



PRATIQUE MARXIENNE DE LA PHILOSOPHIE, RAISON ET TIERS
SYMBOLIQUE

[André Tosel](#)

Presses Universitaires de France | « Actuel Marx »

2008/2 n° 44 | pages 147 à 164

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130569138

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2008-2-page-147.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

PRATIQUE MARXIENNE DE LA PHILOSOPHIE, RAISON ET TIERS SYMBOLIQUE

par André TOSEL

La question de la philosophie de Marx et selon Marx a suscité des analyses aussi nombreuses que contradictoires. La critique marxienne de la spéculation et la sortie proclamée hors de la philosophie dans *L'Idéologie allemande* n'ont pas empêché de chercher une autre philosophie qui serait adéquate aux découvertes de la critique de l'économie politique et de la conception matérialiste de l'histoire, ni de faire appel à une pratique de la philosophie irréductible par principe à toute formulation théorique habituelle. Marx lui-même, on le sait, n'a pas traité la question expressément. Après *L'Idéologie allemande*, il a tout d'abord revendiqué une prise de position matérialiste en la présentant comme nouvelle et en l'investissant dans une théorie de l'histoire. Celle-ci tend toujours davantage à se démarquer de la philosophie hégélienne de l'histoire, mais elle maintient quelques-uns de ses présupposés : la thèse du progrès dans la contradiction, la référence à l'universel en tant que lutte pour l'émancipation, le recours à une histoire mondiale. Dans l'élaboration inachevée de la critique de l'économie politique, Marx a de même assumé un recours à la dialectique et utilisé librement la logique de Hegel pour exposer les découvertes de la critique, sans s'enfermer en elle, en présentant des analyses non hégéliennes ou antihégéliennes en ce qui concerne la forme d'objectivité propre aux objectivations des rapports sociaux constituant le monde produit par le mode de production capitaliste – monde de la réification, du fétichisme, de l'abstraction réelle. Si Marx occupe une position matérialiste spécifique et développe une dialectique atypique, il ne se réclame à aucun moment d'un matérialisme dialectique. Nous pensons qu'aujourd'hui, il peut être fécond de faire retour, non pas sur le matérialisme, ni sur la dialectique, encore moins sur les diverses versions d'un impossible matérialisme dialectique, mais sur ce que nous pouvons nommer la position rationaliste de Marx, en nous souvenant que Marx lui-même a placé depuis toujours son entreprise sous le signe de la critique, en présupposant nécessaire et achevée la critique de la religion. Cette dernière fut, en effet, le test de tout philosophe en raison, avec la raison. Nous proposons de répéter ce premier moment critique en le suivant sommairement jusqu'au *Capital*.

—
147
—

LA POSITION RATIONALISTE DE MARX ET LES IMPASSES DE LA CRITIQUE DE L'IMAGINAIRE RELIGIEUX

La position rationaliste ne signifie pas que l'on s'abandonne au culte d'une raison érigée en hypostase métaphysique. Nous n'oublions pas ce qu'il y a de justifié dans la thèse engelsienne énoncée dans *l'Anti-Dühring*. Nous ne faisons pas de la raison ce qu'un certain courant des Lumières françaises en a fait, « la seule et unique mesure à appliquer à toute chose », et que Kant ou Hegel ont prolongé et magnifié : un ensemble de « principes découverts par la pensée », qui « prétendaient servir de base à toute action et à toute association humaines » et « inverser de fond en comble la réalité en contradiction » avec ces principes¹.

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

En 1843, dans l'*Introduction*, publiée dans les *Annales franco-allemandes, à la Critique de la philosophie du droit public de Hegel*, non publiée à l'époque, Marx se donne comme tâche de poursuivre la critique de la réalité moderne en la plaçant sous le signe de la liberté sociale, de « l'émancipation humaine universelle » qui passe par l'émancipation du prolétariat, cette classe qui n'en est pas une, qui est un universel négatif, parce qu'elle subit le tort universel, « l'universalité des souffrances »². Cette critique présuppose achevée la critique de la religion et la prolonge dans cette étape intermédiaire qu'est la critique de la politique. On sait que cette critique présupposée a été l'œuvre de Ludwig Feuerbach, que Marx reprend à son compte en la résumant : « Le fondement de la critique irréligieuse : c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. C'est-à-dire que la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi qu'a l'homme, qui ne s'est pas encore atteint lui-même, ou bien s'est perdu »³.

On connaît le mécanisme qui fait de la religion une aliénation de l'essence humaine : l'homme projette hors de soi, dans une conscience autre infinie, les qualités positives qu'il n'actualise que de manière partielle et finie (amour, intelligence, volonté). Dédoublement de soi en autre Soi,

1. F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 48

2. K. Marx *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Barraquin, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 211.

3. *Ibid.*, p. 197.

imaginaire, qui est projeté en une extériorité supérieure, et inversion de la relation de production. Le sujet de la production du Soi imaginaire et transcendant se fait l'objet et la créature de ce créateur apparent dont il est le créateur réel ne se sachant pas tel. Là s'opère l'inversion spéculative du sujet qui devient l'objet de son propre objet, érigé lui-même en supersujet. La religion est une production imaginaire dans laquelle le producteur s'aliène en perdant ses puissances en cet Autre qui est une idole, une fiction efficace ordonnatrice de comportements, tant que la pensée critique ne la dissout pas pour rendre l'homme à sa puissance, à son action et à sa pensée autonomes. Tout se joue dans l'ordre d'une opposition majeure entre réel et imaginaire, essence et apparence, immanence de la vie réelle et transcendance des fictions imaginaires.

Toutefois, Marx excède immédiatement l'anthropologie de Feuerbach parce qu'elle méconnaît la pratique, qu'elle réduit le monde de l'homme à une abstraction : « Mais l'homme, ce n'est pas une essence abstraite blot-tie quelque part hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, conscience inversée du monde, parce qu'ils sont eux-mêmes un monde à l'envers »⁴. La religion, conscience inversée du monde, réfléchit et redouble spéculativement l'inversion réelle du monde qui se produit comme État et comme société. La critique doit s'étendre et dilater le schème de l'inversion religieuse à son substrat producteur réel. Elle vise à supprimer le monde comme monde inversé, en critiquant, non plus le ciel de l'aliénation religieuse, mais la terre où se produit l'aliénation politique et sociale. Il s'agit de produire un monde de l'homme sans inversion, sans illusion, un monde gravitant autour de l'homme rendu à lui-même à partir de son dénuement, autour d'un prolétariat révolutionnaire rendant impossible la condition de néant social dont il est l'incarnation extrême. Le rien doit se faire le tout de l'humain.

La raison s'identifie ainsi à la critique généralisée de l'inversion et de l'aliénation. L'histoire se comprend comme production de l'âge de raison, puisque l'émancipation humaine est désormais à l'ordre du jour : « C'est donc la tâche de l'histoire, après la disparition de l'Au-delà de la vérité d'établir la vérité de ce monde-ci. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, une fois démasquée la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses formes non sacrées. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique »⁵. La critique et l'histoire

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 198.

convergent pour produire un monde réel au-delà de toute altérité illusoire. Immédiation de la critique et du réel, dissolution sans reste de l'Autre qui est pure fiction imaginaire, double aliéné et image mortifiante du soi humain. La position rationaliste du jeune Marx actualise le combat de la raison contre les idoles de l'imaginaire et contre le mauvais réel qui a besoin de ces idoles. Elle exige un monde sans idole, rendant impossible l'humain déshumanisé.

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

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

le devenir étranger de l'activité humaine à ses acteurs, mais perd toute capacité analytique déterminée.

L'émancipation, en cette perspective, actualise un fantasme d'appropriation absolue du réel par le prolétariat représentant de l'essence humaine qui, du fin fond de son dénuement, se reconquiert. Le schéma de la désémancipation est celui d'une anthropologie spéculative qui entend pourtant en finir avec la spéculation, mais qui ne le peut pas. La sortie totale hors de l'imaginaire est elle-même une contestation de l'imaginaire prise dans l'élément de l'imaginaire. Elle suppose une accession définitive à l'âge de raison, d'une raison qui a substitué son autre imaginaire en redressant pratiquement le réel et son inversion, d'une raison qui passe de sa négation sociale à sa pleine affirmation. *L'Introduction* de 1843 le prophétise en des termes de feu. La raison actualise le schème théologique du Royaume du Bien en son combat contre le Royaume du Mal, qui est aussi celui de l'*Imago*, ce double diabolique qui capture l'essence humaine. Elle prend la figure objective du prolétariat, classe universelle.

La raison jeune-marxienne n'est pas intelligence critique susceptible d'une perpétuelle auto-rectification: son avènement marque la fin de l'imaginaire et du mal humains. Notre monde peut cesser d'être celui de l'aliénation et de la perte maléfique, et devenir ici-bas le Royaume de l'Homme parvenu à l'âge de la Raison en jouissant de son émancipation totale. Cette raison peut être jugée toutefois déraisonnable en sa prétention à une accession ultime au Royaume et irrationnelle dans sa croyance en une sortie définitive de l'imaginaire. Une chose, en effet, est de lutter en suivant l'« impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable »⁶, une autre de tirer comme leçon de la critique de la religion la thèse que « l'homme est pour l'homme l'être suprême »⁷, comme le fait *L'Introduction*. Le risque philosophique est d'oublier l'enseignement de Spinoza, pour qui l'homme n'est pas un empire dans un empire. Le risque est de transformer la critique de la religion en apologie d'un humanisme autocentré et autoréférentiel, définitivement délivré de l'imaginaire. Cette thèse ne se confond pas avec l'impératif catégorique de lutter contre toutes les formes historiques de l'inhumain. Cette lutte, pour sa part, n'implique pas nécessairement cette croyance humaniste gnostique. Marx a bien lu le *Traité théologico-politique* de Spinoza, mais avec les lunettes de Feuerbach. Il n'a pas pris suffisamment en compte la thèse spinozienne: si l'homme peut être un dieu pour l'homme, il ne peut jamais surmonter sa condition de mode fini, partie de la puissance infinie.

6. *Ibid.*, p. 205.

7. *Ibid.*, p. 206.

LA PRISE EN COMPTE DU SYMBOLIQUE DANS LE CAPITAL, LE FÉTICHISME ET LA RECTIFICATION DE LA POSITION RATIONALISTE

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

Le changement s'atteste tout d'abord dans une prise de distance à l'égard de la première « critique irrégieuse de la religion », qui apparaît dans une note du chapitre XV du livre I du *Capital*. Marx précise que le mouvement qui consiste à rapporter le ciel des religions au mode de production, à la terre de la vie matérielle, est aussi nécessaire qu'insuffisant en ce qu'il ne rend pas compte de la spécificité de ce qu'il faut nommer des formations idéelles. Une critique complète doit pouvoir inverser le mouvement, reproduire à partir de la terre le procès de production selon lequel telle terre produit tel ciel : « L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de criterium. Il est, en effet, plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée »⁸. S'ouvre la voie de la genèse des formations de la conscience religieuse saisies dans leur fonction de lien social.

Marx donne un exemple rapide, celui du christianisme, qui, « avec son culte de l'homme abstrait, et surtout avec ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., est le complément religieux le plus convenable » pour une société où la généralisation de la valeur d'échange implique des producteurs privés soumis à l'obligation de comparer les valeurs de leurs produits « à titre de travail humain égal »⁹. Les producteurs se reconnaissent comme des hommes libres et égaux en tant que sujets de l'échange. Le complément religieux fait bloc avec le droit privé qui règle la comparaison des valeurs. Ce complément est indispensable pour que l'échange ait lieu. Le protestantisme est un élément porteur de la forme sujet universelle qui dissimule les inégalités du rapport social de production en le faisant subjectiver comme rapport d'échange entre hommes libres et égaux.

Certes, cette voie est indiquée, non frayée. La notion de « complément » importe avec elle la différence entre sujet et attribut, et atteste la prégnance de l'opposition feuerbachienne entre réel et imaginaire. L'efficace de l'imaginaire est renforcée, mais le couple spéculaire demeure à l'arrière-fond. Le

8. K. Marx, *Le Capital*, Livre Premier, trad. J. Roy, Paris, Éditions sociales, tome II, 1977, p. 59.

9. K. Marx, *Le Capital*, Livre Premier, trad. J. Roy, Paris, Éditions sociales, tome I, 1978, pp. 90-91.

texte cité définit, en effet, la religion, considérée en général en termes de reflet, en présentant la caractérisation du christianisme et en bloquant ainsi la voie esquissée. « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel »¹⁰. Cette thématique du reflet est en quelque sorte le substitut non élucidé de la théorie de l'idéologie et de l'illusion idéologique exposée dans *L'Idéologie allemande* qui accompagnait alors la conceptualisation de la conception matérialiste de l'histoire. Le *Capital* utilise peu la notion d'idéologie et préfère l'expression de forme de conscience, mais la notion de reflet est présente, impliquant la dualité entre un réel et son image en miroir¹¹. Le communisme seul peut dissoudre le reflet religieux en ce que sa base matérielle n'aura plus besoin de ce complément, sa terre sera à elle-même son propre ciel, ou mieux : cette terre n'aura plus besoin de ciel, d'Autre séparé et transcendant.

Apparemment, la problématique initiale fait retour. En fait, déplacement il y a, et il se trouve inscrit dans le texte célèbre « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », quatrième moment du chapitre I, « La marchandise », du livre I du *Capital*. Certes, il est facile de considérer le fétichisme de la marchandise comme la forme d'imaginaire spécifique de l'échange marchand dans le mode de production capitaliste et d'y voir le prolongement de la théorie de l'aliénation. Les choses sont en fait plus compliquées, et l'on peut identifier en ce texte et en d'autres, consacrés à l'argent comme capital, les éléments d'une théorie du symbolique propre au mode capitaliste de production, ordre symbolique immédiatisé en sa représentation imaginaire, le fétichisme sous ses diverses manifestations.

Une référence à la notion de symbolique ou d'ordre symbolique est ici utile. Comme l'ont montré les recherches de l'ethnologie française – Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss, Godelier –, les sociétés traditionnelles supposent un tiers symbolique, un Autre qui exprime le caractère impersonnel des rapports sociaux par-delà les relations interpersonnelles que ces rapports impliquent, par-delà les communautés qui rassemblent les individus en un « Nous ». Le Dieu, l'Ancêtre, la Loi sont des figures de cet Autre qui est appelé à donner sens à des rapports qui sont des systèmes de différences pertinentes constituant une hiérarchie. Cet Autre institue, au sein du « Nous » qui lie interindividuellement les acteurs sociaux, un ordre symbolique, un système de qualifications et de places ou de positions qui assigne chacun à son lieu dans la coopération, laquelle est alors simultanément hiérarchie explicite. L'ordre symbolique fonde alors un ordre de dépendance directe des hommes les uns envers les autres : les serfs dépendent des nobles, les femmes des hommes, les enfants du Père, tous de Dieu. L'autre ne peut être

10. *Id.*

11. *Id.*

séparé de sa représentation imaginaire, par exemple celle du *rector naturae*, qui est *legislator civitatis*, pour le peuple hébreu, tel que le critique le *Traité théologico-politique* de Spinoza. La religion, sur ce point, ne coupe pas le lien avec la magie et son enchantement.

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

Le flux liquide et liquéfiant de la production-destruction consume et emporte tout ce qui faisait état et ordre et, pouvons-nous ajouter, tout Autre distinct du flux producteur. Les hommes sont renvoyés à leur nudité, au réel qui a noyé tout cela – liens de dépendance hiérarchiques et formes symboliques – dans la puissance du lien qui est déliaison de l'homme à l'autre homme, dans « l'eau glacée du calcul égoïste ». L'ordre capitaliste est dés-ordre, puissance de dissolution. Il a « dissous la dignité de la personne dans la valeur d'échange » et promu « une liberté unique et sans vergogne ». L'ordre symbolique ancien est un voile qui couvrait l'exploitation de ses illusions religieuses et politiques ». Désormais, tout semble se passer comme si la production capitaliste était dévoilement total, dénudation de l'homme renvoyé à une nudité toute nouvelle. Elle « a posé l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse »¹². La production capitaliste se présente comme un réel qui annule en son flux créateur et destructeur l'imaginaire et le symbolique et congédie la possibilité de leur articulation.

Le Capital ne témoigne plus du même enthousiasme à l'égard de la force révolutionnaire de la bourgeoisie en tant que force qui désenchanté les illusions. Il ne parle pas tant de bourgeoisie que du capital, de sa genèse et de ses formes. Le registre du symbolique et de l'imaginaire n'est pas abandonné. Le capital se voit au contraire affecté d'une puissance qui l'identifie aussi au réel, mais à un réel qui exige un symbolique propre et

12. K. Marx, *Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel, L. Evrard, in *Œuvres*, Économie, I, Paris, Gallimard, 1965, p. 164.

contradictoire. La liquidation du symbole menteur fait place à la puissance qui divise et soumet les travailleurs à une domination écrasante. Le symbole qui réunit sous son ordre laisse place au « diable » menteur qui cache sa puissance de division en se faisant fétiche et en masquant sa figure de mal historique. Le désenchantement laisse place à une puissance démoniaque, à une instance démoniaque de magie noire. Le capital se révèle une idole qui exige le sacrifice de la vie des travailleurs en pompant la survaleur à son profit, mais qui occulte son démonisme en le recouvrant d'un monde de fétiches. Comme l'a montré en une étude suggestive Jad Hatem¹³, le capital est comparé constamment à un vampire et à Moloch, le dieu cruel des Ammonites qui vit du sacrifice des enfants et que stigmatise l'Ancien Testament (*Lévitique*. XVIII, 21). Un texte suffira : « En sa qualité de capital productif d'intérêt, le capital s'approprie toute la richesse qui puisse jamais être produite, et tout ce qu'il a obtenu jusqu'ici n'est qu'un acompte pour son esprit 'omnivore'. En vertu de ses lois immanentes, il revendique tout le surtravail que le genre humain pourra fournir »¹⁴.

Il se trouve que la force démoniaque du capital, sa puissance de réenchantement négatif, d'ensorcellement, sont occultées et neutralisées par la quasi religion de la vie quotidienne que crée le système des rapports de production capitalistes en produisant sa sphère d'apparaître dans la circulation marchande et dans la distribution des revenus. Cet apparaître est placé sous la catégorie de fétichisme et il est effectivement qualifié dans le Livre III du *Capital*, (section VII, chapitre XLVIII, « La formule trinitaire ») de « religion de la vie quotidienne ». Les rapports de production dissimulent leur puissance de soumission inégalitaire en se présentant dans les rapports de distribution comme fondant l'autonomie des facteurs de production, affecté chacun du revenu qui lui correspond comme un effet suit sa cause. Le capital rapporte naturellement de l'intérêt, la terre la rente foncière, le travail le salaire. Cette forme d'apparaître des rapports de production dissimule la source commune des revenus, qui est la valeur devenue survaleur, tout comme les rapports de distribution dissimulent ces derniers en cachant le procès d'exploitation, en autonomisant les prétendus facteurs de la production et en inversant la relation qui fait de ces pseudo facteurs des causes de leurs effets : « Le procès réel de production donne naissance à de nouvelles structures dans lesquelles le fil conducteur des liens et rapports internes se perd de plus en plus, les rapports de production deviennent autonomes vis-à-vis les uns des autres, enfin, où les éléments de valeur se sclérosent dans des formes autonomes »¹⁵.

13. J. Hatem, *Marx philosophe du mal*, Paris, L'Harmattan, 2006.

14. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, 5^e section, Chapitre XIV, trad. M. Jacob, M. Rubel, S. Voute, *Œuvres*, Économie, II, Paris, Gallimard, 1968, p. 1155, note.

15. K. Marx, *Le Capital*, trad. C. Cohen-Solal et de G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1960, Tome VIII, p. 206.

On a donc là la version la plus complexe du « fétiche capitaliste » qui s'articule en trois idoles autonomisées, en une trinité qui se veut ordre symbolique doté de son imaginaire et qui, en fait, est un ordre imaginaire à prétention symbolique. Chaque idole est posée comme pseudo cause de son effet : le capital, porteur de profit et d'intérêt, la terre-rente foncière, le travail-salaire. Marx ne dispose pas de la catégorie de symbolique, mais le recours au langage religieux signale le problème. Le recours à la catégorie de trinité est, certes, polémique, ironique comme il l'était dans *La Sainte Famille*, mais la polémique ne doit pas cacher le mouvement théorique : « Dans cette trinité économique qui veut établir la connexion interne entre les éléments de valeur et de richesse et leurs sources, la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où monsieur le Capital et madame la Terre, à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. C'est le grand mérite de l'économie politique classique d'avoir dissipé ces fausses apparences et ces illusions : l'autonomisation et la sclérose des divers éléments sociaux de la richesse, la personnification des choses et la réification des rapports de production, cette religion de la vie quotidienne »¹⁶. Le mérite des classiques est bien d'avoir compris que la forme valeur était la source de la trinité économique. Mais les classiques n'ont pas compris que le procès de création de la valeur avait pour source l'extraction de la survaleur, l'exploitation de la force de travail et sa subsumption (relative surtout) sous le capital.

La formule trinitaire développe et complique au niveau du procès d'ensemble de la production capitaliste le fétichisme de la marchandise qui se manifestait dès le rapport d'échange et qui soutenait le fétichisme du capital au sein du procès de production immédiat, en le dissimulant en tant que « soutireur de surtravail ». Le fétichisme de la marchandise est la forme élémentaire du fétichisme capitaliste et la formule trinitaire est la forme développée complexe : « Avec le développement de la survaleur relative dans le mode de production spécifiquement capitaliste qui entraîne l'extension des forces productives du travail, ces forces et les liens sociaux complexes du travail dans le procès de travail immédiat apparaissent comme étant transférés du travail au capital. Cela fait déjà du capital un être fort mystique ; toutes les forces productives sociales du travail semblent en effet être dues au capital, non au travail »¹⁷. Le

16. *Ibid.*, p. 208.

17. *Ibid.*, p. 205.

monde du capitalisme est « un univers magique et renversé ». Le capital semble occuper dans l'apparaître objectif la puissance du Tiers symbolique auquel le travail libre et les forces de travail sont contraints de se référer et de se soumettre. Le fétichisme a pour fonction de dissimuler l'idole, Moloch, et de naturaliser le rapport de force inscrit dans la soumission du travail.

Revenons donc à la première occurrence du fétichisme qui thématise le noyau de cette fonction symbolique et de son investissement imaginaire, de sa mise en forme imaginaire. Toute marchandise apparaît aux sujets de l'échange marchand à la fois comme chose sensible, dotée de la propriété de satisfaire un besoin humain, d'une valeur d'usage, et comme chose suprasensible incarnant la forme valeur, laquelle réalise un quantum de temps de travail social. Elle unit deux déterminations hétérogènes, l'utilité sociale et la valeur qui permet d'échanger une marchandise contre une autre marchandise de même valeur, c'est-à-dire incorporant la même quantité des temps de travail social, la monnaie se constituant en équivalent général, selon la formule « a blé = b tissu = c euros ». C'est cette union de deux déterminations hétérogènes qui fait de la marchandise « une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques »¹⁸. Le rapport d'échange marchand semble réglé par la valeur incluse dans les choses échangées, comme si ces dernières s'étaient entendues entre elles pour faire de la monnaie le représentant de la valeur, l'unité qui permet de mesurer leur équivalence. Les marchandises s'accordent pour produire le Tiers Argent qui permet l'échange des choses produites à leur valeur. Tout se passe comme si les marchandises passaient un contrat entre elles pour constituer l'équivalent général¹⁹. Le rapport marchand, qui constitue d'abord une interindividualité interpersonnelle, réalise et dissimule tout à la fois les rapports de production impersonnels qui structurent la dépense de temps de travail social nécessaire à la production de chaque chose. Les sujets de l'échange se règlent sur l'action des choses marchandes alors que celles-ci semblent être des personnes commandant les sujets réifiés. Ce tiers exprime la forme valeur qui se fait forme capital. Subjectivation des choses et réification des personnes : tels sont les ressorts du fétichisme et de sa magie.

La critique de Marx peut être considérée philosophiquement comme l'exercice d'une raison pratique qui, de l'intérieur du jeu des rapports d'échange et de production, produit une distance, un écart permettant de penser la différence entre la sphère de l'apparaître du rapport marchand

18. K. Marx, *Le capital. Livre I*, édition allemande de 1873, trad. dirigée par J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 1983, p. 81.

19. E. Balibar, « Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent) », in M. Drach (dir.), *L'argent. Croyance, mesure, spéculation*, Paris, La Découverte, 2003.

à ses sujets et la constitution du temps de travail social comme source de la valeur qui s'autonomise dans l'oubli de sa source et se fait fétiche, chose matérielle reconnue comme puissance divine dont l'agir humain dépend: « L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de la valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de la force de travail humaine par sa durée prend la forme de la grandeur de valeur des produits du travail. Enfin, les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail »²⁰. Le fétichisme se formule en termes d'image et de capture de l'image, en termes de miroir magique nécessaire à l'objectivité spectrale historiquement spécifique du capitalisme, ce « monde enchanté »: « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature, elle leur renvoie l'image du rapport social des producteurs au travail global comme un rapport social existant entre des objets ». « Un rapport social déterminé des hommes eux-mêmes prend pour eux-mêmes la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses »²¹.

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

La critique marxienne montre que l'usage capitaliste de la force de

20. K. Marx, *Le capital. Livre I*, édition allemande de 1873, *op. cit.*, p. 82. Voir le livre stimulant d'A. M. Jacono, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Paris, PUF, 1992.

21. *Ibid.*, p. 83.

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

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

Cette religion de la vie quotidienne est une religion d'un lien social spécifique, constitué de rapports sociaux définis par une dépendance indirecte des hommes libres (au sens de libérés des relations de dépendance directe à d'autres hommes). Cette dépendance indirecte est opérée par la médiation du temps de travail vivant social et sa transformation en valeur et en capital, en temps de travail mort. Si la valeur est un pseudo Tiers, si la représentation de sa naturalité choséifiée peut être dénoncée comme illusion, si elle est fautive en ce sens, elle possède cependant une demi-vérité, en ce qu'elle exerce une puissance de contrainte sur le travail vivant dont elle se pose comme constituant un Autre symbolique, en déniait ainsi sa dimension imaginaire. Le fétiche cache l'idole et obtient une soumission réelle du travail vivant parce que le fétiche objective et réifie un rapport social réel d'exploitation. Il prend son origine en tant qu'abstraction réelle d'avec le travail vivant et il se constitue en Tiers, expression d'une soumission réelle de ce travail

vivant sous la loi de la valeur, c'est-à-dire sous le capital en tant que travail mort. Le mort saisit le vif. La loi de l'équivalent général rend invisible l'inégalisation structurale qui définit le rapport social de production et autorise à définir sans métaphore le salarié comme esclave et à recourir légitimement aux métaphores du Vampire et de Moloch.

APRÈS MARX, LA POSITION RATIONALISTE FACE AU PROCÈS DE SYMBOLISATION ET DE DÉSYMBOLISATION. PHILOSOPHIE ET BIEN COMMUN

Aujourd'hui plus qu'hier, la forme valeur en tant que forme capital argent a réussi à épaissir l'opacité fétichiste et à dominer non seulement la sphère de l'échange, mais l'ensemble des pratiques sociales. Le fétichisme est celui de l'Argent comme équivalent général. L'argent est, comme le dit Balibar²², ce *medium* aussi envahissant qu'évanouissant. Il ouvre l'infini mobile des commutations et met en relation des sujets de plus en plus inégaux selon qu'ils « ont » ou « n'ont pas d'argent », selon leur degré de solvabilité. Le lien marchand dissimule toujours davantage le rapport de production fondé sur l'exploitation. En mettant en relation des sujets de plus en plus inégaux en solvabilité, il continue l'œuvre de liquidation, de mise en fluctuation de tous les autres liens sociaux et de leur configuration symbolique. Il accrédite l'image monstrueuse d'une société qui serait réduite au seul échange marchand solvable, qui poursuivrait sans relâche, sans pitié, la destruction des formes de solidarité et de leurs formes symboliques et qui expulse de l'humain les sujets insolubles. L'idéal d'une société d'individus libres et autonomes, tous sujets solvables se confrontant sur le marché, est une impossibilité active, celle d'une société qui se désocialise indéfiniment. Cette société qui n'en est plus une, ce monde qui est un non-monde, refole en fait sous la loi de l'équivalence les inégalités structurales entre ceux qui sont sur-solvables et ceux qui sont sous-solvables ou insolubles.

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

22. E. Balibar, « Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent) », in M. Drach (dir.), *L'argent. Croyance, mesure, spéculation*, op. cit.

duites à subir la désymbolisation des liens sociaux inscrite dans l'efface du Tiers évanouissant, et, contradictoirement en apparence, elles sont réduites à compenser la désymbolisation par des procès de resymbolisation référés à un autre Autre, lui-même investi en sa propre représentation imaginaire, la nation, quand cela est possible, ou les communautés d'un autre type : la race, l'ethnie, l'association religieuse. Si la pluralité humaine passe légitimement par ces formes d'association, celles-ci sont menacées de se pervertir en nationalismes meurtriers et en communautarismes exclusifs.

On rencontre ainsi un aspect du problème que la critique marxienne du fétichisme ne thématise pas et que nous avons écarté jusqu'ici : la nécessité de penser ensemble le Tiers évanouissant de la forme valeur fétichisée et les figurations communautaires historiques du Tiers qui se cherche en elles une figure sociale imaginaire, comme la nation, l'ethnie. La critique de l'économie politique se meut dans l'hypothèse d'un mode de production autosuffisant en cours de mondialisation, sans prendre en compte les formes historiques sous lesquelles capitalistes et travailleurs ont vécu, qu'il s'agisse des nationalités sans État, ou des États-nations. On peut appeler « Nous sociaux » ces formes. Par contre, le « Nous » des forces de travail vivantes est en toute logique universel, ou plutôt il est un procès d'universalisation. Cependant, les hommes historiques appartiennent toujours à une pluralité d'autres « Nous ». L'ordre symbolique du Tiers évanouissant coexiste nécessairement avec d'autres formes historiques de lien symbolique propres à des communautés différentes qui ont revendiqué une consistance et une solidité propres. Les nations et les États n'ont pas disparu, mais, pour la plupart, ils ont perdu tendanciellement la capacité de produire un système de places assignant aux individus des repères solides. Ils continuent à symboliser du lien social, mais ils sont soumis au procès de désymbolisation qui les affecte et qui, de toute manière, associé à l'émergence du principe immanent de solvabilité, désocialise une masse croissante d'hommes en la transformant en population superflue, les hommes en trop identifiés par Hannah Arendt, les populations poubelles ou déchets décrites par Zygmunt Bauman, ces plèbes qui constituent l'armée de réserve du capital selon Marx ou la populace indialectisable de Hegel.

Un complexe instable unit ainsi dans la tension, d'une part, le Tiers évanouissant de l'Argent et du capital qui se veut rationnel et qui ne l'est pas, et, de l'autre, le Tiers où se symbolise une communauté historique qui se pose comme milieu et médiation de vie concrète et qui, comme telle, se juge raisonnable, sans l'être adéquatement. Comment penser ensemble l'ordre marchand avec sa symbolisation désymbolisante, et l'État-nation avec sa symbolisation effective, mais particularisante ? Marx nous laisse sur

cette question. Mais il nous donne en héritage une position philosophique dont nous n'avons pas exploité toutes les possibilités.

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

Comme l'a établi avec pertinence et profondeur Jean Robelin, en développant les thèses de Claude Lefort dans son récent ouvrage²³, le Tiers est le lieu vide où peut se penser la réappropriation de l'objectivité historique par la pluralité des forces de travail vivantes, par-delà la solvabilité, qu'elles soient exploitées dans le cadre de l'esclavage salarié ou transformées en populations superflues par le mécanisme de l'*apartheid* mondial déchaîné. C'est de sa béance que peuvent se formuler les résistances transnationales et nationales, les premières cherchant à produire une *cosmopolis* réaliste articulée aux communautés de vie concrète, les secondes rectifiant leur particularisme potentiellement exclusif et leur imaginaire agressif. La position rationaliste de Marx creuse l'écart qui sépare, d'une part, l'union manquée du pseudo Tiers évanouissant de la valeur et du capital et des Tiers historiques particularisateurs, et, d'autre part, le Tiers rationnel d'une coopération à construire, d'une production d'un bien commun, c'est-à-dire d'un monde commun. La raison marxienne fait appel à ce Tiers rationnel qui a pour nom « bien commun ». Le dés-ordre mondial produit, en effet, des risques majeurs que ni le pseudo Tiers évanescant de la valeur et du capital ni les Tiers particuliers des États dominants sous l'hégémonie de

23. J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, 2006.

l'Empire américain ne peuvent actuellement contrôler, puisque ce sont eux qui les engendrent.

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

La position rationaliste se pense dans l'élément de la finitude éthico-politique. Elle ne saurait s'enfermer en une éthique pure normative fondée sur la supposée valeur infinie de la vie humaine. Le fait d'exister en tant qu'homme, n'en déplaît à Kant ou à Levinas, Apel ou Habermas, n'a pas en soi une valeur infinie. Ce qu'il faut défendre, Spinoza nous l'a enseigné, c'est la vie en sa finitude positive singulière, partie de la puissance infinie de la production naturante, la vie qui résiste à tout ce qui à la fois la pose et la menace. L'existence de l'humanité n'est pas une « valeur » qui oblige en soi. Importe avant tout ce que la liberté ou la puissance d'agir donnée peut faire de la vie et des normes reçues, notamment de celles-ci s'enracinent dans la coopération. L'Autre est l'humain à produire. La question décisive n'est pas « Qui est autrui? », comme le veut Lévinas, mais plutôt « Quel autrui est mon égal? ». Le Tiers symbolique est celui auquel on se réfère en posant à chacun de nous et à chaque « Nous » la question des questions: « Accepterais-je de subir, si je devais subir cela même que subit celui qui est à sa place, place qui est un résultat historico-social, non une assignation éternelle à résidence? ». Cette question renvoie au lieu vide d'un vivre en commun absent mais possible, d'un entre nous. Le tiers auquel il est fait référence n'est pas autoréférentiel comme le capital qui absorbe hommes

et choses, il est le destinataire muet d'une revendication d'égalité, revendication d'abord négative et critique, protestation contre la subalternation au pseudo Tiers de la valeur et aux Tiers exclusifs des communautés historiques. Positivement, il s'agit de l'exigence d'un lien social positif et effectivement commun. Ce qui importe, c'est toujours de déterminer qui est l'autre, ce qui est humain ou inhumain aujourd'hui. Les différences et les conflits présupposent un fond irréductible de coopération avec les autres. Pour Marx comme pour Spinoza, la socialité et la coopération sont premières; les différends et les désaccords sont seconds. Mais ce sont toujours certains différends et certains désaccords qui rendent pertinente et possible la réflexion éthico-politique du commun et qui posent la question de la priorité de la socialité et de la coopération. La secondarité du différend, quant à elle, est donc motrice. Ainsi, nous pourrions nous demander s'il est acceptable de laisser mourir certains hommes en raison de la distribution et de la production actuelles des richesses; de maintenir tout à la fois le joug du travail libre forcé et l'anéantissement de populations devenues superflues; de détruire les conditions bio-sociales de la vie.

164

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