

Wolfgang Fritz Haug

OÙ EN SOMMES-NOUS AVEC LA DIALECTIQUE?

suivi de

PEUT-ON ÉCHAPPER À LA MÉTAPHYSIQUE
EN PARLANT SUR LA DIALECTIQUE?

2005

OÙ EN SOMMES-NOUS AVEC LA DIALECTIQUE?¹

I. Où commencer?

Où en sommes-nous avec la dialectique? Avant d'aborder cette question, il faut bien préciser ce « nous ». Nous, c'est la génération de marxistes qui n'ont pas seulement vécu une des crises périodiques du marxisme, mais la grande débâcle, sa métamorphose aveugle dans une formation qu'il n'est pas exagéré de considérer à plusieurs égards comme son contraire. Or, qu'une entreprise pratique, guidée par une théorie, se voit convertie à son insu, pour ainsi dire « par derrière » (*hinterrücks*), en son contraire, n'est-ce pas déjà un premier exemple qui demande un type d'explication que nous nommons « dialectique » ? J'appelle *dialectique passive* cette forme de métamorphose d'un mouvement historique en son contraire et qui « se déroule dans son dos » (cf. *C I*, 185). D'autre part j'appelle *dialectique active* l'art qu'il faut pour échapper à celle-là autant que possible.

Où en sommes-nous donc, les marxistes, avec la dialectique dans la situation post-communiste? Eh bien, le commencement par lequel il nous faut reprendre l'entreprise théorique initiée par Marx, c'est justement cette rupture historique qui est marquée par l'écroulement du communisme d'État comme nous l'avons connu au siècle écoulé. Sa défaite ne pouvait pas lui être infligée du dehors, en dépit de toutes les interventions hostiles de ses adversaires. Les causes décisives étaient endogènes. Voici un deuxième aspect qui appelle la pensée dialectique. Pour la reprise de l'autoréflexion de cette pensée, cependant, l'analyse de sa propre perte s'impose en tant que commencement de la reprise du projet dialectique marxiste. Cela est important, car nos conceptions de la dialectique sont aussi bien situées que, *sit venia verbo*, trans-situantes, car elles interviendront aussitôt dans la situation.

L'histoire nous a placés dans un moment et dans une situation qui rendent aussi nécessaire que possible une approche que je ne saurais mieux dire qu'avec les mots du *Manifeste*, qui, dans la traduction de Laura Lafargue, note que le capitalisme force les hommes d'enfin « envisager leur situation [...] d'un regard lucide ». La traduction n'est pas tout à fait correcte. « Lucide » connote les Lumières alors que Marx dans l'original met « nüchtern »², proche de

¹ Contribution au colloque international « La dialectique aujourd'hui », Paris, 30 septembre - 1er octobre 2005, organisé à Paris par Espaces Marx.

² „Die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen“.

« ernüchert », qui veut dire « désenchanté » ou même « dégrisé ». Ce que la situation demande de nous, et qu'elle a rendu possible, c'est un regard sobre. Nous nous voyons forcés d'envisager la carrière historique de notre projet marxiste avec un regard sobre, désenchanté. Ceci vaut aussi pour ce que Brecht appelle « la grande méthode », c'est-à-dire la dialectique matérialiste, notre drapeau philosophique que beaucoup se sont représenté comme un passe-partout universel.

Nous avons connu le *law and order* marxiste-léniniste, et, en bons Docteurs Pangloss, nous l'avons souvent présenté comme le meilleur de tous les mondes possibles. L'esprit de cette idéologie trompeuse était la version triomphaliste de la dialectique. Nous prétendions être en possession d'un nombre de lois fondamentales qui règleraient l'univers – à la fois l'ordre des choses matérielles et l'ordre de la pensée. C'est-à-dire qu'au cœur d'une philosophie du changement incessant et discontinu une éternité imaginaire régnait qui était l'éternité d'une idéologie d'État. Les besoins du contrôle et du linéaire avaient refoulé l'inquiétude, l'incompatible, le non-linéaire, en somme, l'altérité de l'Être. La dialectique marxiste s'était transformée en une nouvelle métaphysique. C'était précisément le contraire de ce que nos fondateurs avaient intenté.

Aujourd'hui il est impératif, de se laisser « dégriser » ou « désenchanter » par l'expérience communiste du 20ème siècle, mais sans doubler cette première perte par la deuxième, qui serait l'abdication historique, fut-elle en forme de résignation ou de capitulation. Car aujourd'hui notre projet est peut-être plus nécessaire que jamais.

Faut-il donc, comme dit Jacques Bidet dans son *Explication et reconstruction du Capital*, « reprendre par le commencement l'entreprise théorique initiée par Marx » (2004, 10) ? Mais où serait ce commencement dans le cas de la dialectique, si elle n'a ni commencement ni fin ? Quel serait au moins le commencement de son exposition théorique ? La réponse peut d'abord sembler sophistiquée : il faut commencer non par *la* dialectique, mais par *le* dialectique. Pour ce rendre compte de cette différence, il faut se demander : qu'est-ce qui se passe quand nous méconnaissons les caractères dialectiques de nos luttes ?

II. Pourquoi avons-nous besoin de dialectique ?

Pourquoi avons-nous donc besoin de dialectique ? Évidemment pour échapper à la dialectique passive. Le sens pour la dialectique naît avec l'expérience de ce que signifie son absence.

Ceci se passe quand notre sens commun échoue dans ses essais à trouver des réponses aux problèmes réels ou même simplement à les comprendre. Les coordonnées de notre sens commun peuvent opérer dans certaines sphères de nos pratiques mais non pas dans l'ensemble de nos relations sociales et encore moins pour penser la totalité, la relation de ces relations avec ce que nous appelons la nature ou ce qui nous parvient du temps, cette « furie du disparaître » (Hegel).

Spontanément, le sens commun se présente soumis au règne des idées inadéquates, comme dirait Spinoza, et la personnalité est, selon les mots de Gramsci, « composée de façon bizarre » (*Cahiers de prison*, éd. Paris, C. 11, §12, 176). Et cela justement grâce au moment de puissance que notre mode d'agir et les rapports sociaux dans lesquels nous agissons nous accordent. Aussitôt que nous sortons de nos routines, le régime de normalité et d'habitudes dont nous avons besoin dans la vie quotidienne se heurte à une réalité qui est non seulement hétérogène, mais d'un ordre tout à fait différent qui met en danger nos sécurités de chaque jour. Le bon sens, qui s'est exprimé dans la « sagesse des peuples », a toujours noté ces limitations.

Nous nous approchons de la dialectique déjà quand nous nous efforçons de transformer le sens commun en bon sens. Ceci d'autant plus quand il s'agit non du sens commun d'un public d'individus atomisés par le règne de la propriété privée, mais d'un mouvement social émancipateur. Celui-ci a besoin de dialectique dans les luttes de classes et de masses. C'est le besoin d'un sens pour les transitions inattendues, pour l'interaction des contraires, pour les contradictions à propos desquelles Brecht dit qu'elles « sont les espoirs ! ».³

Nous poser la question : où en sommes-nous avec la dialectique ?, c'est nous inviter à une exploration préalable de nos propres contradictions. Nous ne pouvons les éluder. Il nous faut développer l'art de faire au mieux avec elles. Cet art s'appelle aussi la dialectique.

III. Tracer les contradictions de notre conception de la dialectique

Les adieux à Kant étaient prématurés. Dans l'auberge Hegel, où certaines traditions nous avaient logés, nous avons trop souvent oublié la non-identité, l'autre, bref, la différence. Et pourtant la redécouverte de celle-ci était inscrite dans le projet marxiste dès son début. Il y a

³ Au début de *Le procès de quat' sous (Der Dreigroschenprozess)* auquel il donne le sous-titre *Un expériment sociologique* (cf. GA 21, 448).

des moments cruciaux dans l'histoire de la pensée de Marx, dans lesquels la différence se fait valoir contre l'identité totale. Il y a une scène clef dans laquelle nous pouvons saisir nos contradictions au *status nascendi*. C'est le moment où Engels défend Marx contre Dühring. Et n'oublions pas que le point de départ de tous les *main streams* marxistes était Engels, souvent par la médiation de Kautsky.

Engels définit: « La dialectique n'est cependant rien d'autre que la science des lois générales du mouvement et du développement de la nature, de la société des hommes et de la pensée. » (Part 1, ch. XIII ; MEW 20/131s). Mais « il va de soi », dit-il d'autre part, « que je ne dis absolument rien sur le procès de développement *particulier* », si je lui donne des noms dialectiques comme « négation de la négation » etc. (ibid.). Il dit cela après avoir conceptualisé la germination d'un grain d'orge en tant que la « négation » de celui-ci. En parlant ainsi de la chose elle-même, il projette une opération intérieure sur la réalité extérieure. Car c'est seulement après que j'ai fixé, pour moi, la forme grain d'orge, que le grain germinant apparaît comme le grain en procès d'être « nié ». Il faut bien comprendre, que nommer « négation » la germination n'est qu'un philosophème, issu d'une super théorie totalisante et abstraite. Mais à quoi sert un tel discours interprétatif pour la recherche scientifique ou pour les pratiques des luttes ouvrières ou d'autres luttes émancipatrices ou anticapitalistes ? En ce qui concerne la recherche scientifique, la réponse de Engels consiste en trois déterminations : une négative, deux positives. La négative : les formules dialectiques ne « prouvent » absolument rien. Après que Marx « a prouvé historiquement, que l'évènement en effet *ou* s'est déjà produit *ou* devra encore se produire, il le qualifie *en outre* comme un évènement qui se produit selon une certaine loi dialectique. » (1.XIII, 20/125). >Qualification *en outre*< -- mais pourquoi ? La première réponse positive est curieusement compliquée. À première vue elle paraît très claire : « Dans un sens beaucoup plus éminent que la logique formelle », dit Engels, la dialectique « est surtout une méthode pour la découverte de nouveaux résultats, pour l'avancement du connu vers l'inconnu ». La dialectique serait donc un certain *ars inveniendi* ou *heuristique* – mais à quoi servirait l'art d'avancer vers un but après qu'on y est déjà arrivé ? Nous sommes donc en pleine contradiction avec la première détermination de la >qualification *en outre*<. Et cette contradiction n'est pas de celles qu'on pourrait ennoblir en lui ajoutant l'épithète « dialectique ».

La deuxième fonction positive de la dialectique que Engels désigne est celle d'un « germe d'une vision du monde [*Weltanschauung*] plus compréhensive » (125). Pourquoi tout cela ? Eugène Dühring déployait une agitation antimarxiste dans les milieux du mouvement ouvrier

et socialiste allemand en utilisant l'idiome dialectique de Marx comme terrain de lutte contre celui-ci. Cela explique l'ambiguïté de la réponse de Engels, qui anéantit le reproche de Dühring tout en lui cédant du terrain qu'il va aussitôt réoccuper sous un titre un peu différent.

IV. Les scènes clef chez Marx lui-même

L'intérêt de l'épisode de l'*Anti-Dühring*, c'est qu'il donne une idée du choc que Marx a éprouvé, quand il se trouvait confronté avec une certaine réception. Une série de moments révélateurs en attestent. Le plus connu est celui qui se manifeste dans la réponse marxienne au compte rendu plein de louanges que Illarion Kaufman avait donné à Petersburg de l'édition russe du *Capital* en 1872. Kaufman mentionne que le caractère dialectique de l'exposition du *Capital* pourrait paraître idéaliste. Marx répond en soulignant la différence entre recherche et exposition. Ce n'était point la première fois que Marx se heurtait à ce problème. Après avoir – dans son voyage de noces presque 30 ans plus tôt – réalisé une critique radicale de la dialectique appliquée de Hegel, il s'inspire, une décennie plus tard, de la *Logique* de Hegel pour reprendre son projet qu'il appellera désormais *Critique de l'économie politique*. C'est alors que, dans son introduction inachevée et quand il rédige les *Grundrisse*, le problème de comment pratiquer la dialectique sans retomber dans l'idéalisme fait irruption dans son travail. Il faut, observe-t-il, que la dialectique connaisse ses « limites », affirmation qui revient dans *Le Capital*, lorsqu'il s'agit de la transition de la monnaie au capital, qui suppose l'apparition du travailleur salarié libre au marché, et, comme note Marx, « cette unique condition historique referme une histoire universelle » (*C I*, éd. Lefebvre, 191). Jacques Bidet a été conduit à déclarer catégoriquement qu'il « est impossible en ce sens de “passer dialectiquement” de l'argent au capital » (2004, 101). Par contre il faut d'abord mettre en question « ce sens ». Pour découvrir, même dans ce cas, une transition dialectique, il faut reconceptualiser celle-ci sur le terrain matérialiste historique.

D'ailleurs, ce n'est pas le seul hiatus historique réel que Marx rencontre. J'oserai même dire qu'il n'y a aucun passage dialectique « en ce sens ». Si l'on regarde de plus près on s'apercevra par exemple que déjà la transition vers la production de marchandises précapitaliste est, selon Marx, accompagnée d'une rupture, c'est-à-dire de la destruction de structures de la communauté primitive (cf. *C I*, 100; 23/102). Marx souligne: « Dans les modes de production de l'Asie ancienne, de l'Antiquité, etc., la transformation du produit en marchandise, et donc l'existence des hommes comme producteurs de marchandises, joue un

rôle subalterne qui gagne cependant en importance à mesure que les communautés entrent dans leur stade de déclin [*Untergang*]. » (91; 102)

Je sais bien qu'en interprétant Marx de cette façon je cours le risque d'être catalogué d'historiciste par nos logiciens du capital, car ils n'acceptent pas qu'une analyse génético-structurale qui recourt à l'analyse des formes de la praxis puisse médiatiser le dualisme entre l'historique et ce qu'ils appellent le logique – terme qui, dans ce contexte, n'est qu'une métaphore métaphysique. Qui dit « méthode logique » – ce que Marx ne dit jamais! – dit effectivement ici logique hégélienne. Engels, qui dans un texte tactique – il s'agissait de propager sans trop de scrupules la première publication systématique économique de Marx – était le premier à employer ce terme pour désigner la méthode de Marx, était aussi le premier à découvrir chez Dühring cette procédure que ce terme allait cacher désormais: « corriger Marx selon Hegel » (*AD*, 20/121). La version actuelle de « corriger Marx selon Hegel » que l'on peut étudier en Allemagne chez Backhaus et Reichelt n'est pas très différente. Dans un premier temps on soumet Marx à une interprétation hégélienne, pour, dans un second temps, pouvoir prouver que « en ce sens » ou selon la dialectique hégélienne, Marx ne pouvait réussir, qu'il aurait donc échoué – et avec lui toute pensée marxiste.

Le dernier des moments clef où Marx se heurte à la réception de son propre œuvre et est poussé à clarifier les choses pour lui-même a laissé ses traces dans les *Notes marginales à Adolph Wagner*, un des derniers manuscrits de Marx. Ici, il se défend furieusement contre une interprétation qui lui attribue un logicisme à la Hegel. Pour mieux pouvoir se défendre, il esquisse même un tournant linguistique matérialiste.⁴

V. La dialectique opérative chez Marx

Pour reprendre l'*impetus* dialectique par lequel j'ai commencé, l'exploration de la dialectique opérative chez Marx est indispensable – et cela, bien sûr, en tout premier lieu dans *Le Capital*.

Comparée avec ce que les Hégéliens appellent dialectique, la conception que Marx a pratiquée sous ce nom, en critiquant l'économie politique, est beaucoup plus modeste. Mieux vaut moins et meilleur. La *pratique* dialectique de Marx – de ce point de vue et pour le dire

⁴ Cf. W.F.Haug, *Marx' Learning Process*, à paraître dans la revue *Rethinking Marxism*, automne 2006.

avec un oxymoron cher à Brecht – se présente «révolutionnairement modeste». La dialectique avec laquelle il appréhende la réalité compte avec la dialectique de celle-ci.

Mais qu'est-ce que le caractère dialectique de la réalité ? Pour le Marx opératif, le dialectique réside d'abord dans l'approche à la réalité, je dirai même dans le discours, plus précisément la totalisation en *discourant*, ou peut-être encore mieux *en parcourant* les moments qui, à première vue, se présentaient d'une façon dispersée, parce que le procès réel du passage de l'un à l'autre s'évanouissait dans son résultat.

Dans la postface à la deuxième édition allemande Marx caractérise sa propre dialectique comme une *potentia cogitandi*, dont il dit qu'elle « saisit toute forme faite dans le flux du mouvement et donc aussi sous son aspect périssable, parce que rien ne peut lui en imposer, parce qu'elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire » (*Capital I*, éd. Lefebvre, 18). Or, la traduction de Joseph Roy, corrigée par Marx et que Maximilien Rubel a conservée, change l'objet cognitif, en attribuant à sa dialectique qu'elle saisit « le mouvement même dont toute⁵ forme faite n'est qu'une configuration transitoire » (MEGA II.7, 696). La forme dans son mouvement est remplacée ici par le mouvement dans toutes les formes. L'objet est donc généralisé et déconcrétisé en même temps. Évidemment je préfère ici l'original à la traduction, même si dans un certain nombre de cas assez importants je privilégierai la première traduction française à l'édition allemande.

Saisissons donc toute forme dans le flux de son mouvement ! Mais justement, qui essaye de suivre cette règle se trouvera confronté toujours de nouveau avec la même question: comment s'y prendre ? Elle n'offre point de pierre des Sages. Il ne peut y avoir de clef qui nous fasse découvrir l'univers.

Afin de clarifier la conception opérative (pratiquée) de la dialectique chez Marx, il faut examiner : 1. Pourquoi a-t-il besoin d'elle ? 2. Qu'est-ce qu'elle accomplit réellement ? 3. Dans quelles formes s'articule-t-elle ? 4. Quelles sont ses limites ? En somme, quel est son statut épistémologique ?

1. Marx a besoin de dialectique pour connecter ce qui de prime abord se présente isolé. Quand on aura compris que « le mouvement qui opère la médiation disparaît dans son propre résultat et ne laisse aucune trace » (*C I*, 105)⁶, il s'agira par exemple de chercher un point de départ

⁵ Rubel: « chaque » (Pléiade, *Économie I*, 559).

⁶ « Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und lässt keine Spur zurück. » (MEW 23, 107).

commun des phénomènes qui se présentent disparates. Le problème le plus général de la critique de l'économie politique, c'est la dissolution de « l'indépendance mutuelle et l'ossification des différents éléments sociaux de la richesse » (37/817). Notons cependant que les articulations marxistes de ce problème se prêtent à des malentendus. La discrédence entre la pratique scientifique de Marx et son interprétation épistémologique a souvent été remarquée.

2. Quand Marx appelle dialectique une « méthode de développement »

[*Entwicklungsmethode*], il s'agit pour lui du problème de comment exposer les résultats de la recherche. « Dans ce sens, l'investigation n'est rien d'autre que recherche de l'exposition correcte; elle opère constamment avec de multiples essais d'expositions. »⁷

3. Production marchande se laisse comprendre en termes d'une unité sociale déchirée qui se manifeste dans la forme d' « antithèses extérieures » (35/123) qui fonctionnent comme forces motrices du développement. Quand « des relations contradictoires exclusives les unes des autres » menacent de paralyser les procès, Marx s'intéresse à la façon dont « le développement [...] n'abolit pas ces contradictions, mais crée la forme au sein de laquelle elles peuvent se mouvoir » (C I, 118). Et il ajoute: « D'une manière générale, c'est la méthode par laquelle des contradictions réelles se résolvent. » (Ibid.) Particulièrement important pour Marx est le concept du « renversement » [*Umschlagen*], c'est-à-dire de la péripétie ou de la transformation soudaine de quantité en qualité ou d'une forme dans son contraire. Ainsi, par exemple, « la loi d'appropriation ou loi de la propriété privée, fondée sur la production des marchandises et sur la circulation des marchandises, se renverse, par sa propre et inévitable dialectique interne, en son contraire direct » (C I, 654 ; 23/609).

4. La limite générale de la dialectique est comprise par Marx en termes de différence : pour lui il s'agit d'une « dialectique dont il reste à déterminer les limites et qui ne suspend pas la différence réelle », dit-il dans l'introduction aux *Grundrisse* (42/43).

VI. « Attention: Ne pas abuser »

« Attention: Ne pas abuser » – c'est sous ce titre que Adorno réfléchit sur la dialectique dans *Minima moralia*. Peut-être pouvons-nous dire que le sens pour le dialectique des choses

⁷ Wolfgang Fritz Haug, *Cours d'introduction au « Capital »* (1974), traduit de l'allemand par Dominique Bron, Catherine Haus et Bernard Schneuwly, Genève 1983, p. 50.

suggère « une orientation qui combine agilité et sagesse »⁸. Si la dialectique n'est pas une science, elle donne certainement lieu à une *épistème* et même à une *téchne* dans le sens grec ancien. Même si elle ne prête pas ses trésors dans des formules méthodologiques, elle est néanmoins indispensable en tant que méthode au sens élémentaire du terme ; plutôt une manière d'approcher les problèmes qu'un ensemble de procédés à appliquer.

Les catégories « attitude », « approche » ou « Haltung » (pour employer un concept cher à Brecht) signalent déjà que la dialectique lie l'éthique individuelle avec la stratégie collective. Pour Brecht et Benjamin elle est un art. Brecht le développe dans *Me-ti*, son *Livre des tournants*, qui est son bréviaire de dialectique. « Être dialecticien, dit Benjamin, signifie avoir le vent de l'histoire dans ses voiles. Les voiles, ce sont les concepts. Il ne suffit pas, cependant, de disposer de voiles. Ce qui décide, c'est l'art de les manier . » (*Passagen*, GS V, 592).

Si le vent de l'histoire nous surprend, nous sommes soumis au jeu de la dialectique passive. Les moments du bonheur, autant individuel que collectif, se produisent cependant quand nous réussissons à manœuvrer les voiles de telle façon que le courant historique nous pousse vers notre but en démultipliant nos forces.

⁸ W.F.Haug, « Dialectics », in: *Historical Materialism. Research in critical Marxist theory*, no. 13.1, Leiden-Boston 2005, p. 262.

PEUT-ON ÉCHAPPER À LA MÉTAPHYSIQUE EN PARLANT SUR LA DIALECTIQUE?⁹

La question que je propose fait suite à notre débat de ce matin, quand nous parlions des « limites de la dialectique ». En effet, dans le *Urtext* de 1858/59 Marx se rend compte que « la forme dialectique de l'exposition [Darstellung] est juste seulement quand elle connaît ses limites » (MEGA II.2, 91. Déjà en 1857, dans l'introduction aux *Grundrisse*, lorsqu'il parle de « *dialectique des concepts force productive (moyen de production) et rapport de production* », il ajoute : « une dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne dépasse [aufhebt] pas la différence réelle » (MEGA II.1.1, 43 ; MEW 42,43. Que signifient ces formules ?

A première vue on dirait qu'elles présupposent la dialectique comme simple donnée, chose faite, immuable comme l'Être de Parménide, mais, à la différence de celui-ci, avec des limites. Mais ne dois-je pas, pour pouvoir parler de ses limites, être au-delà de celles-ci ? Dans ce cas la dialectique ne serait qu'une chose limitée, dont je disposerais. Voilà notre dialecticien déjà tombé en dehors de la dialectique. Est-ce que c'est cela que Marx a voulu dire ? Certainement pas. N'oublions pas qu'il n'a jamais publié cette formule des « limites de la dialectique ». Son sens semble plutôt de rappeler aux dialecticiens matérialistes, c'est-à-dire d'abord à lui-même, ses limites. En d'autres mots : les « limites de la dialectique » que Marx avait héritées de Hegel consistaient dans son manque d'autolimitation, c'est-à-dire dans son dépassement purement spéculatif des limites réelles qui marquent chaque « différence réelle ». Quelle dialectique déjà, d'identifier les « limites » de la dialectique héritée dans sa négation des limites ! En se rendant compte de ces « limites de la dialectique » héritée et en la retravaillant Marx s'efforçait de créer la conception matérialiste-historique de la dialectique.

Dans le titre de notre colloque il y a une jolie ambiguïté. Notre badge dit : « Colloque dialectique ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que notre colloque *est* dialectique ? Ou est-ce qu'il n'y avait pas assez d'espace sur le badge pour ajouter les mots « sur la » ? Ce serait alors seulement un « Colloque sur la dialectique ». Le problème cependant n'est pas de parler *sur* la dialectique. Le problème c'est de parler *dialectiquement* sur la dialectique. Et

⁹ Intervention au colloque international « La dialectique aujourd'hui », Paris, 30 septembre - 1er octobre 2005, organisé par Espaces Marx.

pour ce problème on ne connaît peut-être pas encore la solution. Pour s'en approcher, il faut demander dans quel flux de problèmes et de pratiques cherchant des solutions à ces problèmes le concept de dialectique apparaît. Retournons donc à la source de la dialectique ! Mais non aux seuls auteurs qui en ont parlé les premiers ! Mais à *autà tà prágmata*, à la source des problèmes de la vie même qui ont poussé nos auteurs à parler de « dialectique ». En effet, pour parler *dialectiquement* sur la dialectique il faut sans cesse recommencer, pour que cela ne se fige pas.

Nos fondateurs ne laissent aucun doute que pour eux, lorsqu'ils parlent de dialectique, il s'agit de la destruction de la métaphysique. Or, qu'est-ce que la métaphysique pour eux ? La question à laquelle la pensée métaphysique cherche des réponses, c'est le fameux *ti esti*, le « qu'est-ce que c'est » du Socrate platonicien, suivi de la *ousía* et du *tí êen êînai* d'Aristote (cf. *Mét*, 1030a). Cette question suppose qu'en pensant une certaine chose, je la regarde comme une entité isolée qui a une essence intérieure, c'est-à-dire que je l'isole de l'ensemble des relations dans le monde où elle se présente. À une telle opération se joint plus ou moins la conception qu'il existe une sphère dans laquelle il y a des essences pour lesquelles il faut chercher les noms. Nous sommes ici dans le meilleur des mondes, tout est bien ordonné et tout est immuable. Quand j'applique ce type de question – la *ti esti*-question – à la dialectique, je l'ai déjà métamorphosée en métaphysique. Elle sera devenu justement ce qu'il fallait dépasser avec son aide. La métaphysique aura vaincu. Peut-être non pas la métaphysique au sens classique, mais la métaphysique dont Hegel parle lorsqu'il dit que le sens commun est le plus grand métaphysicien du monde.

En effet, dans la vie quotidienne et dans le langage des gens qui ne sont pas professionnellement des philosophes, le *qu'est-ce que c'est ?* qui mène à la métaphysique est légitime. Il est inévitable dans la vie quotidienne de toujours se demander : « qu'est-ce que c'est ». Peut-on traduire cette question pour pouvoir l'appliquer à la dialectique sans perdre celle-ci de vue ? Eh bien, il me semble évident qu'il faut d'abord se demander : Qu'est-ce qui est l'enjeu d'une approche dialectique aux choses ? En quoi l'approche dialectique aux choses se distingue-t-elle de l'approche métaphysique ?

Intéressons-nous donc aux problèmes qui rendent nécessaire cette approche spécifique déjà nommée *dialektikèe téchnèe*, il y a environ 2400 ans, par nos prédécesseurs. Pourquoi faut-il un art spécifique pour traiter la réalité ? Pourquoi, si Hegel a raison, sommes-nous, dans la vie quotidienne, des métaphysiciens spontanés ? Pourquoi, pour reprendre le langage de Spinoza, sommes-nous spontanément dans les idées inadéquates ? C'est évidemment dans cette

différence entre les idées adéquates et les idées inadéquates, dans la distance qui les sépare, dans ce *hiatus*, que notre pensée se heurte contre une altérité pour laquelle elle ne semble pas faite. Voici le problème – ou plutôt le choc – qui fait que ce que nous appelons la pensée dialectique ne cesse de se réveiller.

Guère réveillée, cette pensée dialectique se tourne d'ailleurs contre le dualisme « idées adéquates versus idées inadéquates ». Les idées inadéquates ne sont point inadéquates dans leurs sphères d'origine. Dans les rapports sociaux spécifiques de ces sphères il y a certaines formes indispensables d'agir et, en conséquence, de penser. Par exemple le code binaire ou la logique linéaire correspondent à une certaine grammaire de la vie pratique. C'est suivant ces formes et dans telles chaînes que nous organisons notre vie quotidienne. On ne pourrait vivre sans suivre le code binaire. Mais ce code pose problème aussitôt qu'il se trouve confronté avec une difficulté non *dans*, mais *avec* ces pratiques quotidiennes.

Pour dialectiser et ainsi dépasser l'alternative binaire « idées adéquates vs. idées inadéquates », Marx introduit une médiation. C'est la catégorie des « formes de pensée socialement valables et donc objectives ».¹⁰ Avec ce concept il saisit ce qui se passe quand nous nous comportons dans les formes élémentaires du marché, par exemple quand nous achetons des choses ou vendons notre force de travail. Si du point de vue philosophique la quantité abstraite d'argent n'est pas comparable avec la qualité concrète de la chose utile, dans la vie quotidienne on s'en moque. On a l'expérience que très souvent ce qui coûte plus cher est en effet meilleur. Mais théoriquement, dans la valeur d'échange n'entre selon Marx « pas même un atome de valeur d'usage »¹¹. C'est donc, comme dit Roberto Finelli, qu'il y a là une séparation entre les relations d'échange et les relations d'utilité qui, pour le sens commun, n'existe pas et qui ne peut pas exister pour lui parce que, dans la vie quotidienne, on les pratique sous leur fausse identité.

Or, de telles *formes de pensée objectives* sont les « catégories » avec lesquelles la pensée bourgeoise construit son système économique. Et c'est justement cela qui détermine ce système en tant qu'économie bourgeoise. Marx prend le concept de *catégorie* dans le sens grec qui est presque celui d'« imputation ». Dans l'introduction aux *Grundrisse* il définit ces

¹⁰ Marx : « gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen » (MEW 23, 90). Dans la traduction de Jean-Pierre Lefebvre et alii ce concept marxien est plutôt dissimulé : « des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité » (*Le Capital*, I, Paris 1983, 87).

¹¹ „...als Tauschwerte können [die Waren] nur verschieden Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert“ (MEW 23, 52). Dans l'édition originale française de Roy et Marx la deuxième moitié de cette phrase est omise.

« catégories » en tant que « formes d'être sociales ou déterminations d'existence d'une société déterminée »¹². Au lieu d'accepter ces catégories qui sont des formes objectives de pensée de la société capitaliste dans la théorie scientifique de cette société, il faut les soumettre à une critique radicale. Ces catégories – par exemple État, argent, marchandise, capital, salaire, travail salarié etc. – sont les noms que la société a donné à ses pratiques et institutions fondamentales. Les retravailler et les transformer en concepts est toute une œuvre. C'est ce travail qui est au cœur du projet marxien de critique de l'économie politique. C'est justement le projet de radicalement déconstruire et reconstruire les catégories dans lesquelles la société capitaliste s'interprète, et de le faire d'une façon bien précise que Marx appelle « ma méthode dialectique ».

Revenons à notre question : Pourquoi avons-nous besoin d'une forme de penser particulière que nous appelons dialectique ? C'est parce que notre pensée spontanée n'est pas adéquate pour immédiatement appréhender la réalité. Pour transcender la pensée spontanée il faut une technique particulière, un art. Les pensées de la vie quotidienne ce sont des pensées adéquates, mais enfermées dans des formes concrètes, caractéristiques de la *formation sociale* dans laquelle nous vivons. Il faut donc distinguer la conscience-*dans-la-forme*, adéquate pour les pratiques dans cette forme, d'une part, et la conscience-*de-la-forme-même*, ce qui est une chose tout à fait différente.

Quelques applications. J'ai mentionné la séparation théorique entre relations d'échange et relations d'utilité. Cette séparation ne doit pas être interprétée de façon dualiste. Or souvent elle est traitée comme une véritable scission entre deux mondes : ici le monde abstrait de la monnaie, comme on peut appeler en le simplifiant le monde du capital, de la richesse abstraite ; de l'autre côté le monde du concret, des valeurs d'usage. Mais alors un procès fondamental commence – dans la vie concrète, pas dans les livres : c'est justement du point de vue de l'augmentation perpétuelle de la richesse abstraite, donc du point de vue du capital, que la richesse concrète éclate comme jamais dans l'histoire mondiale. Cette scission ne signifie donc pas pour autant qu'il s'agisse d'essences qu'on pourrait séparer, les bonnes d'un côté, les mauvaises de l'autre. En réalité il y a sous le régime de l'abstrait une interaction indissoluble des contraires. Elle se présente déjà quand nous sortons de cette salle pour nous trouver confrontés avec une myriade d'offres imaginaires de satisfaire nos besoins. Certaines rues ressemblent à des galeries interminables de promesses de valeurs d'usage, qui souvent

¹²« Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft » (MEW 42/40; 13/637).

déploient une véritable poésie des marchandises. Il s'agit d'une sphère que j'ai appelée l'esthétique de la marchandise¹³. Il y a donc là une dialectique entre ces deux mondes opposés qui interdit de les opposer d'une façon blanc/noir. Il y a là un procès continu d'interaction.

Autre exemple : le film *Brésil*. Ses producteurs ne parlent pas de *la* dialectique, mais ils ont – comme tous les vrais artistes – un sens énorme pour *le* dialectique. Il y a dans ce film une série de *passages* d'une chose dans son contraire ; et une structure dynamique *d'unité de contraires extrêmes*. Ce sont deux sujets dialectiques. Quelques exemples de ces passages.

On est dans le bureau de la police secrète. C'est une police meurtrière, une sorte de Gestapo. C'est une grande salle, organisée selon la logique additive du fordisme avec une série interminable de postes de travail identiques, chacun équipé du même type d'ordinateur. Lorsque leur chef est absent, personne ne travaille. Tout le monde voit le même film. C'est un film des Marx Brothers. Nous sommes témoins de leur consommation. Puis le chef entre. Ils se transforment immédiatement en agents de la police secrète, le film disparaît des écrans et chacun a devant lui le dossier de la personne qu'il doit surveiller. Le chef qui entre est d'ailleurs une imitation de l'aîné des Frères Marx. Alors, un exemple de dialectique matérialiste qui a incorporé ses limites : quelqu'un est en train d'imprimer des dossiers concernant des suspects. Une mouche le dérange. Il la chasse. Elle tombe dans l'imprimante, et une lettre du nom en train d'être imprimé est déformée. Vous reconnaîtrez le motif de la lettre volée de Edgar Allan Poe. Seulement ici il ne s'agit pas d'un acte intentionnel mais de l'effet d'un enchaînement mécanique de hasards. Voici l'élément aléatoire. La lettre changée dirige la suspicion vers une autre personne. Il se trouve que cette autre personne est un agent de la même police secrète. Ensuite cet agent de la police secrète se métamorphose – par une série de médiations que je ne développe pas – en membre de la résistance. À la fin il sera victime de la torture.

Tous ces passages sont traversés par une dialectique qui se joue entre un 'consommérisme' dépolitisé et le couple de terrorismes asymétriques que nous connaissons si bien : un terrorisme d'État contre un terrorisme anti-État. Dans des supermarchés qui ressemblent à des cathédrales de marchandises, on rencontre des dames de 80 ans qui, grâce à la chirurgie cosmétique, déploient des appâts de femmes dans leurs meilleures années. Alors une bombe explose, et ces dames de 80 ans qui ont l'air d'en avoir trente se muent en saucissons écrasés. La coexistence d'un consommérisme dépolitisé contrôlé par une police secrète avec une

¹³ Cf. W.F.Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt/M 1971; en anglais: *Critique of Commodity Aesthetics*, Introd. Stuart Hall, Polity Press (Blackwell): Oxford-New York 1986.

politique dépolitisée et figée dans un terrorisme sans issue et auquel répond un terrorisme d'État grossier – l'ensemble de ces contraires figés forme un système. Voilà un sens concret pour les transitions, pour le rôle que joue le hasard, pour la coexistence systémique des contraires, mais aussi pour les voies sans issue, etc.

Dernier exemple, les luttes autour de la SNCF, dont on nous a parlé ici. Là nous sommes, en tant que gens de gauche, déchirés par la contradiction de deux principes dont l'un est aussi indispensable que l'autre. Nous ne pouvons pas être du côté d'une économie de productivité basse qui gaspille les ressources. Ce serait la « compétition de la paresse », dont Marx parle. Dans le socialisme réel existant on a trop bien connu cette compétition de la paresse. D'un autre côté, il est aussi impossible de nier la solidarité aux ouvriers qui maintenant sont menacés d'être chassés. Qu'est-ce qu'on fait dans de tels cas ? Quelle approche serait adéquate ? C'est un de ces cas qui nous confrontent avec des antinomies dans le sens classique. Il paraît impossible de ne pas devenir coupables, quoique nous fassions. La réponse doit être cherchée d'une façon qui a appris à avoir à faire avec des choses qui sont « grosses de leurs contraires », comme disait Marx, ou sur lesquelles pèse une telle double détermination. D'ailleurs, si l'on y regarde de plus près, on découvrira qu'il y a peu de situations dans la vie qui seraient tout à fait différentes. Seulement, souvent un des côtés est tellement dominant que le côté dominé devient invisible. Donc ce qu'il faut développer de façon générale c'est ce « pouvoir opérer avec des antinomies »¹⁴, dont Brecht parle dans un fragment inédit où il donne des conseils à la direction du Parti Communiste Allemand, brouillon qu'il n'a jamais montré à personne et qui, avec des centaines d'autres notes, attendait toujours 40 ans après sa mort d'être publié. Pour l'époque, il était assez dangereux d'écrire cela. C'était en effet au début des années trente, au moment de la mutation staliniste du monde communiste. Les conseils que Brecht voulait donner aux directions des partis communistes tiennent dans cette formule : il leur faut l'art d'opérer avec des antinomies pour éviter des scissions dans leur propre champ. Dans la situation concrète de l'époque il s'agissait de développer une forme d'agir politique qui permettrait au Parti de créer une unité différentielle entre les chômeurs sous-privilégiés et les travailleurs qualifiés relativement privilégiés.

Au lieu de nous laisser déchirer par nos contradictions nous avons besoin d'un art d'« opérer avec des antinomies ». Cet art aussi, à juste titre, s'appelle dialectique. Nous avons la question, mais pas encore la réponse. C'est le choc d'une approche inadéquate à une certaine

¹⁴ « Operierenkönnen mit Antinomien » (Grosse Ausgabe, 21, 578).

réalité qui rend nécessaire quelque chose de plus, un effort, l'invention d'une pratique qui ne suit plus la logique linéaire, qui ne suit plus le code binaire, le « ou... ou... ». Je n'essayerai pas de donner des conseils maintenant, parce que c'est à l'intelligence collective et concrètement concernée de développer ce que Marx nomme les « formes de mouvement » [Bewegungsformen] des contradictions. Devant certaines contradictions, on est d'abord paralysé. Pour ne plus l'être, il faut sortir de cette logique du « ou... ou... ».

Je veux terminer mon propos par une série d'interrogations. Est-ce que la dialectique est quelque chose d'achevé ? Non. Qui la traite ainsi, l'a déjà manquée. La ruse de la raison nous condamne dans ces cas à la dialectique passive. Ce n'est qu'un autre nom de la main invisible de Smith et que Hegel a rebaptisé, c'est une formule de dialectique passive. Il s'agit là d'une contrainte systémique qui fait que nous nous comportons d'une certaine façon. Au fond, on ne peut même pas dire que c'est nous-mêmes qui nous comportons de cette façon ; nous sommes, pour ainsi dire, plutôt comportés par la force des choses. Eh bien, comment allons-nous appeler ce que nous cherchons pour échapper à la ruse de la raison ou la dialectique passive et pour reconquérir la position de sujets de nos actions ? Répondrons-nous à la ruse de la raison avec la raison de la sagesse ? Car c'est ainsi qu'on pourrait appeler celle qui serait capable de nous mener sur le chemin de la dialectique active. *Ho kósmos allóioosis, ho bíos hypóleepsis*, disait Démocrite, « le monde est changement, la vie appréhension »¹⁵. Cette *allóioosis* nous confronte à une altérité radicale. C'est un choc d'éprouver que l'ordre de notre pensée spontanée se heurte contre un ordre radicalement autre, un ordre compréhensif et mouvementé qui enferme notre pensée sans que notre pensée puisse jamais l'enfermer. Chose achevée, la dialectique ? Ou plutôt l'inachevé par excellence, la tâche de « manier les voiles », comme disait Benjamin, et cela sans relâche ?

¹⁵ Démocrates, frg. 85