

RÉINSCRIPTIONS CONTEMPORAINES DU MARXISME
(DÉRIVE, ABANDON, REPRISE)

À titre de pré-publication, nous mettons en ligne le cours suivant qui constitue une sorte de parenthèse dans le déroulement des analyses : Gérard Granel s'efforce d'y répondre aux questions que lui avaient posées ses étudiants sur sa propre position dans les débats sur Marx alors en cours.

Les Webmasters

*COURS 11 – De la situation de Marx
par rapport au « discours classique » : indications.*

Espèce d'aveu, de mélange de choses déjà sues et donc soupçonnées, de choses travaillées, et d'autres en chantier à partir desquelles je travaille Marx et en parle allusivement, avez-vous dit en remontant de tels ou tels textes (de Castoriadis ou de Lefort¹, ou, comme ce sera le cas dans la suite du cours, de Deleuze ou de Lyotard).

Votre question était : on aimerait bien savoir quelle est la pensée de derrière la tête. Je ne peux évidemment pas l'exposer dans le sérieux de son travail pour vous répondre, parce que le chantier est grand, et qu'en plus, il est en désordre... Mais sous ces réserves, ces limites, je peux effectivement dire en gros de quoi il s'agit. Rien que vous n'avez d'ailleurs, je pense, déjà entendu, au moins par fragments, mais c'est justement le problème que d'essayer de les rassembler.

D'abord il y a le Marx de 1844.

Là-dessus, je tâcherai d'aller vite, puisque vous disposez d'un texte écrit : « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" »². Je n'y reviendrai donc que librement en supposant le texte connu ou accessible, pour des remarques qui ne sont pas déjà en lui. Et je n'y reviens en un sens que sous la pression de Deleuze et de Lyotard, parce qu'il est absolument évident que le Marx avec lequel ils font guerre commune, dont ils partagent la guerre, celui sur lequel ils s'appuient et se retrouvent, qu'ils aiment bien et qui fournit une caution marxiste à leur affirmativité, c'est justement celui de 44. Et pour qui aurait la "soupçonnée" stalinienne, comme c'est souvent le cas chez les althussériens, Deleuze et Lyotard permettent de vérifier une prophétie d'Althusser qui disait que toutes les tentatives de récupération philosophico-bourgeoises de Marx viendraient des *Manuscrits de 44*. Mais il est vrai qu'il ajoutait qu'elles viendraient aussi des *Grundrisse*, et comme ils constituent le chantier d'où sont sortis la *Contribution* et le *Capital*..., cela voulait dire en définitive que les tentatives de récupération viendraient de *tout* Marx, dès lors que Marx est dans le commencement ou

¹ Voir les cours précédents. (Éd.)

² In *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972. (Éd.)

dans le travail. En fait, le choix d'Althusser est lui-même très inquiétant ; il montre qu'il s'accroche à la surface du sens et des thèses, et qu'il n'admet pas que l'on entre dans l'atelier pour voir comment les choses ont été produites. C'est de ce risque là, comme de tout autre risque, que se moquent "les désirants"³ qui, eux, campent dans le Marx de 44.

Aussi faut-il revenir aux *Manuscrits de 44* ; et cela d'autant plus qu'ils sont le seul texte où le régime philosophique du travail est avoué et poursuivi comme tel. Mais je pense qu'en réalité, ce qui gouverne et l'écriture et le contenu des analyses du *Capital* n'est pas moins philosophique – ou que c'en est en tout cas le prolongement. À ceci près que ce régime philosophique ne se déclare pas dans les textes de la maturité où il se trouve même masqué par une certaine façon de se démarquer de la philosophie, soit par grossièreté délibérée, soit par déclaration de rupture ou de liquidation que l'on prend à la lettre, en oubliant qu'il n'y a pas un seul grand philosophe, depuis la mort de Hegel, qui n'ait dit la même chose – et même en un sens, depuis les débuts de la modernité : Descartes commence par expliquer qu'il en finit avec la philosophie, Hume que tout ces raisonnements métaphysiques et philosophiques..., Rousseau aussi, comme nous l'avons vu. Puis viennent Marx et Engels qui disent, dans un texte célèbre, avoir liquidé leur ancienne conscience philosophique. Et on pourrait aussi bien comprendre qu'ils s'en sont faite une de nouvelle. Seulement cette nouvelle conscience, Marx ne la propose nulle part ; il travaille avec le matériau de l'économie politique. Aussi est-il vrai que les *Manuscrits de 44* sont le seul texte où le régime philosophique de l'écriture et de la réflexion est expressément avoué.

Ce qui me paraît essentiel dans ce moment-là de Marx n'est pas du tout ce que le texte que j'ai écrit met en valeur – et là est l'une de ses insuffisances –, à savoir que le texte de 44 porte encore le chiffre de la métaphysique qui est déchiffrable en lui –, mais c'est, en un sens, autre chose. Il est certes vrai qu'en 1844 l'ontologie de l'objet et du sujet est, à travers les thèmes du sensible, du pouvoir de l'argent bourgeois et de l'industrie, une sorte d'accomplissement du philosophique (pas n'importe lequel : de la philosophie moderne), et cela dans une liquidation de la philosophie moderne qui s'effectue dans un travail d'un niveau que l'on peut qualifier indifféremment de feuerbachien ou d'husserlien (si tant est qu'il y ait des équivalents et que l'on croie, comme Gramsci, à la traductibilité des langages scientifiques).

Ce qui importe n'est cependant pas cela, mais L'ÉLEVATION DE LA PRODUCTION AU RANG DE L'ÊTRE. Avec cette élévation, ce qui est en jeu est un discours "terminant" absolument l'équivoque constitutive du langage politique de la philosophie des modernes – je veux dire l'équivoque entre propriété privée ou division du travail d'une part et universalité fondatrice de la conscience de soi comme volonté générale d'autre part.

Et l'élévation de la production au rang de l'être par Marx a d'abord pour signification le choix de la division contre l'unité. La production est ici la production bourgeoise ; les cahiers philosophiques sont entrelacés de colonnes où sont simplement répertoriées des notions élémentaires sur la rente, le profit, le salaire, etc., sans qu'aucune liaison ne soit faite. (Entre les colonnes économiques et la généralisation

³ I. e. Deleuze, Guattari et Lyotard. (Éd.)

philosophique, il n'y a pas de connexion réelle qui soit établie, mais elle le sera par la suite.) En effet Marx n'a pas encore découvert l'opposition force de travail / travail comme essence du moment historique qu'il prend en considération – comme *ousia* concrète réglant l'emploi de toutes les catégories, et donc aussi tout le langage. C'est une découverte plus tardive que l'on trouve, par exemple, dans le Cahier M des *Grundrisse*.

Il y a donc, si l'on veut, un aspect humaniste de la critique de l'aliénation (relevant simplement l'universalité morale), dans les *Manuscrits de 44*. Et en un sens, la suspicion d'un vide philosophique chez le jeune Marx n'est pas fautive. Mais ce qui est non pas faux, mais (pire !) insuffisant est de ne voir que cela dans les *Manuscrits*, comme le fait Althusser. Car il y a tout autre chose en eux.

L'élévation de la production au rang de l'être par Marx visait déjà à clôturer l'équivoque du langage moderne. Et ce qui permet à cette clôture de fonctionner réellement, mais qui manque encore, c'est l'opposition force de travail / capital. Penser l'être comme production est en effet quelque chose de tout à fait nouveau. Un seul autre texte en parlera, celui de Heidegger sur Jünger : *Contribution à la question de l'être*⁴. C'est précisément pour cela que c'est lui plutôt que d'autres que j'ai souhaité traduire. Et c'est aussi parce que dans ce texte, l'être est sous rature et que la différence n'est plus pensée comme différence ontologique. (Il y en a d'ailleurs un autre qui pense ainsi la différence : « La constitution [structure] onto-théo-logique de la métaphysique » dans « *Identität und Differenz* »⁵).

L'élévation de la production au rang de l'être par Marx est un investissement métaphorique aussi nouveau et exorbitant pour l'état de la culture et pour ce que peut porter le langage que l'investissement métaphorique de l'être comme Idée chez Platon. Car se servir du mot *eidos* qui veut dire visage, aspect, pour penser l'idéal est tout aussi stupéfiant. Mais le langage ontologique n'est possible que comme investissement métaphorique d'un domaine ontique – il n'y a jamais eu, et il ne peut y avoir, de langage ontologique comme tel. Et l'Idée n'est pas du tout, *de droit*, un langage de la philosophie en tant qu'elle pense l'être. Elle représente une production inventive – énorme – qui, parce qu'elle a engendré la tradition, est passée au rang d'évidence. C'est un peu de la même façon (mais l'étrangeté nous en est plus sensible) que ce qui est bel et bien une pensée de l'être s'empare de l'un des domaines ontiques : l'économie politique est apparemment un savoir, mais la production (agricole et industrielle) l'élève jusqu'à l'être.

Espèce d'embolie, à la façon dont l'azote boue tout à coup dans le sang. C'est-à-dire qu'il y a une expérience fondamentale de l'étant en tant que tel et en totalité qui est celle de Marx. Manifestement, cette expérience est celle que tout un chacun avait sous les yeux dans la première moitié du XIX^e siècle : l'expérience du monde comme « vaste accumulation de marchandises » – poignées de porte en cuivre, donc fer, toile de jute, donc commerce, bateaux qui viennent, trains qui partent, gens qui bossent. De plus, dans la première révolution industrielle, les choses avaient une naïveté patente. Ici

⁴ Cf. *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 195-252. (Éd.)

⁵ Cf. *Questions I*, p. 253-308. (Éd.)

maintenant, avec l'avion qui passe, ou même avec la forme de cette salle, etc., il y a un feutré esthético-humanisé de la révolution technique qui fait qu'on ne voit pas bien que « ça produit ». On dirait plutôt que « ça calcule ». Tout le monde fait semblant d'être leibnizien. « Ça tourne », les I.B.M. et tout ça..., si bien que les expériences fondamentales de la production ne sont peut-être même plus possibles pour nous, sauf pour qui appartient à la classe ouvrière et y appartient dans les conditions les plus archaïques – car alors, ça reste évident.

Marx prend donc cette phrase – « LE MONDE EST UNE VASTE ACCUMULATION DE MARCHANDISES » – à la lettre. Il dit : philosophiquement, le monde est cela. “Monde” nomme précisément l'étant là où il se totalise dans son sens, là où il est régi par son être. Si bien que la production est analysée directement comme production du monde *en tant que* monde. Ce que veut dire Marx, c'est que le sens de cet être – l'étant par là où il fait monde, là où il est mis en ordre – reçoit son ordre de la production, autrement dit que le monde forme un tout à partir d'un mode d'être qui est la production.

Marx commence donc dans l'absoluité du propos ontologique. Comme Parménide, comme Heidegger. Je dis : Parménide, Heidegger, car en un sens, tout le reste de la tradition a oublié ce thème du monde qu'il n'a abordé que comme l'objet d'une cosmologie. Ce n'est que récemment, et simplement sur le fond de la critique husserlienne de la philosophie moderne, que la pensée s'est ressouvenue que son objet propre était le monde et que son “savoir” du monde est revenu.

Marx a une force philosophique dont je ne sais pas d'où il l'a tirée, si ce n'est peut-être d'avoir été effectivement élève de Hegel. Il commence d'emblée par l'étant en tant qu'il est un monde, et il affirme que ce qui fait du monde un monde – son mode d'être – est la production. Pour lui, la production n'est pas un, mais LE rapport à l'étant. Donc tout est produit, produisant, et l'homme est producteur. Et ce langage est, comme tous les langages ontologiques décisifs, sans partage. Ce qu'il y a en lui d'intéressant ne tient pas seulement à la résurrection de l'extraordinaire puissance de la pensée qu'il implique. Cela tient aussi à qu'il permet à Marx, à travers sa réinscription de Feuerbach (qu'il utilise pour se détacher de Hegel, mais qu'il soumet aussi à la critique, et plus précisément à travers sa réinscription du thème feuerbachien de la sensibilité dans une question de l'industrie et de la production), d'inaugurer ce qu'il faut, selon moi, nommer une pensée de la “finitude essentielle”.

En invoquant ce thème, j'opère une greffe, brutalement, et non sans violence. Je semble suggérer qu'on peut immédiatement juxtaposer la première partie *d'Être et Temps* et les *Manuscrits de 44*. Ce qui est tout aussi largement impossible que possible – assez largement possible cependant. Pour vous en convaincre, je me contenterai ici d'indiquer brièvement deux pistes.

– L'opposition de Feuerbach à Hegel est celle du Dieu finitude au Dalaï-lama spéculatif (joli nom que Feuerbach donnait à Hegel). Feuerbach aborde Hegel par le besoin et l'écriture ; ce sont ses deux façons de faire éclater une pensée de l'infinité qui essaie d'être effectivement infinie dans sa façon même de se produire (*i. e.* dans son mode d'exposition) – et de la faire éclater sur le réquisit propre à tout mode d'exposition : la fragmentarité de l'écriture et

l’ancrage dans le besoin. Marx est un disciple de Feuerbach, en ce sens qu’il n’a jamais renié ce thème-là.

– Le thème de L’UNITÉ ESSENTIELLE DE L’HOMME ET DE LA NATURE est l’autre façon dont on peut apercevoir que la pensée de la production est une pensée de la finitude essentielle, et non pas seulement, comme je l’ai écrit, une pensée du philosophique comme tel et en général. Ce thème était le centre de « L’ontologie marxiste de 1844 et la question de la “coupure” » qui se proposait d’analyser le sens de l’athéisme de Marx en l’opposant à celui de Feuerbach. Je me suis ainsi trouvé sur la voie d’une question passant par la finitude, simplement parce qu’il y a, d’une certaine façon, traductibilité de droit entre tous les langages qui sont (ou ont valeur de) “pas en arrière” par rapport à la métaphysique. (Mais cela ne veut pas dire pour autant que les chemins effectifs d’une telle traductibilité soient faciles à trouver !)

Si ce qui se joue effectivement dans les *Manuscrits de 44* est un tel “pas en arrière” de la métaphysique, aussi bien que l’accomplissement d’une sorte de nouvelle métaphysique, il faut donc qu’il y ait une certaine traductibilité entre ce texte et le pas en arrière heideggerien, traductibilité qui est évidemment à chercher dans les thèmes qui entrent immédiatement en consonance : *praxis, pragma*. D’où ma tentative de tisser ensemble *Être et temps* et les *Manuscrits*. Mais pour effectuer un tel tissage, plus importante encore est la prise en compte du rôle que joue dans la pensée de Marx, au Livre I du *Capital*, la “politique” d’Aristote. Essentiellement au chapitre 1, car c’est dans « L’analyse de la forme-valeur » qu’en un sens, tout se joue. Or, en lisant le chapitre IX de la *Politeia* d’Aristote et en prêtant attention à la distinction entre la chrématistique et l’économique qui y est introduite, on s’aperçoit que :

a – tous les passages concernant l’économique sont hantés par une idée développée dans sa généralité théorique dans la *Physique IV* – à savoir que l’infini n’est pas principe ;

b – quoi qu’il dise des limites d’Aristote dans un style typiquement moderne, et quoiqu’il énonce ces limites dans un langage spécifiquement marxiste, Marx (mais il ne le dit cependant pas *expressis verbis*) est celui qui continue le thème de l’infini en tant qu’il n’est pas principe – thème qui hante la réflexion d’Aristote sur l’économie.

Cela faisant beaucoup de finitude, j’ai donc introduit l’idée de finitude essentielle qui, je crois, ouvre un certain filon de lecture de Marx, mais un filon qui ne prétend pas dire la vérité de Marx, être une *herméneia* qui lirait le texte vrai derrière les textes prétendument apparents, etc., mais qui prétend être une machine à dévider certains textes pour les ré-embobiner autrement – et une machine qui marche.

L’important est de savoir si ça marche. Mais, me direz-vous, pourquoi a-t-on besoin d’une telle approche ? Je réserverai ma réponse jusqu’au moment où nous parlerons des procédures par lesquelles Deleuze, ou aussi bien Lyotard, opèrent une LIGATURE du compte rendu historico-théorique. En effet, on n’a pas besoin de dévider une lecture

comme celle que je voudrais dévider pour utiliser Marx (ou aussi bien Nietzsche, etc.) dans les combats politiques théoriques actuels. Si je crois utile, quant à moi, d'utiliser ce que j'appellerai, pour faire bref (donc de façon indicative) le fil de la finitude pour lire le *Capital*, c'est parce que la procédure de ligature – je veux dire de non-compte rendu qui est celle de Deleuze et Lyotard – induit une fuite en avant dans le dispositif écrivain, parce qu'elle s'ancre bien plus dans ce dispositif que dans le théorique. Non que les travaux de Deleuze et Lyotard n'aient pas d'effets théoriques, mais ils ne sont pas et ne veulent pas être de l'ordre de la théorie. "Nous ne sommes pas des penseurs", dit carrément Lyotard. Cette façon de faire a sa fécondité, et surtout un impact idéologico-politique énorme ; mais elle se paie, je crois, assez lourdement d'un autre côté, car elle ne permet pas de répondre à la question : Pourquoi la production ? Conservez-vous ou 'larguez'-vous la production ? Parler du désir comme « production désirante » se paie, à mon avis, assez lourdement par ailleurs, car cela ne fait pas avancer la question, mais la fait au contraire disparaître. Et on pourrait aussi bien, s'il n'y avait pas quelques querelles de chapelle (qui tendent, je crois, à s'effacer plus ou moins), y greffer la production textuelle, c'est-à-dire Derrida. Et finalement, on aboutit aux quatre "coins" sur lesquels se joue l'écriture contemporaine :

- le texte
- le désir
- la machine
- la production

Peut-être le désir et la machine sont-ils le même "coin"... Mais qu'il en ait quatre me plait bien...

De ce point de vue, Marx n'est qu'un matériau parmi d'autres, qui serait peut-être même, en un sens, moins utile et décisif que Nietzsche. Le devenir actuel de la recherche qui, il est vrai, n'engage que très indirectement Deleuze et Guattari, mais qui les engage tout de même (en tout cas, sur ce plan, Deleuze ne reculerait pas), c'est une dérive de plus en plus prononcée vers le nietzschéisme, dans une attitude qui retombe souvent dans la simple critique (presque castoriadienne) de Marx, ou bien, c'est la réinscription presque fantasmatique de Marx, comme chez Lyotard (cf. la jeune fille et le procureur).

Et dans toutes ces utilisations assez géniales de Marx, il y a deux choses qui ont disparu : la production en tant qu'elle ne désigne pas immédiatement Messieurs les Intellectuels, le texte, et la façon dont vous brisez..., mais l'industrie et la classe ouvrière. Qu'en font-ils donc ? S'il y a un hic, dans le marxisme, c'est que c'est sur la production et ce chiasme que la fin des *Manuscrits* se termine – c'est-à-dire s'ouvre dans un spasme du "il faut la théorie, et on ne l'a pas". C'est même cette réversibilité des deux qui est l'énigme. Marx dit qu'on peut *aussi bien* considérer la production en général comme une partie de l'industrie au sens étroit, que cette dernière comme une partie de la production en général – comme production du monde.

Il y a un ancrage – appelons-le ontique (ce qui veut dire que la métaphore de la production n'a pas complètement vaporisé son support ontique) – où joue la différence. Et, pour ma part, j'aimerais bien ne pas me laisser coincer... En ce sens, il n'y a aucune pensée de l'être qui puisse rompre son pédoncule ontique. Il faut donc reconnaître que

Marx a pensé le prolétariat industriel du XIX^e siècle, que c'est cela, et rien d'autre, qu'il a métaphorisé.

Il s'agit donc de se demander : Quel est le droit historial de la production comme industrie ? Mais pourquoi le faire ? Parce que je voudrais être marxiste ? Réponse : Bien entendu que non. Mais peu importe que je réponde non, car une telle réponse peut aussi bien être une dénégation ; et au fond, il n'est pas étonnant qu'un intellectuel bourgeois, ex-catholique, etc., tire la langue pour devenir marxiste. C'est certainement aussi moche que cela, mais ce n'est pas non plus aussi simple, et c'est aussi mieux que cela... En tout cas, je crois que la façon dont Heidegger lit la tradition et comprend l'essence de la modernité comme « essence de la technique moderne » permet effectivement de déterminer l'être comme Production, d'une façon qui permet d'en venir à Marx, car il y a, en eux, des homologues qui fonctionnent. Elles fonctionnent, il est vrai, pour tout le monde, et elles ne sont pas difficiles à trouver : l'homologie entre la logique comme argent de l'esprit, le destin métaphysique de la pensée, ou l'essence de la technique moderne comme « arraisonnement » du réel. En réalité, c'est la même chose dans le cas de l'essence de la technique moderne en tant qu'elle est identique à l'essence la métaphysique moderne et dans celui du mode de production bourgeois, en tant qu'il signe l'exténuation infinie de la valeur d'usage dans la valeur d'échange et est l'essence du tout concret chez le Marx de la maturité (et non une simple catégorie, comme dans les premiers textes).

Or cette exténuation est le moment où l'on passe de l'équivalent général, de la monnaie, du simple trésor et des formes données (ontiques) de plus-value au capital proprement dit : à la « substance automatique », laquelle dévore toutes les branches de la production et ne produit plus en réalité dans la production que *soi*, dans une différence devenue abstraite entre elle-même et les marchandises. Il est vrai que le capital n'existe qu'en s'échangeant avec des marchandises, mais la production de marchandises est elle-même entièrement et uniquement ce qu'elle doit être pour que le capital puisse continuer à automatiser sa production et sa croissance en s'échangeant contre elles et en revenant ainsi à lui – et cela en passant par une prétendue extériorité typiquement hegelienne. Pour le capital en effet, la marchandise n'est plus que l'extériorité hegelienne du dedans. Et le mouvement consiste en la production de ce pseudo-dehors par le dedans lui-même.

À ce niveau, les homologues fonctionnent. Car on voit comment la logique du monde moderne – l'idéalisme, l'arraisonnement, la *mathesis universalis*, bref, toute la pensée de l'infini, du monde de l'infinité (monde qui n'était pas possible pour les grecs) – est homologue à la logique de l'équivalent général avec tout ce qu'elle entraîne : le travail abstrait, les superstructures, en tant que jeu de la dissimulation...

Que me manque-t-il encore ? De pouvoir rendre compte, dans une sorte d'eidétique de je ne sais quoi, précisément de cette fameuse idéalité de ce qui est cependant une différence : la production générale et l'industrie. Comment se fait-il que la pratique moderne ait pour centre l'industrie ? Qu'est-ce que le *pragma* moderne, qui n'est justement pas un *pragma*, mais un *poièton*, un produit ? Ici, il y aurait des analyses à tirer de Heidegger qui me manquent encore et qui passeraient par une fécondation de l'analytique existentielle par Marx. Il s'agirait en quelque sorte de montrer que

l'*Umwelt*, l'horizon premier du souci dans lequel l'étant est en effet *pragma* pour une *praxis*, est la reproduction de la vie matérielle. Et c'est précisément cela qui manque en un sens à Heidegger. Mais on ne peut pas décider de rajouter arbitrairement cet élément manquant parce qu'il ferait des jonctions commodes avec Marx. Encore faut-il que cela soit vrai et que l'on sache (par) où le trouver. Or à ce niveau, c'est comme au cœur de l'Afrique : plage blanche. Et je ne pense pas que ce soit vers cette plage blanche que se dirigent, par exemple, les discours des désirants. Ils sont trop occupés à une fundamentalité différente. On peut dire qu'en un sens, ils sont plus fondamentaux que les discours de Marx, entre autres parce qu'ils n'accréditent pas cette limitation ontique de la pensée de l'être qu'est, en un sens, l'industrialité. Et quand ils disent "production"... – évidemment, elle n'est pas nécessairement industrielle – cela les délivre des mécanismes simplistes à la Althusser : Généralité I, II, III, où on s'imagine que la pensée produit ce qu'elle pense comme une usine des boîtes de conserve : matière première, transformation, produit... Il y a, chez Althusser, des moments vraiment naïfs de ce genre. Mais comment faire si on ne veut pas risquer cette naïveté pour trouver le lien dont je parle ?

La question est de savoir si les textes se dévident à partir de là, ou du moins, si une certaine filière et des enchaînements se dévident, si tout d'un coup, des expressions, des ruptures de phrases, des virgules que sans ce soupçon, on n'aurait même pas vues sautent à l'œil. La réponse est que oui, et que le dévidement est possible selon des axes auxquels je n'ai jusqu'ici – faute de mieux – que fait allusion. D'abord sur le thème de la finitude et de l'infinité dans l'analyse de la valeur et dans le *Capital*. J'avais, dans un cours antérieur, repris les choses à partir de Smith et Ricardo : théorie de la plus-value mise en rapport avec le *Capital* et le texte sur « la subordination formelle et la subordination réelle du travail au capital ». Je suis convaincu que ce texte est incontournable et propre à accréditer une thématique de l'infinité qui permet de lire la forme-valeur, la monnaie et le capital lui-même [...]

Ce que j'ai précédemment dit de l'indéterminité des notions marxistes de plus-value et de crise renvoie à une certaine façon de lire ces notions qui reçoivent, par ailleurs, une critique sévère de l'ainsi nommé "savoir" qu'est l'économie politique moderne. Et la limite de Castoriadis est de croire à ce savoir, c'est-à-dire de croire qu'il n'y a pas, chez Marx, de ressource pour dire ce qui est. En effet, Castoriadis prend ces notions pour des notions économiques, bien qu'il n'ignore pas qu'elles pourraient bien dire autre chose. Mais Marx, ce n'est pas de la philosophie classique + de l'économie. C'est, en un sens, une nouvelle ontologie fondamentale.

DAS KAPITAL, C'EST LE LIVRE D'ONTOLOGIE FONDAMENTALE DE LA MODERNITÉ. Malheureusement, il y en a aussi un autre : l'œuvre de Heidegger. Et les deux ne vont pas immédiatement ensemble, sont difficiles à mettre ensemble. C'est néanmoins ce chemin que je souhaiterais emprunter. Ne vous inquiétez pas ! Vous aurez vos garde-fous, vos déclics et vos chutes libres !! Cela m'évite de sauter tête première dans la mode, dans des textes qui sont beaucoup mieux que simple mode, mais qui relèvent aussi d'une mode qui risque de conduire à s'installer en eux, sans plus travailler ; et peut-être même aussi – pourquoi pas – à avoir honte d'un travail pensant qui s'occuperait encore de la tradition, qui s'en servirait comme les travaux (qui sont des

jets) de Lyotard, Deleuze, et... Guattari. J'hésite toujours à nommer Guattari, sauf quand il est en duo avec Deleuze ; lui, ne vient pas de la tradition ; c'est aussi ce qui fait sa force, sa sobriété ... qui a probablement fécondé Deleuze – la non-immédiété philosophique de Guattari...

Ce qu'implique ma volonté de repousser le moment de sauter dans la mode – dans une mode qui est mieux qu'une mode – implique aussi des réserves de ma part (comme on dit universitairement !) à l'égard de ces grands traits de désir et d'écriture – réserves qui ne sont pas du tout destinées à leur ôter leur(s) virulence(s), mais à leur en donner peut-être d'autres qu'ils n'ont pas, et qu'on pourrait peut-être avoir à leur place ; en fait, à leur ôter ce qui les condamnerait à une certaine impuissance, par exemple celle qui consiste à ne faire nulle part la jonction avec le Marx dont tout le monde parle – appelons-le « Marx-con ».

C'est au premier plan les idéologues de la classe ouvrière qui, à tort ou à raison (à tort, si vous voulez et autant que vous voudrez), croient tout de même disposer d'un texte de Marx, ayant tout de même un contenu de sens immédiat, et pour lesquels, il n'est pas possible de se servir de Marx simplement comme Deleuze veut se servir simplement de Nietzsche. Je veux dire : s'en servir en ne s'occupant pas (parce que, croient-ils, cela c'est de l'herméneutique, de la déconstruction, de la lecture de l'équivoque qui ne sont pas suffisamment amusantes à faire et parce que ce n'est pas là qu'on ressaisit les contenus effectifs dans les luttes actuelles, etc.) de tisser des liens entre le Marx immédiat qu'il y a aussi dans Marx (les effets de sens, les contenus de thèse objectivement produits par les textes et relevant probablement des intentions de l'auteur) et le Marx décalé, déformé, fantastique dont se servent les désirants.

Mais à mon sens, il faut faire cette jonction, au moins pour une raison qui est la suivante : tous les idéologues bourgeois, type Raymond Aron, ou ex-marxistes, ultra-gauche, désabusés, type Castoriadis et Lefort, sont des gens à qui l'on doit avoir quelque chose à dire et qu'il faut aussi combattre ou aider, selon le cas. Sinon, ils se retrouveront, eux et eux seuls à parler, mais avec qui ? Avec les idéologues de la classe ouvrière qui, en un sens, partagent avec eux cette idée qu'il y a un Marx de ce genre, disponible et bien connu. C'est donc dans un travail relativement humble que se dispense le génie contemporain qui est, du même coup, menacé de "marginalisation" pure et simple. Ce problème du dedans-dehors est, il est vrai, classique, mais il ne faut pas le négliger. Il y a même des gens qui disent : Deleuze flirte avec le capitalisme. Ce sont là des attaques ignobles ! Il faut protester, haut et fort. Mais pourquoi le disent-ils ?

Le travail que je propose est donc plus théoriciste que celui des désirants. Par là-même, un peu rétro... L'orientation de sa rétro-vision étant de surcroît assez heideggerienne, et même trop, elle me paraît politiquement plus sérieuse, ou au moins aussi sérieuse que ce qu'ils font, mais, il est vrai, dans une modestie de la simple réalité politique, et de la simple réalité idéologique culturelle. Il y a tout de même, de quelque façon, non pas un Marx vrai à produire, mais à se rendre capable de tous les aspects possibles de Marx, y compris celui par où, réduit à ses contenus de thèses, à l'équivoque du caractère économique de son travail, il est le Marx qui donne prise aux idéologues bourgeois ou qui fournit des certitudes trop courtes de la classe ouvrière. Mais créer une

petite secte d'intellectuels, écrivant super bien et désirant super bien, et peut-être même merveilleux individus, nous n'en avons que faire.

Sur ce point, je pense exactement comme Gramsci : il est philosophiquement bien plus fondamental que la masse de l'humanité s'élève de quelque façon dans sa conception critique du monde, dans son niveau de conscience, de savoir, etc., plutôt que quelques intellectuels d'une secte ultra brillante fasse des trouvailles formidables. Certes, je sais bien que Deleuze et Lyotard, c'est tout autre chose qu'une sorte de secte de ce genre. S'ils ont une véritable diffusion, c'est parce que leurs objets et leurs mœurs vont dans le même sens. Néanmoins leur diffusion est parfaitement réglée socialement : elle suppose comme support une immense culture bourgeoise traditionnelle, et donc aussi les produits du système actuel de sélection. Et qu'ils soient en quelque façon entrés en révolte, et de là en révolution, puis en déception des formes d'institution et des langages théoriques de la dite révolution, qu'en outre ils essaient de mettre ensemble – ce qu'ils font dans, après ou à côté de la philosophie – les mathématiques modernes ou un militantisme plus ou moins désabusé avec la vie qu'ils essaient de mener partout (amour, cinéma, n'importe où), cela assure un public énorme, mais qui est tout de même une certaine couche de la couche des intellectuels... C'est bien, mais en soi, ça ne suffit absolument pas. À mon sens, la tâche théorique doit aussi être mesurée *politiquement*.

Mais, me direz-vous : Vous dites, vous aussi, des choses qui ne sont guère plus simples. Certes. Mais la question n'est pas que ce soit simple ou difficile à comprendre. La question est que le fil de la responsabilité théorique et de la formulation expresse ne soit pas perdu. Alors que – et j'essaierai de développer ce point la prochaine fois sur le thème de la ligature – dans l'écriture de Deleuze et de Lyotard, le fil de l'explication théorique est perdu. Et ce, très volontairement. Il est cisailé : tous leurs commencements sont des cisaillements dans les résultats d'un immense savoir qui est, en gros, le même que le mien – résultats qu'ils choisissent eux-mêmes sélectivement. Ce savoir suppose au moins la traversée de la tradition et Heidegger, mais cela n'est jamais dit. Il va de soi, et on cisaille en lui ; on ne cherche pas la façon dont ça s'enchaîne, dont ça se lie / lit, on ne s'arrête pas à l'exigence du *logon didonai*. De plus, le résultat est un Marx fantastique, mais dans le jeu des déformations duquel on ne voit jamais le Marx normal, normé, normatif. Quant à moi, je veux bien avoir un Marx fantastique, mais qui permette de retrouver le Marx bien connu et d'en rendre compte. Au demeurant, si on ne le fait pas, on se demande comment la liberté des transformations qui accouchent d'un tel Marx fantastique est quelque part réglée et n'encourt pas le risque de tomber quelque part dans le n'importe quoi. Il y a des moments, avec Lyotard, où on a le vertige. Avec son Marx jeune fille, puis son Marx procureur... Puis, on s'aperçoit qu'il a effectivement lu *Le Capital* et que c'est très fort. Et on dit : ouf ! Mais en sous-main, tout cela est mêlé à une critique de Lacan qui est finalement la hantise de l'*Économie libidinale*, et sans que jamais les bords soient tranchés, les intentions avouées, les cheminements eux-mêmes décrits... S'il m'entendait, il hurlerait : « Vous êtes le prototype du philosophe ». Je répondrais sans honte que oui, car je ne pense ni qu'un tel travail soit fini, ni qu'il soit d'emblée synonyme d'un ancien monde du pouvoir ou de la métaphysique. La question est de

savoir si les tâches de la pensée ne peuvent plus passer que par une espèce de *Wonderland* de l'écriture. Tous écrivent effectivement comme dans le monde de Lewis Carroll ; les textes s'allongent, se rétractent, passent les uns dans les autres, par transformation, métamorphose. C'est d'ailleurs magnifique, littérairement prodigieux.

Mais par lui-même, ce travail n'est pas le travail théorique, encore qu'il y en ait en lui des morceaux incrustés qui sont formidables et qu'il ait des effets théoriques également formidables. Mais le problème est qu'il en irait de même si, sur l'autre bord, on avait à travailler le rapport du dispositif pulsionnel à la sémiotique, à la sémiologie plus générale, et même, plus concrètement, à la linguistique tout court. À ce niveau aussi, la façon de faire est la même. Ce qui fait qu'en un sens, ... Par exemple, on voit très bien la gêne de Kristeva qui, elle se précipite par mode (qu'elle me pardonne : disons, par générosité) vers quelque chose comme le désir. Dans *Les chinoises* (bouquin bâclé...), elle n'arrive pas à en parler, elle n'arrive pas du tout à régler ce qu'il y a de menaçant, pour sa sémiotique à elle, dans l'impulsion des autres. Ce qui fait que la suture ne se fait pas. Mais il importe de pouvoir inquiéter les sémioticiens et les linguistes, tout comme il importe de pouvoir inquiéter les marxistes qui sont simplement marxistes, et pas seulement de charmer leur troupe désabusée.

Voilà donc ce que sont mes présupposés. La démonstration manque, mais c'était la règle du jeu, aujourd'hui.