaire des sens, constituée à travers la perception (c'est le sens de "Sinnlichkeit", matérialité sensible, constitué sur "Sinn", sensibilité compris comme ensemble des sens : ouïe, toucher, vue...). D'où le dédoublement nécessaire de Feuerbach puisque la matérialité sensible est à la fois définie par une extériorité et en même temps posée en unité avec l'homme, ce qui renvoie au conflit entre l'existence et l'essence, la matérialité sensible n'étant pas la vraie nature, d'où l'alternance de point de vue qui découle du fait que l'unité de l'homme et de la nature est celle d'un homme et d'une nature définie sur la base de l'extériorité hégélienne. D'où le fait que pour Hegel — quand il parle de la nature — comme pour Feuerbach, la nature est toujours donnée comme matérialité sensible.

Or, une telle connaissance, qui est de l'ordre de la perception, est passive; la conscience est le produit de ce que nous permettent d'appréhender nos sens, leur produit et donc le reflet du monde perceptible. Chez Hegel, dans un contexte différent où la conscience est Idée, action, elle est un type d'activité, non de perception au sens strict (recevoir de manière passive) mais contemplative (degré zéro de l'activité de connaissance).

"Le principal défaut du matérialisme de tous les philosophes — y

compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition sensible et non en tant qu'activité humaine concrète, non en tant que pratique, de façon subjective" (1^o thèse sur Feuerbach).

Contrairement à l'interprétation la plus banale des "Thèses", le problème n'est pas celui de la recherche d'une théorie de la validité de la connaissance, une épistémologie (cf. par ex. Goldmann "Marxisme et sociologie" Coll. Idées). Il ne s'agit pas dans ces Thèses d'opposer deux méthodes dont l'une serait fausse car elle conçoit le monde comme objet et l'autre juste car elle le saisirait comme pratique, les catégories d'Histoire et de "devenir" devenant avec celle de "totalité concrète" (sur laquelle on va revenir), les critères de validité de la connaissance, les concepts centraux de la dialectique en tant que méthode de connaissance juste du réel.

Chez Kosik, la totalité concrète est une exigence de méthode pure et simple, produit de la mise en oeuvre d'une intentionnalité propre par un individu, qui fait un effort. Nous en avons déjà montré les apories.

Dans un contexte tout autre, on retrouve chez Lukacs cette notion de "totalité concrète", comme exigence de méthode mais ramenée à l'être d'une classe, en ce sens qu'il caractérise la dialectique comme "une méthode essentiellement critique et révolutionnaire", méthode dont la catégorie centrale est la totalité concrète.

Dans "Histoire et conscience de classe", le raisonnement part d'une analyse de la réification de la surface de la société capitaliste, à laquelle la réalité se présente comme un complexe de choses isolées les unes des autres, de faits. Le premier préalable d'une connaissance réside dans la distinction entre l'apparence et l'essence; la dialectique permettant de saisir derrière cette illusion, l'essence.

Dans son isolement la catégorie particulière peut toujours être traitée comme supra-historique, toujours présente; la connaissance ^{historique} de la réalité comme complexe de processus, en devenir, implique que l'on brise cette apparence supra historique en concevant les faits apparemment isolés dans leur rapport au tout. De même que les rapports de production "forment un tout" (Misére de la philo. Pléiade t.I p.79) la connaissance de la réalité n'est juste que lorsque les différents faits de la vie sociale sont saisis comme des moments de la totalité sociale.

"C'est dans ce contexte qui intègre les différents faits de la vie sociale dans une totalité que la connaissance des faits devient possible en tant que connaissance de la réalité" (Hist. et consc. de cl. Ed. de Minuit p.26).

La référence, le passage ^{par} la totalité devient la médiation nécessaire qui permet de dévoiler l'essence et de faire apparaître le caractère phénoménal des faits comme nécessaire. "La catégorie de la totalité concrète est la catégorie proprement dite de la réalité" (p.28 — sur ce qui précède cf. pp.25-28) (I).

Par la médiation de la totalité concrète on peut ainsi rompre avec le fétichisme de l'apparence, puisque en effet, pour Lukacs, le fétichisme, à tous les niveaux (science, droit, politique...) découle toujours d'une saisie partielle de la réalité sociale, saisie partielle qui découle fondamentalement de l'organisation économique du capital (production de marchandises, division du travail). L'atomisation et l'isolement des individus fait que leurs propres rapports sociaux les af-

(I) On peut remarquer la similitude avec la démarche de Marx lorsqu'il écrit : "Du point de vue de la société bourgeoise dans son ensemble..." cf. Fondements t.I p.230-231 par exemple.

frontent comme des choses extérieures.

"Leur travail parcellaire mécanisé, objectivation de leur force de travail face à l'ensemble de leur personnalité (...) est transformé en réalité quotidienne durable et insurmontable, au point qu'ici aussi, la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger. La décomposition mécanique du processus de production rompt aussi les liens qui, dans la production "organique" reliaient à une communauté chaque membre du travail pris un à un. La mécanisation de la production fait d'eux (...) des atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et organique" (Histoire... p.II7-II8).

La production de masse rationalisée, avec la parcellarisation qu'elle entraîne, provoque la dislocation du tout. De la même manière que la spécialisation du travail particulier -- sans cesse moins particulier -- fait perdre à l'ouvrier la vision de la totalité du produit terminal, de même l'entrepreneur capitaliste affronte un système de lois économiques dont il ne saisit pas la totalité et qui lui apparaît comme système de lois naturelles. L'atomisation des individus, forme nécessaire du rapport capitaliste, entraîne la réification de la conscience qui découle de l'impossibilité, à tous les niveaux, de percevoir à partir de sa situation d'individu isolé la totalité du système social.

2°/ Le prolétariat, totalité négative et transformation de la société : la théorie est connaissance du réel qui lui pré-existe.

Cependant, isolement et atomisation ne sont qu'une apparence nécessaire, mais apparence tout de même car "la confrontation immédiate, dans la pratique comme dans la pensée, de l'individu avec la société, de la production et la reproduction immédiate de la vie (...) ne saurait se dérouler que sous cette forme d'actes isolés" (p.II9-I20) puisque "l'atomisation de l'individu n'est que le reflet, dans la conscience de ce fait que (...) toute la société est soumise à un processus économique formant une unité" (p.I20), unité qui doit pouvoir être connue en tant que telle, rendant ainsi l'atomisation apparence nécessaire comme manifestation dans la conscience individuelle de cette unité antagonique.

A la différence de Kosik, qui tient jusque là un raisonnement similaire, la connaissance de cette unité ne saurait être l'oeuvre d'un individu -- capable d'une pratique médiate lui permettant de rompre avec sa pratique immédiate fétichisante. Pour Lukacs "l'individu fait nécessairement face à la réalité objective, ensemble de choses figées qu'il trouve préexistantes (...) Pour l'individu la choseité et avec elle le déterminisme reste insurmontable" (p.238). La fausse conscience, l'idéologie est toujours une conscience partielle, qui ne saisit pas la globalité, un point de vue particulier et parcellaire sur la société.

Pour Mannheim ("Idéologie et utopie" Ed. M.Riviere) à chaque position sociale correspond une espèce particulière d'idéologie, de perspective. Puisque chaque position sociale est particulière, tout savoir et toute pensée y correspondant doit être reconnue comme idéologique, chaque point de vue particulier venant éclairer un domaine resté caché aux autres, chaque point de vue ayant une justesse partielle qui n'est pas uniquement subjective. L'erreur de Mannheim réside en ceci qu'il considère les différentes positions sociales comme équivalentes sans même les analyser. Son intérêt réside cependant dans le fait qu'il développe, à partir d'un point de vue démocratique et en l'élargissant, une problématique qui est présente chez Lukacs.

Ce qu'il s'agit de réduire c'est la notion de "faux" dans des ex-

pression comme "fausse conscience". Lorsque la fausseté des conceptions adverses est expliquée par des intérêts déterminés qui contraignent à montrer ou à voiler la réalité d'un état de chose donné, on fonctionnalise le porteur des idées sur la base d'une psychologie d'intérêt, auxquels on en oppose d'autres, les vrais. A ce stade on situe la fausse et la vraie conscience au même niveau, des intérêts, mais divergents, ceux de l'adversaire étant désignés du nom d'idéologie, mais sans explication réelle du "pourquoi" de cette idéologie. C'est le niveau de la propagande, où le faux est faux par rapport à un vrai normatif, et l'idéologie une pure illusion.

A l'inverse, la question que pose Lukacs est toujours d'expliquer la fausse conscience comme une conscience nécessaire et objective et non pure illusion. La conscience est l'être conscient et en tant que telle déterminée par l'être social. Une conscience fausse doit par conséquent correspondre à une situation socialement déterminée qui ne permette pas une connaissance vraie, qui implique la médiation de la totalité, mais simultanément cette conscience n'est pas, dans sa fausseté, une conscience purement mystifiée, illusoire ou mensongère, mais une conscience "objective" dans sa fausseté car elle est adéquate à une situation sociale existante mais qui ne permet pas une saisie totale.

La fausse conscience résulte donc d'une conscience réelle mais particulière et partielle, qui n'est pas adéquate à toute la réalité conçue comme totalité concrète. On a ainsi un concept de réalité qui permet de vérifier la concordance de la conscience avec la réalité, et par delà, le degré de son caractère idéologique, comme saisie partielle.

Alors que Mannheim va développer cela sur la base d'un postulat démocratique où chaque point de vue particulier est aussi valable qu'un autre, Lukacs à ce stade se livre à une analyse des différentes positions sociales des classes pour déterminer la possibilité objectives qu'elles ont d'une conscience vraie à partir de leur situation sociale pour en conclure que le prolétariat seul peut y parvenir, car il constitue lui-même une totalité négative.

Cette conscience découle du fait que l'ouvrier, en tant que marchandise, est devenu un objet et que sa conscience est la conscience de soi d'une marchandise. Cette conscience n'est cependant pas une conscience immédiate, rajout d'une conscience de soi à l'objectivité marchande car simultanément l'ouvrier vend en tant que sujet juridique, sa force de travail et par là même il se vend lui-même comme marchandise. La prise de conscience de la situation naît de cette scission entre l'objectivité et la subjectivité de l'homme qui se vend lui-même comme marchandise, du double rôle du prolétaire comme marchandise et comme homme. Le prolétaire entre comme objet dans une relation choséifiée avec le capital, relation dont le noyau interne est une relation humaine entre l'ouvrier et le capitaliste, relation socialement médiatisée par le rapport de travail. De cette expérience double du prolétaire il découle qu'à mesure que l'homme devient objet, chose, il devient en même temps sujet et objet de la connaissance; le caractère sujet-objet du prolétaire rend possible une connaissance vraie de la réalité. (cf. "Histoire..." pp.205-210).

Si la position du prolétariat rend possible une conscience vraie pour Lukacs le prolétariat n'a pas nécessairement une telle conscience. Cette conscience de classe du prolétariat, connaissance de la totalité concrète, n'est pas une conscience réelle mais la conscience qu'il aurait s'il était capable de saisir totalement sa situation (cf. p.73). Or tant que le prolétariat existe dans l'ordre social capitaliste, il reste soumis à la réification, donc il est incapable d'une telle conscience qui ne peut naître que d'un bouleversement réel de la société bourgeoise et de la suppression effective de la réification.

Cependant, sur la base de l'existence du prolétariat et du caractère contradictoire de la société bourgeoise, une telle conscience est déjà possible. La théorie représente donc à la fois cette conscience juste et non réifiée et elle est ainsi une conscience de classe anticipée, ce qui ne signifie pas que cette conscience lui soit extérieure (à la différence d'avec Lénine et Kautsky) car la praxis n'est jamais inconsciente mais forme toujours une unité "avec la compréhension de cette praxis". La conscience adjudgée du prolétariat ("ce qu'il sera contraint historiquement de faire") "n'est d'abord qu'une théorie de la praxis pour ne se transformer que peu à peu en une théorie pratique bouleversant la réalité" (op. cit. p.253), cette transformation de la théorie de la praxis en théorie pratique trouvant son lieu et son opérateur dans le parti qui réalise cette synthèse (cf. op. cit. pp.252-256) - ce qui nous renvoie à la critique du programmatisme.

Le point de départ d' "Histoire et conscience de classe", l'axiome fondateur du raisonnement est que "dans la société capitaliste l'être social est immédiatement le même pour le prolétariat et la bourgeoisie" (p.205). "Pour tout homme vivant dans le capitalisme, la réification est donc la réalité immédiate nécessaire" (p.243).

D'autre part, l'individu en tant que tel ne peut jamais dépasser cette immédiateté car "l'individu fait nécessairement face à la réalité objective, ensemble de chose figées qu'il trouve préexistantes, achevées et immuables (...). Pour l'individu la chose et avec elle le déterminisme restent insurmontable". Il découle donc de cela que : "seule la classe (non "l'espèce" qui n'est qu'un individu contemplatif) peut se rapporter à la totalité de la réalité de façon pratique et révolutionnaire" (op. cit. p.238), cette classe étant évidemment le prolétariat, car ce que Lukacs a montré c'est comment cette réalité qui est toujours la même pour les individus peut être appréhendée de manière différente par le bourgeois et le travailleur, sur la base de leur situation objective.

"Pour la bourgeoisie sa méthode ressort immédiatement de son être social et c'est pourquoi la simple immédiateté est attachée à sa pensée comme une limite extérieure mais insurmontable à cause de cela" (qui s'exprime dans la dualité sujet/objet à la Kant). "Pour le prolétariat la limite de l'immédiateté est devenue une limite intérieure" (p.205); en tant qu'il se vend comme marchandise il est produit comme sujet-objet, d'où dialectisation de son être. "La scission qui naît dans l'homme s'objectivant comme marchandise entre objectivité et subjectivité, permet que cette situation devienne consciente" (p.209). Dans le fait objectif de la vente de la force de travail s'opère donc la possibilité d'une modification subjective "par le fait que le travailleur est contraint d'objectiver sa force de travail par rapport à l'ensemble de sa personnalité" (p.209) et ce, à la différence des formes sociales antérieures qui interdisent "aux travailleurs, enfoncés avec la totalité indivise de leur personnalité dans de tels ensembles, de parvenir à la conscience de leur situation sociale" (p.209-210).

A ce stade il y a un problème : celui de la "personnalité" du prolétaire qui fonde la possibilité de la conscience, par la scission qu'introduit la vente de la force de travail. Ce problème ^{en} rejoint immédiatement un autre, celui du rapport entre l'individu et la classe, car si la possibilité de la conscience est fondée dans le fait même de la vente de la force de travail, acte individuel, il est dit simultanément que seule la classe peut parvenir à cette conscience et à une pratique révolutionnaire, et encore, pas de manière immédiate (problème du parti et de la théorie).

L'erreur réside dans le point de départ lui-même. Poser la question de savoir comment l'homme, ou une classe par son rapport spécifique au

monde, est à même de connaître le monde comme réalité concrète, poser cette question présuppose que le monde est une totalité concrète en soi et qu'ensuite il y a un sujet (individu ou classe) qui connaît ce monde de manière conforme à ce qu'il est : totalité concrète. Kosik formule le problème dans toute sa brutalité quand il énonce que toute théorie de la connaissance du réel présuppose une théorie du réel.

La théorie se réduit alors à une théorie de la connaissance du réel adéquate à ce qu'il est, par la mise en oeuvre d'une intentionnalité rigoureuse, ou apanage d'une classe de par sa situation, et il faut alors se poser le problème de la réalisation de cette théorie en pratique, de sa capacité pratique (distinguée de sa validité théorique) à bouleverser ce réel. La réalité (pratique) et la conscience (théorique) sont alors deux choses séparées, extérieures, et au mieux, la théorie est déterminée par la situation de classe de manière extérieure et indifférente, conditionnée par ce monde. Lorsque Lukacs dit que la réalité est la même pour la bourgeoisie et le prolétariat, que l'une connaît de manière partielle tandis que l'autre, étant donné le mouvement qualitatif de concentration qui l'anime, le connaît de manière adéquate c'est à dire totale, il pose d'une part une réalité en soi et d'autre part une réalité pour soi (c'est à dire comprise et connue), cette connaissance devant ensuite se réaliser en pratique révolutionnaire, grâce au parti. La théorie doit revenir dans le monde, s'y incarner à nouveau — puisqu'elle y préexiste en soi — pour le bouleverser; la conscience et le monde sont séparés l'un l'autre, tout se passe comme si le monde pré-existait à la théorie qui le connaît et que la théorie qui le connaît n'était pas partie intégrante de cette réalité.

La question n'est donc pas de savoir quel est le monde et ensuite comment il peut être connu de manière adéquate à ce qu'il est sur la base de la situation du prolétariat dans ce monde. La question est de savoir quel monde le prolétariat connaît, la connaissance n'étant pas connaissance d'un monde qui lui préexiste, mais partie intégrante de ce monde lui-même. Aussi lorsque nous allons dire que le monde est totalité concrète, praxis...etc., ce qu'il faut bien voir c'est que nous ne disons pas que le monde est en soi totalité concrète ou praxis, mais que lorsque le prolétariat connaît le monde et se connaît comme élément et partie de ce monde, il ne peut connaître ce monde que comme praxis et que si la bourgeoisie le connaît de manière différente ce n'est pas à cause d'ocillères qui l'empêcheraient de voir le monde tel qu'il est mais parce qu'elle ne se connaît jamais comme élément de ce monde qu'elle voit comme nature, et que pour elle connaître le monde et se connaître sont deux choses bien distinctes, et que donc pour elle, le monde est quelque chose de tout différent que pour le prolétariat, dans la mesure où le monde inclut le mode de connaissance de ce monde comme une partie de lui-même.

III.- LA RESOLUTION DES IMPASSES DU PROGRAMMATISME

I°/ La praxis est production et connaissance de la réalité.

La racine commune à toutes les positions précédentes réside dans le fait que la Nature, l'Individu et la Société (les rapports sociaux) sont toujours posés comme des termes définis en eux-mêmes dans leur séparation réciproque. La question est alors toujours celle de la mise en relation de ces termes sur la base de leur extériorité réciproque, ce qui amène à définir des relations extérieures et abstraites (de causalité et d'interaction) entre des éléments abstraits du fait même de leur séparation mutuelle, de l'isolement postulé par leur définition. A l'opposé de cette séparation, ce que recouvre d'abord la compréhension du monde comme praxis, c'est une saisie unitaire de ces éléments.

Le terme d'unité ne désigne jamais ici une simple association entre les termes en présence, termes qui pourraient être indépendants dans leur détermination^s réciproques, mais l'interpénétration de ceux-ci. Comme le fait remarquer Hegel, "l'expression unité du sujet et de l'objet (...) présente cet inconvénient que les termes d'objet et de sujet (...) désignent ce qu'ils sont en dehors de leur unité. Dans leur unité ils n'ont donc plus le sens que leur expression énonce" (Préface à la phénoménologie). Il en résulte qu'il ne s'agit pas de définir les termes un à un en montrant ensuite leur unité, mais de faire de l'unité l'élément central de leur définition, en tant qu'éléments de cette unité.

D'un autre côté on peut étendre à la notion de monde comme praxis ce que Marx écrit dans l'Introduction à la critique de l'économie politique, à propos de la production, de la consommation et de la distribution : "le résultat auquel nous parvenons n'est pas que la production, l'échange, la consommation sont identiques mais qu'ils sont tous des éléments d'une totalité, des différenciations à l'intérieur de l'unité. (...) C'est le cas de toute totalité organique". La notion d'unité ne renvoie pas à une unité mystique qui serait fusion ou osmose entre les éléments, ou à l'unité de pure forme qui résulte de l'englobement des termes par l'un d'eux, comme dans le cas du romantisme, du naturalisme abstrait...etc. (cf. Kosik p.42-43).

L'unité, la totalité, n'est jamais magma indifférencié, mais toujours unité d'éléments différenciés, particuliers, éléments qui ne sont jamais isolés mais toujours définis comme des éléments différenciés d'une même totalité qui n'est jamais leur somme ou leur résultante. De plus cette unité n'est pas un donné intangible, une situation métaphysique de l'homme qui serait en tant qu'Homme en unité avec la Nature. Cette unité est un mouvement et un devenir, non pas au sens d'un flux cosmologique dans lequel l'homme se mouvrait comme un nageur qui se laisse entraîner par le courant (cf. Heidegger "L'Etre et le temps"), mais toujours devenir humain concret en tant que tel elle est histoire et ce, même si elle ne se manifeste dans la conscience immédiate que comme l'éternel retour.

"Si, dans le système bourgeois achevé, un rapport économique en suppose un autre sous la même forme de l'économie bourgeoise, de sorte que tout facteur posé est en même temps un présupposé, c'est que tel est bien le cas pour tout système organique. Celui-ci, bien que totalité, a ses propres présupposés et son évolution vers la totalité consiste précisément en ce qu'il se subordonne tous les éléments de la société et crée ainsi les organes qui lui manque. Le système devient ainsi historiquement une totalité et ce devenir constitue un moment de son processus de développement" (Fondements t.I p.226).

La praxis est l'activité humaine par laquelle la réalité est constituée (se constitue) en une totalité concrète en devenir. Définir la réalité comme totalité concrète et la praxis comme l'activité humaine où cette totalité se constitue, définir la praxis comme activité "socialement organisée et historiquement déployée" (Marx) n'est pas une exigence méthodologique, condition de validité d'une théorie de la connaissance adéquate du monde, exigence que la connaissance devrait respecter pour connaître le monde conformément à ce qu'il est. Même lorsqu'elle établit un parallélisme entre structure du monde et manière de la connaître, la connaissance de la réalité est posée comme autre chose que la réalité elle-même, constitue un objet de la connaissance, la praxis séparément de la connaissance de la praxis, ce qui correspond à une activité de l'esprit spéculatif, théoriquement abstrait, car produit d'un sujet irréel qui pose la réalité comme l'objet de sa démarche de connaissance, comme extérieur et en face de lui.

"Avant comme après le sujet réel subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit, et cela aussi longtemps que l'esprit à une activité

purement spéculative, purement théorique". "Il ne faut jamais oublier que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné aussi bien dans la réalité que dans le cerveau (...) et que, par conséquent cette société ne commence nullement à exister, du point de vue scientifique aussi, à partir du moment seulement où il est question d'elle en tant que telle" ("Introduction à la critique..." Ed. Soc. p.166 et 170).

Ce qui est en cause dans ces citations c'est le caractère spéculatif, abstrait, de toute théorie de la connaissance, en tant qu'elle se donne pour but de connaître la réalité. La dernière thèse sur Feuerbach leur fait pendant : "Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde (le connaître et lui donner un sens), ce qui importe c'est de le transformer". Le sens de cette thèse n'est pas celui du rôle de la connaissance dans le changement de la réalité, ni une thèse sur le rôle de la pratique (au sens vulgaire, maoïste) dans la genèse de la connaissance, il ne s'agit ici ni de connaître le monde pour le transformer, ni de le pratiquer pour le connaître, ni d'aucune des variantes possibles qui cherchent à unir théorie et pratique, par des rapports d'interaction et de causalité, quel que soit le procédé de genèse que l'on assigne à la connaissance.

C'est une conséquence, d'ailleurs, du programme que de concevoir la théorie comme une science et la dialectique comme une méthode scientifique correcte fondée sur l'emploi d'instruments méthodologiques adéquats : totalité, mouvement...etc., et c'est sur cet aspect méthodologique de la théorie que se fondent ensuite la "théorie marxiste de la connaissance", la "sociologie marxiste"...etc. Il convient aussi de remarquer que les écrits programmatiques ne sont jamais un simple discours de la méthode, fondateur d'une science de la société, mais qu'ils sont toujours des moments historiquement déterminés de la conscience de soi du prolétariat, et en tant que tels jamais réduit à un aspect scientifique. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir l'ensemble des commentaires fait sur la notion de science chez Marx par exemple.

Dans les citations que nous avons faites de l'"Introduction...", il y a bien une critique de la science comme activité simplement théorique de connaissance d'un objet posé en face de soi. Cependant, dans le même texte, Marx s'interroge aussi sur ce qu'est la méthode scientifique correcte. L'"erreur" dans "Théorie communiste" N°1, erreur où nous sommes en bonne compagnie avec Lukacs, Rosa Luxembourg...etc., c'est d'avoir ancré la méthode décrite dans l'"Introduction..." dans l'essence de l'être du prolétariat, la logique dialectique comme l'expression consciente de la nature dialectique de l'être du prolétariat, en prenant pour "la dialectique" ce qui n'est jamais que la "méthode scientifique correcte" (Marx) qui débouche non pas sur un bouleversement révolutionnaire du monde mais... sur le plan du Capital!

Il est d'ailleurs significatif que les théoriciens du programmatisme dans les années 20 et, dans un tout autre contexte, les apologistes marxisants des années soixantes, tout pénétrés de la dignité professorale de leur science (Althusser & Co) fasse de ce texte un usage important, le posant même comme fondement du marxisme (Althusser) ainsi réduit à la "méthode correcte de l'économie politique", de manière à réduire ainsi la théorie à une "super science".

La nature même de la théorie programmatique (Lukacs, Korsch...) devait les amener à insister sur l'aspect méthodologique de la théorie conçue comme théorie de la connaissance (particulièrement évident chez Lénine dans "Matérialisme et empiriocriticisme" -- dans sa critique Pannekoek se situe au même niveau : il n'est pas d'accord sur les concepts fondateurs mais propose une autre théorie de la connaissance; cf. Lénine philosophe, Ed. Spartacus) puisque le programmatisme est, entre

autres, programme d'organisation rationnelle de la société (I).

Il ne s'agit pas de nier que la théorie est aussi un système de concepts et qu'en tant que telle elle obéit à un certain nombre de procédure logique. Ce qui est en cause, c'est le caractère ontologique que l'on confère à une méthode d'analyse et d'exposition, le fait de faire de la méthode dialectique conçue comme méthode scientifique juste le reflet d'une essence du prolétariat, la conséquence méthodique de son point de vue sur la société.

Si, dans le procès d'exposition de l'analyse, il est normal, du point de vue de la lisibilité, de procéder du général au complexe par adjonction successive de déterminations, lorsque l'on infère à ce procès d'exposition un caractère ontologique, que l'on en fait la méthode révolutionnaire de pensée d'un être révolutionnaire, on attribue implicitement à celui-ci comme contenu révolutionnaire, ce qui n'est qu'une logique correcte. En donnant une signification ontologique à une méthode "pédagogique", on arrive à confondre cette méthode avec le concret lui-même qui devient alors ce qui se manifeste à la fin du raisonnement : une abstraction de plus en plus spécifiée par de multiples déterminations dont la succession est ordonnée de manière logique. On en arrive alors nécessairement à confondre le concret avec une somme de déterminations, à le réduire à l'empirique réorganisé rationnellement par la pensée, à confondre le singulier et le particulier.

2°/ La particularité de l'individu, son appartenance de classe : l'homme est toujours individu et communauté.

Le singulier, c'est l'ensemble des déterminations multiples qui se focalisent, qui convergent, vers un individu mais sans aucun rapport nécessaire entre elles. Par exemple telle ou telle caractéristique physique (couleurs des yeux...etc.), plus tel ou tel trait de l'histoire personnelle, plus le fait d'être prolétaire; tout cela caractérise bien un individu donné (rouquin, de nationalité française, prolétaire traumatisé à l'âge de sept ans parce que sa cousine...) mais il n'y a entre l'ensemble de ces déterminations aucun lien organique nécessaire. La seule chose qui les rassemble c'est d'être focalisées, de co-exister chez le même individu.

Déjà chez Hegel : "Le divers en tant que tel appartient à l'extériorité absolument parlant, au sentiment et à l'intuition sensible (...) nous appellons sentiment ou sensation l'apprehension immédiate du divers" ("Propédeutique philosophique" Ed. Conthier, p.83-84 §2), et d'autre part : "l^{es} déterminations ainsi coordonnées au sein de l'universel (comme contradictoires ou contraires) ne sauraient se trouver ensemble dans le singulier. Ici ne sont coordonnées que des déterminations diverses, c'est à dire qui ne contiennent point dans leur différence, la même sphère universelle et qui, dans leur relation au singulier, se trouvent à l'unisson"(id. p.II2 §8). Le singulier est l'unité négative, "la détermination qui se rassemble dans la détermination de soi" (id. p.III §4).

Dans la "Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel", Marx fait remarquer que "les affaires et les activités de l'Etat sont liées à des individus (l'Etat n'est actif que par l'intermédiaire des individus) non pas à l'individu physique mais à l'individu politique pris dans sa qualité de membre de l'Etat. Il est donc ridicule que Hegel dise "qu'elles ont un lien extérieur et accidentel avec la personnalité particulière comme telle" (...) Hegel considère les affaires et les activités

(I) les apologistes sus-cités sont évidemment dans une problématique différente : sauver les meubles ... et les immeubles aussi, si possible.

de l'Etat d'une façon abstraite et en soi et l'individualité particulière comme son contraire; mais il oublie que l'individualité particulière est une fonction humaine et que les affaires et les activités de l'Etat. Il oublie que l'essence de "la personnalité particulière" n'est pas sa barbe, son sang, sa nature physique abstraite mais sa qualité sociale" (Ed. Costes "Oeuvres complètes" t.VI p.49).

La critique porte ici un glissement qui s'opère entre la personnalité physique abstraite, singulière et la personnalité particulière définie par et dans la société, glissement qui existe entre des concepts que la logique définit cependant de manière correcte.

A la différence de la singularité qui est un faisceau de déterminations, la particularité de l'individu est sa "fonction" sociale. Dans la Logique hégélienne "la particularité est la relation qui lie entre elles la singularité et l'universalité. Elle est l'universel réduit à une détermination ou le singulier élevé à l'universalité" (id. p.103). C'est dans la particularité, dans le moment du particulier et à travers lui, que sont reliés le singulier et l'universel, relation dont le particulier est la médiation obligatoire, le moyen terme. Hors ce moyen terme, la singularité et l'universalité s'opposent de manière indifférente comme sujet abstrait, comme personne d'une part et comme communauté abstraite de l'autre, qu'il faudra ensuite relier par l'intermédiaire de la Raison, du vouloir commun, de l'éthique...etc.

La particularité de l'individu n'est jamais quelque chose qui viendrait s'opposer à sa singularité, l'escamoter, mais au contraire elle est ce en quoi cette singularité (l'ensemble des caractères qui coexistent chez l'individu en tant qu'entité isolée) a une existence sociale (et non abstraitement individuelle) déterminée.

Nous avons déjà indiqué qu'il était insuffisant de montrer que l'homme était tout à la fois naturel et social, de rajouter aux déterminations naturelles de l'homme la socialité comme trait caractéristique et définitoire, dans la mesure où ces divers traits ne faisaient finalement que coexister; nous avons d'autre part montré que le fait de cette coexistence simple découlait du fait que le point de départ et la limite intrinsèque de toute philosophie était l'individu isolé, individu isolé qui est bien le centre d'un faisceau de déterminations diverses mais qui ne contient jamais en lui-même leur unité.

Certe, l'individu est bien un individu social avec l'ensemble de ses caractères physiques, naturels et sociaux, mais cette somme de déterminations n'est une véritable unité que dans la particularité. Dans la particularité, la caractère naturel humain social de l'individu devient une unité véritable, car la particularité est le mode selon lequel l'individu singulier existe comme individu universel, membre de la communauté. Il est individu singulier, mais en tant que membre de la communauté il est avant tout individu particulier de cette communauté hors de laquelle il n'existe qu'abstraitement (comme animal supérieur et grégaire) et ce qu'il est en tant qu'individu particulier n'est pas différent, est adéquat à ce qu'est sa communauté. C'est dans la particularité de l'individu que se réalise concrètement le fait que l'homme est toujours individu et communauté (Gemeinwesen).

"Il ne dépend pas de l'homme que cette communauté existe ou non, tant que l'homme ne se reconnaît pas comme tel et n'aura pas organisé le monde humainement, cette communauté aura une forme aliénée, car son sujet — l'homme — est lui même un être aliéné. Les hommes y sont cette communauté, non pas dans l'abstrait mais en tant qu'individu particuliers, vivants et réels : tels individus, telle communauté" (Notes sur Mill, Pléiade t.2 p.23).

"L'individu est l'être social. Sa vie — même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence,

accomplie simultanément avec d'autres -- est une manifestation et une affirmation de la vie sociale. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes, quelque particulier ou général que soit le mode d'existence de la vie individuelle par rapport à la vie générique (...). Par conséquent, tout individu particulier qu'il est -- sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté -- l'homme n'en est pas moins la totalité ("Man.44" Pléiade t.2 p.82).

La particularité de l'individu n'est pas le lieu où viendrait se réduire à un élément unique le foisonnement de la singularité; elle n'est pas le lieu où toute la "richesse" du singulier viendrait se perdre en une détermination moyenne et unique pour se fondre en une généralité abstraite, le lieu où la personnalité entrerait en conflit avec une particularité qui nierait sa "richesse" première, car cette richesse n'est qu'une collection empirique, intuitive, de déterminations. La particularité ne vient pas réduire la singularité et son apparente richesse -- qui est variété, diversité, donné de la perception sensible, de l'intuition, du sentiment -- mais c'est par elle que le concret se constitue en tant que tel, comme synthèse de multiple déterminations (et non somme); comme unité de la diversité (et non saisie du divers dans ce qu'il a d'unique).

Lorsque Feuerbach fait de l'homme un élément composant d'une espèce générique qui n'existe que dans la sommation des individus qui la compose, lorsque Proudhon fait de la société un être collectif individuel, lorsqu'à l'inverse Stirner proclame l'Unique, on aboutit toujours à des totalités creuses, en ce sens que le moment de la particularité est supprimé en tant que tel, enfermé qu'il est dans la singularité, comme une détermination diverse de plus. L'homme est alors relié aux autres hommes par l'hypostase d'une détermination singulière (l'homme est un "animal social" par exemple) détermination autour de laquelle on va re-arranger, de manière logique, les autres déterminations singulières.

On comprend alors pourquoi c'est dans l'empirique, l'intuitif, que l'on va chercher une détermination "première" contenue dans "la chose elle-même" (Kosik) à partir de laquelle le concret sera reconstruit comme l'empirique réorganisé. Entre l'empirique d'une part, et le concret d'autre part, il n'y a pas de différence de nature (l'un est brut, l'autre pensé) parce que l'on veut atteindre la "chose elle-même" sans s'interroger préalablement sur cette "chose" comme réalité humaine socialement déterminée.

Pour que le concret soit réellement "synthèse de nombreuses déterminations, unité de la diversité" (Marx) il ne suffit pas d'attribuer une fonction originaire à l'une des déterminations singulières. "La connaissance analytique part d'un concept ou d'une détermination concrète et ne fait que développer la variété des déterminations simples, immédiates ou identiquement contenues dans ce concept ou dans cette détermination" (Hegel "Propédeutique..." p.126 §75). La synthèse n'est pas la suite logique de cette démarche, qui ne peut qu'aboutir à une exposition logique de la variété des déterminations simples. "Au contraire la connaissance synthétique développe les déterminations d'un tout, qui n'y sont pas immédiatement contenues ni ne découlent identiquement les unes des autres, mais qui ont, l'une à l'égard de l'autre, structure de diversité, et elle montre la nécessité du rapport déterminé qui les lie les unes aux autres" (id. p.126-127 §76).

Leur démarche est double, se fait en deux temps : construction (qui représente cette réalité dans sa diversité et sa dissociation) et démonstration (qui montre de quelle manière les déterminations réelles constituent des moments du concept et de quelle manière leur rapport synthé-

tique représente le concept en sa totalité) (cf. id. p.127 §77 et 78).

La différence entre l'analyse et la synthèse n'est donc pas une différence dans le temps de la démarche, deux phases du raisonnement, mais bien une différence de nature, qui se concrétise dans le point de départ de la démarche. Dans le cas de l'analyse on développe à l'infini des déterminations jusqu'à ce que l'on croit en trouver une première par rapport aux autres. On parvient soit au réductionnisme, qui soumet l'ensemble des déterminations à une détermination unique, soit on maintient la diversité en proclamant chacune des déterminations une manifestation "authentiquement humaine" (Kosik). Dans le premier cas on réduit l'homme à une seule détermination, dans l'autre cas on proclame toute manifestation comme humaine, sans discrimination, l'homme étant investi d'une fonction de totalisation. Le point de départ est ici l'individu singulier dont on va développer et recenser l'ensemble des déterminations qui convergent en lui.

Dans la démarche synthétique, le point de départ est non pas un élément mais la totalité elle-même, qui en tant que totalité organique a, en termes de logique, des propriétés propres différentes de celles de ses parties et de ses éléments, "un tout où les parties ne sont pas pour elles-mêmes, mais par le tout et dans le tout, et où le tout n'est pas moins par les parties. C'est un système organique" ("Propédeutique..." p.126 §69).

Le principe fondamental est que la partie ne manifeste sa "vérité" que dans et par le tout qu'elle exige, doit renoncer à se poser extérieurement. L'unité dialectique est toujours le rapport du particulier à la totalité, la bonne unité par opposition à la mauvaise, unité isolée, immédiate, coordination purement extérieure. De la même manière, la synthèse véritable n'est pas un moment nouveau, se superposant aux autres pour les unir, elle est le mouvement dialectique de ces moments précédents. Elle n'est pas une proposition nouvelle, car elle ne s'exprime en aucune proposition mais dans le système de l'ensemble des propositions.

"Le vrai est le tout", si la partie n'est réelle que dans le tout inversement un tout sans parties serait mort. L'ordre ternaire que décrit la "Grande logique" de Hegel n'est que l'exposé des formes les plus générales de l'être et de la pensée et non le contenu de la dialectique elle-même, contenu qui réside dans le fait que le tout est, à chaque moment, dans chaque partie présent et actif et non quelque chose qui viendrait, in fine, coiffer l'ensemble de ses moments. En ce sens il est sujet et non substance. L'entendement qui pense le donné en subsumant les intuitions sensibles sous les catégories est la pensée finie qui "s'arrête à la détermination fixe et à sa différence d'avec les autres" (Hegel "Encyclopédie..." N°80). "Ce qui est de l'entendement demeure dans le concept en tant qu'ils sont fixés dans leur détermination et leur distinction réciproque" (Hegel "Science de la Logique") pensée qui passe d'un pôle à l'autre sans jamais saisir leur connexion interne, pensée non réflexive qui produit certes des totalisations, mais creuses, faculté de découpage qui tue la vie en voulant l'analyser, qui produit comme totalité un universel abstrait et non la totalité comme vivante, qui fait l'unité de ses moments particuliers.

La "remise sur pied" de la dialectique ne consiste pas dans le fait d'appliquer une méthode (logique ternaire) à un objet autre et plus réel, mais à concevoir le tout comme praxis concrète de l'homme et non plus analyse de l'esprit. La grande légende du marxisme vulgaire est d'avoir récupéré la dialectique comme une logique formelle améliorée et d'avoir fait de cette méthode l'essence du monde au point de ne pouvoir manger un fruit qu'en thèse, antithèse et synthèse (cf. Mao "Cinq essais de philosophie").

Le rapport entre particulier et totalité comme unité dialectique pose le tout comme totalité concrète n'existant que dans des moments particuliers; et la particularité comme particularité concrète définie comme un moment dans lequel la totalité s'investit et donc, l'investissement est aussi rapport de ce moment avec les autres moments. Le moment particulier, la partie, n'est pas une reproduction en miniature de la totalité, ni ne contient une fraction de la totalité, un morceau de celle-ci. Deux moments particuliers sont deux moments (parties) distincts et différents mais non indifférents, dans la mesure où tous deux trouvent leur unité dans le tout dont ils sont la partie, mais aussi qu'en tant que parties particulières, quifondent le tout comme totalité concrète, ils contiennent le tout comme exigence des autres parties particulières.

C'est seulement dans ce contexte que l'on peut comprendre la citation de Marx faite plus haut (pp. 22-23). L'individu n'est pas une totalité, n'est pas la communauté au sens où celle-ci serait la manifestation exotérique des forces essentielles qu'il recelerait, ni non plus au sens où il serait apte d'appréhender intellectuellement l'ensemble social, ni en tant que microcosme de cette société. S'il est subjectivement la totalité ce n'est qu'en ce sens qu'il en est un individu particulier, ce qui renvoie au fait que en tant que partie particulière de la totalité, il est déterminé totalement par son rapport aux autres particularités qu'il implique et que la totalité n'est totalité concrète que parce que totalité de parties particulières, c'est à dire distinctes et simultanément nécessaires les unes aux autres, ce qui les distingue n'étant pas extérieur et indifférent (ou propriété d'un Tout extérieur et abstrait subsumant les parties en les niant) mais leur distinction impliquant leur complémentarité.

Le mouvement est le suivant : l'homme est un membre individuel de la communauté parce qu'il est particulier et que cette particularité implique d'autres particularités distinctes (sinon l'homme serait un exemplaire individuel de l'espèce). Cependant cette particularité ne se réduit jamais à la simple distinction d'avec d'autres particularités (dans ce cas on confondrait unicité, singularité et particularité) car ces particularités n'existent pas abstraitement chacune de leur côté, puis sont mise en relation, coexistent, mais comme moments particulier d'une même totalité qui en détermine chacun de ses moments comme ses moments particuliers, crée entre eux une relation nécessaire et incluse en eux comme leur définition (et non une unité qui existerait de manière extérieure comme "point de vue" à partir du tout).

En ce sens, et en ce sens seulement, la particularité "inclut" la totalité puisque cette totalité n'a d'existence concrète que comme totalité des moments particuliers qu'elle détermine comme ses moments nécessaires, donc liés entre eux par un lien nécessaire et non extérieur et fortuit. Si l'individu est toujours immédiatement être de la communauté (gemeinwesen) c'est parce que cet individu est individu particulier de celle-ci, c'est à dire individu dont la particularité est le mode de relation aux autres particularités et au tout, et parce que d'autre part, la communauté n'a d'existence concrète qu'en étant une totalité de particularité qu'elle détermine et unit de manière nécessaire comme ses particularités.

"En tant que réalité subsistant par elles-mêmes hors du rapport, les parties sont de simples matières et, dans cette mesure, elles ne sont point parties. En tant que parties, elles n'ont leur détermination que dans le tout, et le tout fait d'elles des parties, mais, à l'inverse, les parties constituent le tout" ("Propédeutiques..." p.94 §52). "L'essence est tout et parties (...). Le tout n'est égal aux parties qu'en tant qu'il est leur ensemble, c'est à dire le tout, et les

parties sont égales à ce tout en tant qu'il divisé, c'est à dire à titre de parties" (id. p.137 §42).

Dans le texte dit "Fragments de la version primitive" Marx écrit à propos des échangistes : "L'enchaînement social qui naît de la rencontre des individus indépendants, apparaît vis-à-vis d'eux comme une nécessité objective et en même temps un lien qui leur est extérieur : c'est cela qui représente précisément leur indépendance; l'existence en société est certes une nécessité, mais ce n'est qu'un moyen, qui apparaît donc aux individus eux-mêmes comme quelque chose d'extérieur et même, dans l'argent, comme un objet tangible. Ces individus produisent dans la société et pour elle en tant qu'individus sociaux, mais en même temps ceci apparaît comme un simple moyen d'objectiver leur individualité. N'étant pas subordonnés à une communauté naturelle, ni ne se subordonnant, d'autre part, à la communauté en prenant conscience que c'est ce qu'ils ont de commun, il faut, en face d'eux, sujets indépendants, que celle-ci existe comme quelque chose de matériel, également indépendant, extérieur, fortuit. C'est précisément la condition pour qu'en tant que personnes privées indépendantes ils soient impliqués en même temps dans un ensemble social" (in "Contribution à la critique..." Ed. Sociales p.217-218); et plus bas (p.219) : "Quand l'individu produit en tant que particulier — cette situation elle-même n'est nullement un effet de la nature mais le résultat raffiné d'un procès social — le caractère social se manifeste en ceci : le contenu de son travail est déterminé par le complexe social et il ne travaille qu'en qualité de membre de ce complexe".

L'essentiel ici est la relation qui définit et unit l'individu et la communauté. C'est parce que l'individu produit comme individu privé (ce qui est sa détermination sociale) que la communauté se manifeste comme une chose extérieure et inversement l'argent ne peut matérialiser la communauté que parce que les individus sont des producteurs privés. La particularité de l'individu recouvre ce qu'est la communauté de cet individu parce que ce que sont l'individu et la communauté forment une unité dialectique, la particularité de l'individu étant particularité de la totalité.

3°/ Prolétariat et communauté : l'aliénation.

a/ L'aliénation : la particularité sociale comme présupposition.

Il est donc faux de dire que la communauté puisse être usurpée par le capital (cf. Invariance) parce que cela présupposerait un individu qui ne serait pas conforme à ce qu'est sa communauté. Le risque est de donner à l'individu un statut double : ce qu'il serait réellement et l'expression sociale aliénante de ce qu'il est, l'individu étant alors défini hors des rapports sociaux, puis intégré dans des rapports sociaux autonomisés de lui qui le subsumerait en le niant dans sa singularité. Si d'autre part, il n'est pas faux de définir l'aliénation comme l'opposition entre l'individu et ses forces sociales, la communauté, une telle formulation, dans sa généralité, pose des problèmes car elle ne dit rien du lien entre l'individu et sa communauté.

Il est en fait insuffisant de comprendre Gemeinwesen dans le seul sens de communauté, que d'autres termes peuvent rendre (Gemeinschaft par exemple), car ce qu'inclut la notion de communauté-gemeinwesen c'est que la communauté n'est effective que parce qu'elle se particularise dans des individus (sinon elle serait totalité abstraite, généralité) et que ces individus sont inversement les sujets effectifs de cette communauté. Quand dans les "Notes sur Mill" Marx affirme que l'être social reproduit simultanément son individualité et sa communauté, c'est bien parce que se produire comme individu particulier est immédiatement reproduire la totalité sans laquelle cette particularité n'est que pure

matière, singularité, diversité. (Cette situation ne vaut pas que pour l'homme immédiatement social du communisme, et la communauté-gemeinwesen n'est pas identique à communisme).

/est Définir l'individu particulier comme particularisation de la communauté dans laquelle cette communauté devient effective, concrète, c'est immédiatement poser la nature spécifique de cette communauté, nature spécifique qui/inclut dans le caractère particuliers des parties que cette communauté contient. L'opposition entre l'individu et la société, entre l'homme et la communauté décrit une simple phénoménologie de l'aliénation qui conduit à poser l'image d'une autre réalité, non aliénée, sans que l'on puisse effectuer le passage entre les deux.

L'opposition entre le prolétaire et le capital n'est pas simplement opposition, séparation de l'individu et de la communauté, parce que la communauté n'est le capital que parce que cette communauté existe comme deux classes particulières (prolétariat et classe capitaliste) qui, en tant que classes particulières s'impliquent mutuellement, non seulement comme classes distinctes et opposées, mais comme deux classes particulières que leur rapport au tout, au capital, fonde comme classes antagoniques.

Saisir simplement le prolétariat et la classe capitaliste comme deux classes particulières distinctes "en soi", revient à la pensée purement réflexive qui ayant déterminé les oppositions passe sans cesse de l'une à l'autre sans jamais mettre en évidence leur connexion et l'unité qui les traverse. La particularité n'est pas simplement un critère distinctif qui oppose des éléments entre eux, elle inclut la relation de la partie au tout et dans le même mouvement la relation nécessaire qui l'unit aux autres parties dans lesquelles cette totalité se particularise, cette relation nécessaire des parties étant le contenu et la concrétisation effective de la totalité, qui ne la dépasse pas mais au contraire s'y définit.

L'affirmation que l'homme se reproduit et reproduit dans le même mouvement la communauté n'est pas simplement l'affirmation banale que dans la production-reproduction l'homme en reproduisant ses rapports sociaux se reproduit comme individu physique, base vivante de ces rapports, que les rapports sociaux n'existent que comme rapport entre des individus, qu'étant rapports humains ils présupposent l'existence d'individus vivants.

/en Cela n'est pas faux mais trivial au sens où l'on affirme que les hommes doivent exister physiquement pour qu'il y ait société. Cela devient faux lorsque l'on oppose reproduction physique et reproduction sociale, que l'on/fait deux choses antagoniques au sens où d'une part l'on aurait une reproduction physiologique, d'ailleurs précaire, de l'individu qui existerait comme une limite idépassable face aux rapports sociaux qui existeraient en face et contre cet individu réduit à sa physiologie et, d'autre part, parce que l'on risque alors de confondre cette reproduction physique de l'individu avec le fait social que le prolétaire est réduit, dans le salaire, à une reproduction physique simple. On aurait alors l'aliénation comme l'antagonisme entre une nature (l'individu physiologique) et une société, une "généricité", qui lui ferait face (le monstre capital).

Dire que l'individu reproduit simultanément son individualité et sa communauté (gemeinwesen) c'est dire qu'il se reproduit non en tant qu'individu-personne (physique ou morale) mais en tant qu'individu particulier dont la particularité n'est pas l'ensemble des déterminations coordonnées qui en font un "Unique" parmis d'autres "Uniques", mais ce qui en fait un individu particulier de la communauté, une particularisation de la communauté : son existence comme membre d'une classe.

"La propriété des moyens de production correspond à une forme dé-

terminée et limitée de la communauté et donc d'individus ayant des facultés et un développement aussi étroit que la communauté qu'ils forment.

"Le but de cette communauté et de ces individus ainsi que la condition de la production, c'est la reproduction de ces moyens déterminés de production et de ces individus avec leur particularité aussi bien qu'avec les structures et les rapports sociaux qui les déterminent et dont ils sont le support vivant" (Fondements... t.II p.34, souligné par nous).

Les individus avec leur particularité ne sont pas autre chose que les structures et rapports sociaux dont ils sont les supports vivants. La reproduction par l'individu de sa particularité est reproduction des rapports sociaux, de la communauté dont il est support vivant, non en tant qu'individu physique mais surtout comme membre particulier de cette communauté, c'est à dire inclut à l'un des pôles de ce rapport social.

Ce qui caractérise l'aliénation c'est toujours cette reproduction de la particularité sociale de l'individu, c'est toujours l'existence comme présupposition d'une particularité sociale qu'il faut reproduire (cf. a contrario "Fondements..." t.I p.450 : dans le communisme "l'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été mais s'inscrira dans le mouvement absolu du devenir" — souligné par nous).

Cette reproduction des rapports sociaux, de l'individu comme individu particulier, c'est à dire comme ayant une position particulière au sein de la communauté, placé à un pôle des rapports qui fondent cette communauté, n'est pas simplement la reproduction physique des instruments de production sans laquelle aucune société ne pourrait perdurer, mais reproduction sociale des rapports sociaux et de la place particulière qu'y occupent les individus.

b/ Le point de départ, c'est la communauté des classes antagoniques.

L'homme reproduit sa particularité, toujours comme qualité sociale qui en fait un individu membre de la communauté parce que membre d'une classe, parce qu'il est individu particulier et non simplement individu singulier, définis par une multitude de déterminations diverses dont l'une plus fondamentale, serait son appartenance de classe comme élément inhérent ou non à sa personnalité (hypostase de sa diversité). Le fait que dans les sociétés pré-capitalistes la domination se fasse en fonction d'une qualité personnelle, à la différence du capital, réside dans la nature de la particularité qui est reproduite, dans la limite réciproque qui unit l'individu à sa communauté, et qui fait des individus des individus particuliers.

L'hypostase qui constitue la personnalité revient à prendre comme "unité en soi" une multiplicité de déterminations diverses, hypostasiée en une unité hors de la relation qui l'unit à la totalité réelle, la particularité de l'individu qui "structure" l'ensemble des déterminations de l'individu singulier. En posant l'appartenance de classe comme inhérente (ou non) à la personne de l'individu, on pose la question à partir d'une hypostase et l'on fétichise la particularité en en faisant une qualité de l'individu singulier (parmi d'autres qualités : force physique, taille...etc.) gonflé en "personne", en totalité creuse qui n'est totalité qu'en apparence.

Si, à la différence de tout les modes de production antérieurs, l'appartenance de classe des individus de la société capitaliste leur apparaît comme non-inhérente, c'est avant tout parce que la communauté qui constitue le capital suppose des individus provés, isolés (cf. supra. la citation de la "Version primitive"), dont le lien social leur apparaît comme extérieur, ce qui est la présupposition nécessaire pour que la com-

munauté se manifeste comme capital, et les individus comme individus de la société capitaliste. Simultanément, pour les deux classes en présence la situation des individus par rapport à leur classe particulière apparaît comme non-inhérente, comme l'ensemble de leurs rapports sociaux. C'est cette extériorité qui "fonde" la non-inhérence et la non différence entre la nécessité de la reproduction de la classe et la contingence de la reproduction individuelle. Ce qui est reproduit, y compris dans la mort de faim, c'est la particularité sociale de l'individu et non simplement sa reproduction physique. La confusion des deux niveaux est rendue possible dans le fait que le prolétaire est aussi réduit, et cela fait parti de ce qu'est le capital, à une simple survie physique, qui n'est d'ailleurs ni naturelle -- cf. le caractère historique des marchandises entrant dans le prix de la force de travail (nourriture mais aussi cinéma, journal...etc.) -- ni absolument nécessaire -- la somme du salaire ne changeant rien à la particularité sociale de l'individu.

Dans les sociétés pré-capitalistes où l'individu n'est jamais individu privé mais toujours individu objectif, le rapport peut se manifester comme une "qualité personnelle" mais, d'une part "les rapports purement personnel" du féodalisme sont une illusion (cf. "Fondements..." t.I p.102) et d'autre part ils ne sont pas plus inhérents à la personne que dans le capitalisme pour la raison simple que la personne n'est qu'une baudruche philosophique. Si l'on accepte une personnalité (qui est l'hypostase de multiples déterminations en une fausse totalité) on peut se poser la question de l'inhérence de l'appartenance de classe (qui revient à fétichiser un rapport social en l'incluant dans la baudruche-personne).

"Rien n'est plus faux", dit Marx ("Fondements..." t.II p.165), "que cette affirmation (des économistes, présentants) la concurrence comme le heurt des individualités déchainées, mues uniquement par leurs propres intérêts (...) en en faisant la forme absolue de la liberté individuelle dans la sphère de la production et de l'échange".

La libre individualité, la personne privée, n'existe pas comme un sujet transcendantal agissant de son propre fait, mue par ses forces et ses intérêts propres. On sait en effet que "les fonctions exercées par le capitaliste ne sont rien de plus que les fonctions, exécutées avec conscience et volonté, du capital -- valeur qui se valorise en absorbant du travail vivant. Le capitaliste fonctionne uniquement comme personification du capital, capital-personne, de la même manière que l'ouvrier n'est que le travail personnifié" ("Chapitre inédit..." p.141). Il est donc absurde de partir des personnes et de concevoir le mouvement social comme une interaction qui les dépasse, le mouvement comme forces composées, donc différentes, de leur forces individuelles.

/dans "Le capital, pas plus que l'argent, n'est un objet. Dans l'un et l'autre des rapports de production sociaux déterminés entre des individus apparaissent comme des rapports se nouant entre objets et individus (id. p.168). Plus encore que/l'argent, ce que produit le capital c'est "la personification des objets et la réification des personnes". Il ne s'agit pas d'un mouvement en deux temps, où les rapports sociaux se manifesteraient dans des choses et où ces choses se personnifieraient. Le mouvement ne part pas d'individus qui s'aliéneraient dans des objets (leurs rapports sociaux objectivés) objets monstrueux qui se personnifieraient en eux -- anthropomorphose du monstre capital qui pompe la richesse des hommes les réduisant à l'état de pantins. Les rapports sociaux des individus particuliers se manifestent comme qualité naturelle de choses (leur mouvement comme mouvement de ces choses, procès de celles-ci, qui semble mues par leur propre volonté) et, simultanément, corollairement, ces individus particuliers, dont les rapports sociaux se réifient, se manifeste comme des personnes.

Si le capitaliste n'est que le capital, ce n'est pas parce que le capital le manipule, lui impose sa volonté, en quelque sorte de l'exté-

rieur. Le capitaliste en tant qu'individu isolé, n'existe pas comme individu "plein et entier", il est, avec conscience, fonction et figure du capital; comme figure du capital en tant qu'individu pris à part, il est en fait sa particularité immédiatement réfléchi en soi, c'est à dire considérée en faisant l'économie de sa relation au tout, et par conséquence de sa relation aux autres classes et de l'individu à sa classe propre. Dans le capital, les individus existent comme individus isolés, indifférents les uns aux autres et sur cette existence isolée peut se fonder deux "erreurs" : celle d'Engels prenant cette indifférence des individus comme point de départ, mais aussi une interprétation simpliste de Marx en analysant le fait que le capital implique le capitaliste comme le simple fait que l'individu-capitaliste n'a pas une conscience vraiment libre et que cette conscience n'est que les nécessités du capital. Dans ce cas en effet, l'on pose le rapport social émancipé d'un côté, les individus isolés de l'autre et l'on ramène ensuite les nécessités du rapport social émancipé à une expression consciente, dans la tête de multiples individus (tantôt capitalistes, tantôt travailleurs). On part uniquement de la situation immédiate des individus dans la société capitaliste sans critiquer l'apparence fétichiste que cette situation représente.

Au caractère aliéné de la communauté, à l'apparente contingence de l'intégration sociale, répond un homme aliéné, individu privé et isolé, incarnation vivante du pôle du rapport social qu'il représente. La personne est l'hypostase de la dynamique du capital, rapport social qui se manifeste comme des rapports individuels, liés entre des individus, immédiatement. Les rapports sociaux se manifestent alors comme extérieurs et non voulus car résultats du choc de volontés qui dépassent chacune d'elles.

En extrapolant de l'individu à la classe, à travers les "intérêts communs" fondés sur une communauté objective de situation de ces individus, on arrive au heurt de deux classes qui n'ont d'autres liens nécessaire que leur position réciproque de repoussoir de l'autre (dialectique du maître et de l'esclave). Ce que la lutte de classe ainsi conçue fait alors disparaître c'est la totalité (le capital) dont ces classes sont parties, au profit d'un fétichisme de la lutte de classe en simple combat, la conscience de classe devenant alors une arme nécessaire et complémentaire de cette lutte (cf. la lutte de classe sur le front de la cuisine chinoise...).

Certes les rapports sociaux sont bien des rapports qui se nouent entre des individus, mais il s'agit d'individus particuliers définis par ces rapports et non des personnes qui entreraient toutes armées dans des rapports sociaux. Si l'on part de la situation de l'individu pour arriver à la classe, où même d'une différence entre l'individu et la classe, on oblitère la particularité de cet individu et l'on court le risque de confondre reproduction personnelle (individuelle) au sens "moral" ou physique et reproduction sociale qui est reproduction de la particularité sociale, de l'appartenance de classe. Dire que la reproduction individuelle et la reproduction de la classe ne coïncident pas c'est faire un "jeu de mot" sur la notion de reproduction, car cela revient à dire que s'il est nécessaire pour le mode de production capitaliste de reproduire le rapport social qui le fonde, cette reproduction sociale n'est pas forcément, du point de vue de l'individu, sa reproduction physique. Dans le capital, le prolétaire est nécessairement réduit à une simple reproduction "physique" (entre guillemets parce qu'il ne s'agit pas d'un minimum biologique mais social et historique) parce que ce dont il s'agit là ce sont les conditions de la reproduction sociale du prolétaire, c'est à dire de sa qualité particulière de prolétaire sans cesse reproduite par l'achat-vente du travail vivant, prémisses et résultat du procès de production. Il ne s'agit donc ni du fait que le travail du prolétaire ne puisse pas être acheté, ni de la négation de sa personnalité propre (le

prolétaire moyen, interchangeable).

Si poser la question de savoir comment des individus isolés en viennent à constituer une classe est "faux" parce que situant au seul niveau de l'apparence, dire que l'isolement est le mode même de l'existence de classe du prolétaire est insuffisant parce que 1°/ cet isolement vaut pour l'ensemble des individus de la société bourgeoise et que, 2°/ le point de départ du raisonnement est encore l'individu isolé. Si l'individu est bien un individu isolé, il est d'emblée membre d'une classe, individu particulier. La situation de l'individu, son isolement, n'est compréhensible que si l'on inverse la problématique, c'est à dire en partant de l'analyse de la communauté comme séparée des individus et comme communauté de classes antagoniques.

La relation qui s'établit entre les trois termes : individu, communauté, classes, n'est pas une relation d'inclusion successive ou la classe serait le moyen terme de l'insertion de l'individu dans la communauté. L'isolement de l'individu est l'apparence fétichiste de la surface de la société capitaliste, apparence nécessaire qui est du même ordre que l'égalité des échangistes dans la sphère de la circulation et le moment formel de l'achat-vente de la force de travail. Cette apparence d'égalité se dissout dès que l'on démonte le mécanisme de la production capitaliste dans son ensemble, pour apparaître comme un simple moment nécessaire du procès d'ensemble. De même, l'isolement des individus est un moment nécessaire qui n'est donc pas une forme extérieure à l'organisation sociale capitaliste mais elle n'en constitue pas la substance même.

La reproduction du rapport social capitaliste est toujours reproduction de l'individu particulier, c'est à dire de l'individu comme isolé et membre d'une classe, sans que l'isolement et l'appartenance de classe ne soit contradictoire. L'indifférence réciproque des individus (leur isolement des autres et de la communauté) est un fondement nécessaire de la société capitaliste, mais la société capitaliste ne se résout pas dans cet isolement parce que sa substance est l'existence de ces individus comme membres de deux classes antagoniques.

Fonder le dépassement du capital et l'abolition des classes sur la contingence du prolétaire (cf. Notes de travail N°2) revient à fonder la révolution sur la pauvreté, la misère. De plus cela revient à faire comme si l'isolement existait réellement, cela revient à faire de la relation immédiate des individus entre eux, la réalité elle-même en posant des individus qui peuvent réellement exister comme isolés (une société de Robinsons qui entreraient en contact). D'une part l'on oppose le dénuement des prolétaires à la richesse accumulée en face de lui, d'autre part l'on pose l'isolement des individus, des prolétaires, isolement auquel la logique voudrait que l'on oppose l'organisation. Si le programmatisme n'était pas impossible (cf. Notes de travail N°3 et 4) on pourrait alors poser un programme de récupération des richesses grâce à l'organisation des prolétaires, l'impossibilité du programmatisme se manifestant dans le fait que la question se déplace : au lieu de poser l'organisation en parti, on cherche comment les individus isolés sont constitués en classe devant par essence, grâce à une contradiction interne, s'abolir.

L'inhérence ou la non-inhérence de l'appartenance de classe ne porte pas sur l'individu mais sur la personne, elle n'est pas une qualité de l'individu isolé. Dans un cas, l'insertion sociale de l'individu qui n'existe que comme individu particulier peut se manifester comme une qualité personnelle, c'est à dire comme une qualité de l'individu "pris à part", cet individu n'étant rien d'autre que l'abstraction et l'hypostase de l'individu particulier c'est à dire défini par des rapports sociaux. Dans le cas du prolétaire ces rapports sociaux ne peuvent jamais se manifester comme des qualités personnelles. Mais dans un cas comme dans

l'autre, ces rapports sociaux ne sont jamais des qualités intrinsèques de l'individu parce que l'on ne peut poser cette question qu'en présupposant un individu réellement isolé, l'appartenance de classe (qui en fait un individu social) devenant alors une qualité de celui-ci, manière fétichisée de connaître cet individu comme social.

Finalement, le problème de l'appartenance de classe de l'individu rejoint le problème de l'aliénation saisie uniquement comme opposition entre l'individu et la communauté, il rejoint également celui du travail double, individuel et social, dont les caractères s'opposent.

Plus fondamentalement, ces séries de contradictions renvoient à l'être et à l'activité générique qui sont toujours posés de manière ambiguë, comme activité d'un sujet qui est tantôt l'Homme considéré comme un individu, tantôt l'Homme comme Humanité-individu (Prométhée), c'est à dire toujours un sujet mystique. A partir d'une telle problématique peuvent se poser les questions sur la nature générique du travail et du non-travail, du degré de "généricité" de telle ou telle activité, questions dont les apories ont déjà été montrées.

4°/ La praxis c'est la lutte de classes : activité par laquelle la réalité est totalité concrète en devenir.

Les individus n'agissent pas deux fois, comme personne volontaires et comme membre d'une classe, appartenance qui surdéterminerait leur volonté personnelle (intérêts communs par exemple). Ces individus sont immédiatement des individus particuliers, membre d'une société et d'une classe et ils agissent en tant que tels. La praxis n'est jamais l'activité d'un individu singulier, ni une activité spécifique à côté du travail, de l'art...etc., pas plus qu'une activité sous-jacente à toutes les activités et qui serait de celles-ci, par définition et par essence, des activités "authentiquement" humaine (malgré les apparences). La praxis n'est pas non plus l'union de la Théorie et de la Pratique, ni non plus seulement bouleversement révolutionnaire du monde. Comme nous l'avons déjà dit, la praxis est l'activité par laquelle la réalité se constitue comme une totalité concrète en devenir. En tant que telle elle n'est pas une activité des individus singuliers, ni non plus l'activité ou le mouvement mécanique de la société. La praxis est l'activité concrète d'individus particuliers au sens que nous avons donné à ce terme. En ce sens elle n'est pas une activité qui transcenderait les individus, qui se passerait en dehors d'eux, ou encore le résultat inattendu de leurs actions, car une telle transcendance n'est envisageable que si l'on considère les individus comme réellement isolés, comme des personnes volontaires et opérants des choix entre des fins possibles (cf. l'intérêt commun comme somme des intérêts égoïstes dans l'économie politique classique par exemple). La praxis n'est pas une mais indivisible. En tant qu'activité des individus particuliers (la particularité étant rapport à la totalité et aux autres parties qui en font une véritable totalité concrète) elle est la pratique d'individus membre d'une classe, dans l'aliénation, la praxis est lutte de classe.

Ici encore, il ne s'agit pas de faire de la classe un Etre, et de confondre lutte de classe et simple affrontement de deux êtres. La lutte de classe n'est pas un rixe après boire à propos d'intérêts divergents, voire opposés, dans la mesure où les classes en présence sont liées entre elles de manière organique, comme parties d'un même tout par lequel leur relation réciproque se définit. Activité "socialement organisée" la praxis n'est pas une somme de pratiques individuelles mais pratique de classes, lutte de classe dans laquelle les classes sont liées de manière organique. Il en découle donc que si chacune des classes a une pratique propre, aucune n'est de manière unilatérale porteuse de la praxis. La praxis est la production-reproduction des rapports sociaux au sens large, c'est à dire non pas une action sociale des individus par opposition à des actes

privés (on parle souvent de praxis des groupes sociaux : les grèves par exemple) ni action sociale des hommes sur la nature (ce qui renvoie à la production matérielle comme aliénation et à la fétichisation de l'économie), ni évidemment tout ce qui n'est pas la production matérielle (le rêve, l'art...etc.).

Dans la société capitaliste (mais aussi dans les sociétés antérieures) les individus sont des individus "isolés" (ou des groupes "isolés"...)
c'est à dire dont la relation aux autres et à la communauté n'est pas immédiate. Considéré dans cet isolement, l'individu, en tant qu'il est pris dans un système de relation sociales qui lui sont, de ce point de vue, qu'elque chose d'extérieur, est bien un être actif, qui a une activité sociale et une pratique au sens courant : il travaille, il peint, il pense...etc. Cependant, et ceci est particulièrement évident avec le système capitaliste qui en représente le stade supérieur, outre l'"isolement" de l'individu qui découle de la division sociale du travail et de l'échange, de l'autonomie des branches, il y aussi une division des éléments du procès de production qui forment nécessairement un tout mais dont l'autonomie est poussée dans le capital jusqu'à l'antagonisme (cf. "Chapitre inédit..." p.184).

Si l'on s'arrête au premier aspect, pris en lui-même, on a alors la diversité des pratiques parcellaires qui peuvent être considérées comme aliénation parce que mutilantes, unilatérales, génératrice d'uniformité et de monotonie incompatible avec la richesse humaine...etc. On a le travail comme ennui, le primat du quantitatif sur le qualitatif, de l'identique sur le nouveau. A ce niveau on ne dépasse pas la critique de la quotidienneté et le mode d'appréhension du capital prend pour modèle l'analyse de son résultat le plus immédiat : la marchandise simple (c'est le situationisme, mais les prémisses théoriques se trouvent toutes chez Lukacs). En elle-même cette analyse^{ne} contient, il lui faut l'intervention supplémentaire de quelque chose qui viennent débloquent cela; chez Lukacs le parti. Au mieux, ce parti trouve une base objective dans la situation commune et les intérêts communs des individus, l'intérêt commun supposant des individus réellement isolés et vivant isolément la même situation.

Ce n'est qu'en considérant le deuxième aspect, celui de la division des éléments du procès de production, que l'on peut parvenir à une vision dynamique car c'est sur cette division que se fondent les classes. Il va de soi que, à ce stade, les éléments du procès de production devenus autonomes ne peuvent pas être conçus de manière "technique" (cf. l'opposition travail vivant-travail objectivé tel que la pose l'économie classique et qui est a-historique car condition générale de toute production - "Chapitre inédit..." pp.174-175), mais comme rapport social. Parler d'une "division des éléments d'un procès de production qui en réalité forment un tout mais dont l'autonomie est poussée jusqu'à l'antagonisme et la personification respective" (op. cit. p.184) c'est simultanément poser l'unité de ses éléments comme antagonique.

En tant qu'ils sont les éléments d'une même totalité, ces éléments doivent nécessairement être reliés de manière immédiate pour que puisse s'accomplir un procès réel de production. Leur séparation est donc une séparation formelle qui est exigence de leur unification. Cette unification nécessaire n'est pas une unification définitive mais toujours reproduction de la séparation initiale des éléments qui dans leur unification même conservent toujours leurs caractères propres. Dans la mesure même où elle est une unification sur la base de leur séparation réciproque, cette unification est toujours aussi un antagonisme. Le fait que l'antagonisme soit la relation entre les éléments d'une même totalité entraîne que l'autonomie de ces éléments est de pure forme, car en tant qu'élément, chacun exige l'autre comme son complément nécessaire hors duquel il n'a pas d'existence concrète.

C'est bien parce que cette séparation est séparation des éléments

d'une même totalité et donc exigence de leur unification sur la base de leur séparation et que, donc, cette unification conserve et reproduit la séparation qui la fonde, que cet antagonisme est non pas l'antagonisme de deux êtres qui s'affrontent de manière autonome (c'est à dire chacun avec sa conscience et sa volonté propre) mais bien une contradiction.

"Le/détermination/particulière/et coordonnée/de l'universel s'opposent les unes aux autres et lorsque l'une d'elles n'est prise que comme la négative de l'autre elles sont contradictaires; mais lorsque l'autre à aussi une positivité, en raison de laquelle elle appartient en même temps à la même sphère universelle, elles ne sont opposées qu'au titre de contraires" (Hegel "Propédeutique..." p.II2 §8). En accordant au prolétariat une positivité propre, comme possibilité de l'affirmation de la classe, le programmisme considère les classes comme des contraires, tandis que la définition du travail comme non-capital et du capital comme non-travail, les pose comme contradictoires.

Cette exigence mutuelle de chacun des rôles du rapport implique que la praxis n'est pas l'activité d'une classe, ni l'activité propre et conflictuelle de chacune des classes en présence, ni l'activité d'une communauté abstraite qui subsumerait les deux classes et qui trouverait son expression dans chacune de celle-ci. De la même manière que la totalité est totalité concrète parce que différenciée en parties, en classes qui n'existent -- y compris dans leurs rapports réciproques -- que comme classes de cette totalité qu'elles définissent en retour, de même la praxis n'est praxis que parce qu'elle est activité différenciée, pratique de deux classes contradictoires, c'est à dire dont l'antagonisme est simultanément unification et complémentarité, c'est à dire irrémédiablement liées entre elles de par leur appartenance, comme parties, à une même totalité dans laquelle elles se définissent et qui définit leur relation réciproque.

Au niveau immédiat de la circulation, cette relation contradictoire peut apparaître comme le simple antagonisme de deux contraires. "Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, tous deux portant le socle de la loi qui règle l'échange des marchandises. C'est la force qui décide entre des droits égaux. Voilà pourquoi la réglementation de la journée de travail se présente dans l'histoire de la production capitaliste comme une lutte pour la limite de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c'est à dire la classe capitaliste, et le travailleur, c'est à dire la classe ouvrière" (Capital LivreI). L'antagonisme entre le travailleur et le capitaliste ne recouvre pas la même chose que la lutte entre la classe capitaliste et la classe ouvrière qui est lutte de deux classes contradictoires et non simplement antagonique.

Il ne s'agit pas de dire que chaque lutte ouvrière n'est que la manifestation de tendances inhérentes au capital et qu'elle réaliserait. De fait le problème est ici du même ordre que celui qui se pose à propos du fait que le capital en général n'existe que comme somme de capitaux particuliers et qu'inversement, ces capitaux particuliers ne sont que des fractions du capital en général. En tant qu'ils sont des individus particuliers (dont la particularité implique un rapport nécessaire à la totalité et aux autres totalités) les hommes n'agissent ni comme de purs sujets volontaires, ni comme de simples pantins que le mouvement social manipulerait. En tant qu'individu particulier, l'individu est toujours membre d'une communauté qui n'existe que dans et par les individus particuliers qui la compose.

Parce que le capital est un rapport social noué entre des individus le capital est capital pour soi qu'en étant la figure du capitaliste, de même pour le travail. Mais dès lors que ces individus sont qualifiés comme capitalistes ou prolétaires, c'est à dire comme individus particuliers, ils ne sont plus des sujets volontaires qui entrent en rapport. Dans la lutte de classe ce sont bien des individus particuliers, des membres

d'une classe qui entrent en rapport en tant qu'individus, mais leur conscience et leur volonté ne procède pas d'une liberté abstraite, de choix. La particularité de l'individu ne leur est pas une qualité, une étiquette qui, sans plus, leur assignerait une place dans la société. La particularité de l'individu n'est pas un état originel mais toujours une pratique particulière de ces individus, et simultanément, pratique consciente. Parce qu'en tant que particularité, la particularité implique l'existence d'une autre particularité déterminée et de la communauté également déterminée dans laquelle ces parties se définissent et qu'elles fondent, chaque particularité prise pour soi (réfléchie en elle-même) n'est pour soi qu'en incluant de manière simultanée le rapport à l'autre classe et à la société, rapport qu'elle ne contient pas comme un manque mais bien comme un trait définitoire, comme l'existence de l'unité des deux pôles au sein de chacun de ces pôles (existence de l'unité qui est différente pour chaque pôle pris à part).

Il découle immédiatement de cela que la lutte de classe n'est pas un rapport d'opposition entre deux classes mais bien un rapport d'antagonisme (l'existence de l'unité étant incluse dans chacune des classes). Il en découle aussi que cette unité n'est pas l'unité simplement formelle de deux pôles d'un rapport mais unité concrète de deux pôles qui en soi et pour soi sont des pôles différents, qui ne se situent pas de la même manière l'un par rapport à l'autre d'une part et chacun par rapport à l'unité d'autre part.

La praxis, en tant que mouvement de la totalité en général n'est pas l'activité de l'un des pôles en particulier, ni l'interaction de l'activité de deux pôles, leur résultante. En tant que lutte de classe elle est la pratique de deux classes dans leur unité réelle, c'est à dire de deux classes antagoniques au sens que nous avons définis : pratique et action de deux classes différentes mais liées par un lien nécessaire. La praxis comme lutte de classe est reproduction et mouvement de l'unité antagonique de deux classes différentes et non seulement la pratique de l'un des pôles contre l'autre, simple opposition.

Lorsque les individus agissent, ils agissent non en tant que personnes mais en tant qu'individus particuliers, c'est à dire qu'ils ne trouvent pas en eux-même, dans leur essence inhérente, le mobile et le moteur de leur action. Ce mobile, ils le trouvent dans ce qu'ils sont dans la relation à l'autre classe et à l'unité, non que cette relation soit une loi générale, plus vraie et plus réelle, qui les manipulerait mais parce que celle-ci n'existe et ne se meut que comme unité et mouvement d'activités particulières. Ces activités, si on ne les comprend que comme des activités singulières, personnelles, perdent leur caractère antagonique pour devenir simple relation d'opposition d'êtres et d'intérêts différents, qui s'affrontent l'un contre l'autre, l'un face à l'autre.

L'unité dont nous parlons ici est reconnaissance du fait que les parties appartiennent à une même totalité qu'elles constituent, qu'il s'agit bien des classes d'un même mode de production. Cette unité fondamentale est cependant une unité antagonique qui en tant que telle va se présenter comme séparation et unification.

Au niveau de l'analyse formelle de l'exploitation on peut distinguer deux moments bien distincts : la séparation du travail et du capital, qui se font face, et ensuite l'unification de ces deux pôles qui est subsumption.

La séparation qui définit le premier échange entre le travail et le capital est séparation des deux pôles d'un même rapport c'est à dire qu'elle suppose une unité sous-jacente qui définit bien les deux pôles du rapport comme pôle. Cela apparaît bien lorsque l'on définit le travail comme non-capital et le capital comme non-travail : chaque pôle inclue l'autre comme sa négativité et son complément. La séparation du

premier moment contient donc de ce fait la nécessité de l'unité que le procès de production immédiat établit, unité qui n'est pas confusion des éléments de celle-ci mais qui conserve, en tant que tel dans leur unification même, chacun des deux pôles qu'elle unit. En tant que telle cette unification est exploitation. De manière similaire à la division du travail et à la circulation marchande qu'elle implique et où l'unité et la complémentarité du travail humain n'apparaît plus que comme division, l'unité fondamentale des éléments du mode de production capitaliste se manifeste comme séparation et subsumption, moments qui sont la manifestation nécessaire de l'unité antagonique de ces éléments d'une même totalité. La subsumption, parce qu'elle est exploitation et accumulation, reproduit cette séparation qui l'implique, relation que l'on peut saisir comme une relation "sérielle" de cause et d'effet, mais qui se fonde en fait sur l'unité fondamentale et antagonique des éléments du mode de production capitaliste.

Lorsque le capital se reproduit de manière normale, c'est à dire qu'il reproduit sa présupposition nécessaire comme son propre résultat, chacun des pôles du rapport peut se poser de manière indépendante de l'autre, faire de l'antagonisme une simple opposition; la conscience de soi que peut avoir immédiatement chacun des pôles de lui-même est nécessairement conscience de l'autre et de la totalité, mais non réellement en tant qu'autre pôle et totalité, simplement en tant que cet autre pôle et la totalité sont inclus, comme négation et complément, dans le pôle lui-même, mais pris à part.

Cependant, comme pôle différent d'une même totalité, il est évident que les deux classes n'ont jamais le même rapport à elles-mêmes, à l'autre et à la totalité. Dans la subsumption du travail sous le capital, la classe a un rapport immédiat à la communauté, parce que, de manière adéquate, elle la représente. L'exploitation n'est pas un mouvement qui transcenderait le^s classes et les agirait : elle est pratique de la classe capitaliste, gestion du capital, dans la mesure ou dans le capital la gestion, comme activité immédiate, est la forme adéquate d'une propriété qui ne résulte plus d'une relation personnelle (avec toutes les réserves faites sur cette notion de personne).

Pour le prolétaire, l'exploitation est à l'inverse un rapport négatif à la communauté, car l'exploitation fonde et reproduit pour lui sa séparation d'avec la communauté. Défini dans et par le capital, par l'exploitation et l'accumulation corollaire, il n'a pas de positivité propre, qui soit autre et différente que la positivité historique du mode de production capitaliste, positivité éminemment contradictoire puisqu'elle se fonde sur la négativité du prolétariat.

Les deux classes du mode de production fondé sur le capital ne se font pas simplement face, mais s'impliquent mutuellement. Si dans la conscience de soi immédiate le rapport peut, lorsque le capital se présuppose, se manifester comme rapport d'extériorité et comme affrontement (ici encore, pas plus que pour l'exploitation, il ne s'agit d'un état de conscience mais d'une pratique), dans la révolution le prolétariat ne peut pas s'affirmer en tant que tel. Il est au sens strict dépassement d'un mode de production qui a une positivité historique, qui se manifeste comme l'oeuvre et la propriété du capital (conçue dans cette manifestation sous les espèces de la richesse matérielle accumulée et des forces productives, réifiées) et donc pas uniquement récupération (de cette richesse et utilisation à son profit de ces forces) parce que, pôle du rapport capitaliste, il ne peut résoudre sa contradiction à l'autre pôle en se l'appropriant (à la manière dont le sujet hégélien finit par englober son sujet), ou en étant dévoré par lui (anthropomorphose du capital chez "Invariance"). Le dépassement hégélien n'est pas idéaliste pour la seule raison que le sujet en est l'Esprit, que l'on pourrait "renverser" en posant en ses lieux et place un homme réel, concret. C'est le mouve-

/se

ment logique lui-même qui est vicié et non seulement le sujet de celui-ci. Dans le dépassement hégélien, le sujet retourne sur soi en incluant l'autre pôle, qui lui fait face comme sa négation mais qui est aussi son être autre dans lequel le sujet lui-même ne fait que s'apparaître comme objet, ou bien ce qui lui apparaît n'est que lui-même. Dans la récupération de ce qui lui était extérieur, le sujet/trouve auprès de soi dans son être autre en tant que tel, ce qui du point de vue de Hegel signifie que l'extériorité est dépassée parce que reconnue, que l'autre est connu comme son être autre.

En incluant l'autre pôle qui n'est que lui-même, il revient à lui-même enrichi de son développement. Il est lui-même riche de son histoire. Remettre "sur pied" la dialectique hégélienne par une simple permutation de sujet, non plus Esprit mais homme, ou même prolétariat, sans rien changer à la logique hégélienne du dépassement, reviendrait à faire du capital un simple être autre du travail, son mode d'existence dans l'altérité, du non-travail au sens de "Théorie communiste" N°I (cf. à ce sujet "Notes de travail" N°3 : "Le programmatisme impossible" p.3 et p.25 et suiv.). La révolution ne serait alors que la récupération par le prolétariat (ou l'humanité en tant qu'il en incarne le dénuement) des forces productives qu'il a aliénés, nécessairement, comme capital; la révolution se réduirait à l'affirmation et à la victoire du prolétariat, du travail sur lui-même puisqu'il est l'alpha, l'omega et l'alphabet du raisonnement. Le capital n'est plus alors qu'une formalité du travail, puisque le travail est ainsi l'unique élément sous deux formes diverses de la contradiction et aussi la solution de celle-ci, solution qui ne peut être que formelle.

Poser l'unité du prolétariat et du capital comme unité de deux pôles réellement antagoniques au sein même de cette unité contradictoire implique que le dépassement de cette contradiction soit également dépassement des pôles de celle-ci et non la victoire de l'un sur l'autre. L'antagonisme réel des deux classes implique non la récupération-dépassement de la contradiction mais la révolution de ce rapport antagonique, dont le résultat n'est pas un prolétariat victorieux mais un sujet qualitativement et radicalement nouveau : l'individu immédiatement social du communisme.

mai 78