

Cours 1974-1975 :

RÉINSCRIPTIONS CONTEMPORAINES DU MARXISME

(DÉRIVE, ABANDON, REPRISE)

COURS 2¹ – Cornelius Castoriadis (1)

Je voudrais travailler un petit peu souplement, c'est-à-dire ne pas distinguer rigoureusement ce qui est cours magistral de ce qui est travaux dirigés (lecture des textes). Nous poursuivrons d'abord la lecture, puis ressaisirons de façon plus systématique l'ensemble de ce qui a été gagné, lambeaux par lambeaux, en elle.

Le plus intéressant, eu égard aux questions principales déjà posées la dernière fois, est d'essayer de les poursuivre dans « Marxisme et théorie révolutionnaire » (voir surtout le premier texte du n° 36 de *Socialisme ou Barbarie*)², pour voir :

- Chez Castoriadis, comment un certain nombre d'évidences, assez aveugles en un sens, commandent sa conception du marxisme et les critiques qu'il pense devoir lui adresser,
- Chez Marx même, quelle utilisation nous pourrions faire de ce qui reste très mouvant et très obscur dans son concept central de production, afin de le désimpliquer de ce que dit Castoriadis lui-même.

Mais, pour l'instant, continuons la lecture de l'Introduction. Jusqu'ici, nous avons vu l'historique de l'expérience accumulée par Castoriadis et sa génération à l'intérieur des appareils staliniens du lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, avec l'inévitable chapitre trotskiste, puis la critique du trotskisme. La thèse *générale* de Castoriadis est que se laisse repérer, dans la réalité soviétique en général (à laquelle il adjoindrait simplement la réalité chinoise – car fréquemment il ne fait pas dans le détail), une tare fondamentale qu'il nomme d'un mot : le phénomène bureaucratique, tare qui est déjà, selon lui, en germe dans Marx même. Aussi la critique des organisations et de la réalité politique immédiate et le niveau des questions théoriques vont-ils de pair chez Castoriadis. En sorte que Marx se trouverait irrémédiablement compromis par "son" avenir post-stalinien, ou plus précisément que l'avenir des organisations propres, sinon à la classe ouvrière, du moins aux prétendus états ouvriers se trouverait compromis, et qu'on ne pourrait donc poursuivre le projet révolutionnaire qu'en larguant de quelque façon le marxisme. On ne peut pas, en effet, séparer les formes d'organisation du parti, de l'État, de la société, ou de la production qui sont affectées de la tare bureaucratique, sans du même coup renoncer aux prémices mêmes de la pensée marxiste, puisque c'est la pensée marxiste elle-même qui, selon lui, contient en germe un tel devenir.

¹ Les références aux *Manuscrits de 1844* sont données dans les Éditions sociales. En ce qui concerne *L'idéologie allemande*, nous conservons la traduction des Éditions sociales à partir de laquelle Granel a donné ce cours, et nous donnons les références à la fois dans cette édition devenue introuvable et dans celle de La Pléiade qui fait aujourd'hui autorité. Cf. Karl Marx, *Œuvres complètes – Philosophie*, tome 3 (Ed.)

² Cf. « Marxisme et théorie révolutionnaire » (mai 1974). « L'imaginaire social et la société instituante » était donné, dans le plan de publication, comme 6^{ème} section de *La société bureaucratique*, et était divisé en deux parties dont la première devait être « Marxisme et théorie révolutionnaire » ; mais ce texte n'apparaît pas en réalité dans la publication (Voir nos remarques dans le cours 1). (Ed.)

Malgré ses côtés simplificateurs, la critique castoradienne est assez forte, et pour s'en déprendre, il faut avoir un autre Marx que le sien qui, d'une façon générale, reste le même que celui d'Aron ou que celui de la vulgate orthodoxe. Je dirai presque qu'il faut un "pop-Marx", un Marx utilisé autrement – mis en pièces et relu "abusivement" d'une certaine façon. Ce qu'il y a d'assez fort dans la position de Castoriadis ne s'exprime pas dans le texte que nous lisons, mais dans le N°1 de *Marxisme et théorie révolutionnaire* – qui ne prétend pas pour autant faire retour à une pureté de la doctrine. Quant à nous, lorsque nous reviendrons aux textes de Marx sur la production, l'économie, etc., il ne s'agira certainement pas de revenir à une pureté de la doctrine, mais bien plutôt à ce qui, dans l'écriture de ces textes, en gauchit étrangement les thèses. Il s'agira donc de revenir à ce qui est enfoui (ou interrompu) au détour de l'entreprise manifeste (*i. e.* exposer et critiquer le mode bourgeois de production) et qui est, non une théorie fondamentale sur l'histoire (laquelle n'est jamais développée), mais une série de buttes témoins, comme diraient les géographes – autrement dit, les traces de formations anciennes ayant complètement disparu. Ce sont ces traces ou strates de la réflexion philosophique au niveau le plus général que j'ai repérées et indexées sous le titre d'« *ontologie de Marx en 1844-1845* », dans *Tradition Traditionis*³.

En 1844-45, Marx met obscurément en chantier une ontologie, dans la succession et le renversement de Hegel et de Feuerbach – dans leur traduction forcenée dans les termes de l'économie, alors même qu'il cherche, non à passer à l'économie politique, mais à en faire une critique-critique du niveau de la généralité philosophique absolue. En un sens, ce Marx-là qui naît dans la *Critique du droit politique hegelien* (1843), puis dans *L'Idéologie allemande* (1845) n'a jamais existé, et c'est pourtant lui qui commande, je crois, toute l'entreprise du Marx existant. Ce qui rend les choses difficiles – à la fois passionnantes et infaisables –, quand il s'agit de revenir à Marx, de jouer ses textes contre les marxismes qui se sont déployés au niveau de l'évidence des contenus de thèse du *Capital* (thèses que Castoriadis a d'abord épousées, puis critiquées), c'est qu'il n'est pas possible de revenir à un Marx existant, mais bien aux gauchissements et failles du texte, aux *paragraphes énigmatiques, qui d'ailleurs tournent tous autour du concept de production*.

Ce Marx qui a disparu, il ne s'agit évidemment pas de l'inventer, mais de comprendre qu'il continue à commander le Marx existant – celui qui a fait la critique de l'économie politique, et qui aurait fait en apparence une économie politique nouvelle –, qu'il est un Marx disparu dont il reste des morceaux. Il s'agit donc de tout autre chose que de restituer ce qui serait la doctrine pure du proto-Marx, il s'agit d'essayer de voir s'il n'y a pas, dans la texture du texte de Marx de 1843-45 (période privilégiée de catastrophe intellectuelle), de quoi inscrire au compte de ce continent disparu de l'impensé de sa pensée – continent qui, si l'on veut, n'a jamais existé – les questions qui sont les nôtres et qui, en un sens, ne viennent nullement de lui. Question d'utilisation donc – mais non pas de plate utilisation, car il faut se demander pourquoi on est contraint d'utiliser Marx et pas un autre – visant à déterminer si le concept de production désigne (et en quel sens du terme) le sens de l'Être dans le monde moderne, et s'il y a, dans cette courte période, des amorces suffisantes d'un tel traitement du concept pour que l'utilisation en question soit possible et légitime.

Pour qu'elle soit légitime, il faut qu'elle puisse, d'une certaine façon, se continuer dans les œuvres de la maturité. S'accrocher au jeune Marx en négligeant celui de la *Contribution*, du *Capital* et des *Grundrisse* ne serait en effet pas sérieux. Et, de fait, nous retrouverons ces questions du Marx disparu, plus tard, en discutant principalement du caractère effectivement

³ Cf. « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

non-scientifique des catégories fondamentales de Marx, jusque et y compris dans les œuvres où il critique une science : l'économie politique, et où, d'une certaine façon, il la rectifie scientifiquement. La rectification scientifique qu'il lui impose est en effet menée dans un langage dont les concepts fondamentaux ne sont pas des concepts scientifiques. Elle pose donc un problème (général) de saturation d'un langage de niveau philosophique avec un langage pris dans la périgraphie d'une science.

L'analyse de cette rectification nous permettra de poser, partout où Castoriadis voit prise à la critique, quantité de questions, toujours à partir de la même constatation, celle du caractère indéterminé des maîtres concepts : caractère indéterminé de la plus-value d'abord, caractère indéterminé également du point de vue de la science (qui ne peut se retourner sur ses principes), caractère indéterminé de l'opposition capital / force de travail. Une telle constatation n'est nullement interne à la science économique, mais elle est une pro-position de Marx, visant l'essence même de toute une ère historique, celle du mode de production bourgeois dans sa forme pleine – c'est-à-dire sous la forme du capital propre à la grande industrie. Telle qu'il la conçoit, l'essence d'un tel moment (qui correspond à toute l'histoire que nous vivons déjà depuis environ cent cinquante ans et que nous n'avons pas fini de vivre) n'appartient pas en effet à la science, pas plus que ne lui appartient la notion de plus-value. Ce qui veut dire qu'en un sens, il n'y a rien à répondre à Raymond Aron quand il déclare que la plus-value est un concept qui n'est ni quantitatif ni opératoire, et rien à répondre à Castoriadis quand il fait porter la critique sur le caractère indéterminé de cette notion. Car ni l'un ni l'autre ne voit le sens économique de cette notion. Ainsi, Castoriadis pense-t-il comme économiquement périmées les thèses fondamentales de caractère prétendument scientifique qui ont, selon lui, donné au marxisme son caractère de prophétie concernant l'histoire à venir : la prophétie selon laquelle que le capitalisme (c'est la vulgate, n'est-ce pas !) est soumis à des crises de surproduction, la prophétie selon laquelle le taux de profit est affligé d'une baisse tendancielle qui signe d'avance sa disparition, la prophétie selon laquelle la concentration des capitaux et la socialisation du travail créent les deux pôles d'une contradiction de plus en plus "déflagrante".

Pour qui s'installe, comme Aron, à l'intérieur de l'économie post-keynésienne et travaille à la raffiner dans les alambics des facultés de sciences économiques de droite ou dans les instituts d'études politiques, le marxisme apparaît, à coup sûr, comme une doctrine du XIX^{ème} siècle – comme une espèce de dinosaure bien métaphysique ! Et il en va de même si l'on se laisse prendre à l'apparence économique, si l'on cherche la traduction de ces concepts économiques chez Marx qui *semble* lui-même recourir à des concepts purement économiques, bref, si l'on se laisse prendre à ce semblant, comme Castoriadis, on ne peut certainement que rompre d'une certaine manière avec le marxisme, et on ne peut tirer de lui qu'une leçon très générale sur la fin de l'idéalisme ou sur les rapports entre la production de la vie matérielle et les institutions se trouvant à la surface du corps social, et cela en évacuant tout le reste. À l'encontre de quoi, il faut se demander si n'est pas ouverte la possibilité d'une ré-inscription que je n'appellerai pas philosophique (car elle ne doit pas appartenir à la tradition métaphysique) et qu'il serait prétentieux d'appeler pensante – disons, d'une ré-inscription de ce qui se trouve dans l'impensé de la pensée de Marx, dans tous ces concepts qui appartiennent aux œuvres de la maturité, et sous l'éclairage desquels on pourrait reprendre le concept de production dans les œuvres de jeunesse antérieures à ce que, dans sa périodisation, Althusser appelle la "coupure" – *i. e.* essentiellement *Les manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*. Si une telle entreprise réussit à créditer son idée (je ne prétends à rien de plus que

cela), il est possible d'échapper au dilemme qui domine tous les écrits de Castoriadis : *soit* la théorie révolutionnaire et sa pratique (ce qui est plus grave) s'enlisent, *soit* cette théorie va de l'avant, mais elle lâche le marxisme.

Dans notre lecture⁴, nous en étions à l'énoncé des « conséquences capitales » de la question de la bureaucratie, telles que les manifeste la « question russe » en tant que « pierre de touche des attitudes théoriques et pratiques se réclamant de la révolution ». L'étonnant ici est le retour « au véritable esprit des analyses de Marx » (cf. p. 20) auquel prétend un auteur qui finit par conclure qu'il faut rompre avec le marxisme. S'agit-il de deux moments de son évolution ? D'une certaine façon, oui ; au début de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis pensait encore qu'il suffirait de faire du vrai marxisme, alors que, plus tard, il pensera qu'un progrès de la théorie et de l'action n'est possible qu'en rupture avec le marxisme. Le passage que nous lisons appartiendrait donc à la première période, tandis que la suite y échapperait. Mais ce n'est en réalité pas si simple ! Nous avons vu, la dernière fois, qu'au bout de toutes ces analyses, il s'agit finalement d'autre chose pour Castoriadis que de revenir aux véritables rapports de production, et on comprendra pourquoi quand on lira les passages où il explique que la notion de production est immédiatement une notion économique. Les rapports de production n'indiqueraient donc l'activité économique que comme l'un des secteurs de la pratique humaine dans sa multiplicité ; et l'idée serait de faire des rapports effectifs de production le fondement de la société divisée en classes.

« Elle [*i. e.* la nouvelle conception de la bureaucratie] permettait aussi [c'est la série des conséquences] de comprendre que l'évolution du capitalisme occidental, ou la concentration du capital, l'évolution de la technique et de l'organisation de la production, l'intervention croissante de l'État et enfin l'évolution des grandes organisations ouvrières avaient conduit à un résultat analogue, la constitution d'une couche bureaucratique dans la production et dans les autres sphères de la vie sociale. » (p. 20)

On voit pointer ici l'idée d'une universalité du phénomène bureaucratique-technique – j'y reviendrai tout à l'heure, car elle est importante, par rapport à Heidegger. Ce phénomène serait universel en ceci qu'il échapperait entièrement et au langage de la philosophie libérale classique ou renouvelée et au langage de l'analyse marxiste. Or cette idée d'une extériorité de la bureaucratie par rapport à tous les moyens d'analyse de la philosophie politique (bourgeoise ou marxiste) éloigne petit à petit Castoriadis du marxisme et le conduit finalement à la rupture.

Il faut signaler que Castoriadis distingue soigneusement le « capitalisme bureaucratique » du « capitalisme d'État », non seulement parce que dans les pays capitalistes traditionnels, les moyens de production ne sont pas étatisés, mais plus encore parce que parler de capitalisme bureaucratique, c'est mettre le doigt sur « l'émergence d'une nouvelle couche exploiteuse » (p. 20-21). Et selon lui, cette émergence est le phénomène fondamental qui montre que les lois économiques du capitalisme continuent de valoir après la disparition de la propriété privée du marché de la concurrence ; il montre plutôt qu'à parler de capitalisme d'État, on tomberait dans l'absurdité. Mais je me demande toutefois si parler de capitalisme bureaucratique, ce n'est pas justement tomber dans une telle absurdité. Passons, car ce n'est pas l'analyse castoriadienne du capitalisme qui est intéressante pour notre propos !

« Encore plus décisives sont les conséquences quant aux visées de la révolution. » (p. 21)

⁴ Voir *La société bureaucratique I*, Introduction, p. 18.

Il est bien évident, en effet, que si la division des classes a pour fondement un phénomène dit “bureaucratique”, échappant en lui-même aux questions dites superficielles ou juridiques de propriété des moyens de production, et si cette division peut s’accompagner de la substitution d’un plan au marché, alors il n’y a pas nécessairement fondement socialiste d’une économie d’après la révolution. Et peut-être faudrait-il mettre entre guillemets “révolution”, s’agissant de la révolution qui a installé au pouvoir un parti de type bolchevique, car en un sens, tout resterait à faire. Tout : à savoir la gestion ouvrière de la production, l’idée assez indéterminée de l’autonomie des masses dont je ne pense d’ailleurs pas que seule son indétermination puisse être critiquée.

Il y a, chez Castoriadis, un spontanéisme assez global qu’on ne pourrait lui reprocher que s’il ne traite pas un jour de façon détaillée, sur le plan organisationnel, la question des organisations propres à la classe ouvrière, et s’il n’est pas capable de promouvoir, sur le plan de la théorie générale, des questions portant sur la nature même de la production. Qu’il ne l’ait pratiquement pas fait, sauf d’une façon négative pour critiquer toutes les formes de socialisme existantes, on ne peut pas, je crois, le lui reprocher *définitivement*. Reste donc que ce travail n’a pas encore été fait, et que l’idée d’une gestion autonome du mouvement des masses est une idée généreuse, fondamentaliste et vague qui ne peut pas ne pas être séduisante, parce qu’elle recouvre, dans la généralité où elle est énoncée, toutes les aspirations actuelles effectives. Mais cette idée est aussi inquiétante, parce qu’indéterminée, en ceci qu’elle considère que « la révolution socialiste n’est rien de plus et rien de moins que l’explosion d’une activité autonome instituant de nouvelles formes de vie collective » (p. 22).

Qu’elle soit indéterminée, cela se voit immédiatement dans l’énoncé des autres sortes de conséquences, celles qui touchent au problème de l’organisation révolutionnaire et de ses rapports aux masses :

« Si le socialisme est le déploiement de l’activité autonome des masses et si les objectifs de cette activité et ses formes ne peuvent découler que de l’expérience propre que les travailleurs font de l’exploitation et de l’oppression, il ne peut [sous-entendu : et non pas être dicté d’en haut par les intellectuels du parti ou par le bureau politique] être question ni de leur inculquer une “conscience socialiste” produite par une théorie, ni de se substituer à eux pour la direction de la révolution ou la construction du socialisme. » (p. 22)

La thèse générale ici énoncée fait confiance à la capacité de la base à pourvoir l’histoire, à inventer effectivement une nouvelle société et de nouveaux rapports, y compris des rapports de commandement, etc. Il est méchant de la qualifier de “spontanéisme”, mais prudent de se méfier du spontanéisme de la détermination par la base ; et il faut insister sur l’affirmation suivante : « Les objectifs de cette activité et ses formes ne peuvent découler que de l’expérience propre que les travailleurs font de l’exploitation et de l’oppression » (p.22), qui semble directement contredire ce qui est dit plus loin (p. 31): « Mais il est difficile de voir comment le travail sur la chaîne d’assemblage prépare ceux qui y sont asservis à l’invention positive d’une nouvelle société ». Le « travail sur la chaîne d’assemblage » dont il est difficile de voir comment il « prépare ceux qui sont asservis à l’invention positive d’une nouvelle société » est pourtant bien la même chose que « l’expérience que les travailleurs font de l’exploitation et de l’oppression » dont parle la page 22. Néanmoins, ce qui est affirmé comme capacité historique (pouvoir positif) des masses dans les termes négatifs à la page 22 semble leur être refusé, précisément comme capacité positive, à la page 31, ainsi qu’à la page 32 où l’on lit : « Cela ne peut être que le résultat de son expérience du travail et de la vie sous le capitalisme. » “Cela” renvoie à la conscience socialiste du prolétariat qu’il n’est pas question pour Castoriadis d’introduire du dehors. Peut-être faut-il penser à Trotsky et Lénine. Néanmoins, je crois qu’il veut dire qu’une telle conscience et une telle pratique effective sont

le résultat de l'expérience du travail et de la vie sous le capitalisme. Ce qui explique que, tandis qu'à la page 32, il redit ce qu'il disait à la page 22, il dise au contraire, page 31 : « il est difficile de voir comment le travail sur la chaîne d'assemblage prépare ceux qui y sont asservis à l'invention positive d'une nouvelle société. » Or ce passage – et c'est là ce qui le rend intéressant – est un des éléments de la critique par Marx de l'aliénation. Castoriadis y soutient que si le capitalisme aliène et réifie vraiment le prolétariat, son aliénation est irrémédiable – autrement dit que, si telles sont les conditions de vie effective du prolétariat dans le capitalisme, s'il faut vraiment parler de réification, c'est qu'il y a mort historique du prolétariat, étant donné qu'il est invraisemblable que des hommes aliénés et réifiés soient en même temps porteurs de créativité historique. Thèse brutale de la réification comme pétrification donc, qui est, en fait, une critique classique n'allant pas bien loin, et qui, en tout cas, ne peut pas être juxtaposée aux affirmations des pages 22 et 32. Le principe sous-jacent à cette thèse est le suivant : si la force de travail n'est que marchandise, si la valeur d'échange n'est réglée que par les lois du marché, si la valeur d'usage ne dépend que du vouloir et du savoir de son acquéreur, etc., la position du prolétariat est celle d'un objet, et il est vain d'imaginer qu'il puisse redevenir (ou même qu'il soit de ce fait) le sujet de l'histoire.

La question est ici, bien entendu, celle du rôle du parti (peu importe qu'il s'agisse de celui qui existe ou de celui que d'autres veulent construire) ; elle est celle du rôle du parti en tant qu'avant-garde et / ou éducateur. Question très longuement débattue par Gramsci, qui s'arrête finalement sur une théorie éducative du parti – théorie, en tout cas, très largement dominante dans sa thèse. Chez Castoriadis en revanche, elle ne fait pas l'objet d'analyses précises, mais plutôt d'affirmations qui, à 10 pages d'intervalle, paraissent se contredire purement et simplement. La racine d'un spontanéisme dialectique optimiste semble du reste n'être pas absente chez Marx, toutefois davantage dans les formulations assez philosophiques de la période 1844-45 que dans ce qui vient après.

Précisément, Marx, lui, ne dit pas que le prolétariat est "réifié", mais qu'il est « *emfremdet* » : rendu totalement étranger à l'essence même de l'homme comme producteur. Et s'il considère le prolétariat comme porteur de l'avenir de l'essence humaine, c'est parce que le travail comme force de travail vendu sur le marché est chassé de l'essence humaine et est donc « *Unwesen* » (non-essence ou renversement de l'essence de la production). Cette thèse-là, consciemment développée par Marx dans la généralité historique absolue, veut simplement dire que la réduction de la production à la force de travail est en soi totalement intolérable, et que ceux qui y sont soumis ne peuvent avoir qu'une espèce d'activité qui est porteuse de contestation de la totalité du système même du marché et de la logique du capital. Les prolétaires ne sont porteurs d'avenir que parce que quelque chose dans leur condition effective, et même cette condition effective de vie dans sa totalité, les empêche de réellement participer jusqu'au bout aux justifications idéologiques du mode de production bourgeois et de s'intégrer vraiment dans la société bourgeoise. Ce qui les retient au-dehors et entretient chez eux le ferment d'une conscience de classe est donc tout simplement *la réalité même de la force de travail – de leur travail qui n'est plus que force de travail*. Aussi est-ce par condition – par la nature même du système – que le prolétariat est rejeté à l'extérieur, et ne peut pas s'intégrer complètement à l'intérieur. Pour Marx, le principe de la subversion du système est là, et seulement là.

Cette question très générale n'est pas du tout la même que celle qu'il faut poser sur l'organisation révolutionnaire – par exemple sur l'invention d'une forme de pouvoir (ou peut-être même de non-pouvoir) dans une société véritablement socialiste. La seconde relève de

problèmes organisationnels – et il n'est pas du tout dit que Marx fasse confiance à une créativité mythique du prolétariat. Car s'il le tient pour le pivot de l'avenir, ce n'est qu'en tant que principe de négation d'un mode de production qui le nie. Gramsci, lui, posera effectivement toutes les questions bien plus concrètes sur l'état socialiste : la disparition de l'État ou le rôle du parti, les rapports entre le parti et les conseils ouvriers, entre ces conseils et les syndicats (syndicats de producteurs, et non syndicats de salariés qui, de fait, appartiennent à la logique bourgeoise). Mais tout ce qui concerne concrètement l'organisation révolutionnaire comme gestion autonome et explosion de la spontanéité du prolétariat n'est pas du tout, je crois, contenu dans le renversement dialectique général indiqué par Marx. Aussi me semble-t-il qu'à ce niveau, Castoriadis flotte.

Sa question est de déterminer si la simple expérience – l'expérience propre que les travailleurs font de la réduction de toute leur existence à la simple force de travail – les dote d'une créativité. De temps en temps, il dit que oui, et de temps en temps que non. A mon sens, on ne peut même pas traiter de cette question, si on ne dispose pas d'une distinction entre le salarié et le producteur. Cette distinction, sans cesse poursuivie par Gramsci, Castoriadis l'entrevoit, mais elle est l'horizon de sa pensée plutôt que quelque chose qu'il aurait effectivement atteint. Pour la pousser plus loin, il lui aurait fallu *produire le concept de la production dans son rapport et dans sa différence avec le concept d'économie ou de simple industrie*.

Dès 1949, Castoriadis se félicite néanmoins d'être parvenu à des conclusions claires sur le caractère autonome de la conscience socialiste ; après quoi il s'attaque au problème (que son groupe aurait sous-estimé) de la « centralisation dans la société moderne » (cf. p. 22-23), puis au problème de « l'antinomie impliquée dans l'idée même d'organisation et d'activité révolutionnaire » (cf. p. 23). Il n'en dit pas plus, et nous n'en dirons pas beaucoup plus non plus, parce qu'il faudrait entrer dans l'ensemble du détail de ses analyses dans *Socialisme ou barbarie*. Or, ce qui nous intéresse en elles est simplement la critique de Marx.

Passons au II : « LA CRITIQUE DE L'ECONOMIE MARXISTE » (p. 23).

Le titre en dit déjà long, il montre qu'il va de soi, pour Castoriadis, qu'il y a une économie marxiste et une théorie économique de Marx. Comme si le premier projet de Marx (faire une critique de l'économie politique, et non une économie politique ou une théorie économique) avait tout simplement disparu, effectivement, comme le dit l'affirmation (déjà citée) de la page p. 47 : « Marx avait voulu faire une critique de l'économie politique ; c'est une économie politique qu'il a faite. »

À mon sens, même dans *Le Capital*, Marx n'a pas fait une économie politique, car s'il n'a, d'une certaine façon, pas perdu la distance à l'égard de cette science, il n'a toutefois jamais cessé d'habiter le chiasme production / industrie, et tous ses maîtres-concepts, dont je parlais tout à l'heure, sont des blancs dans la rationalité économique. On peut, après tout, larguer Marx ; encore faut-il ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain – le larguer sans avoir lu ses textes et ce qui marque leur non-appartenance au cercle de l'économie. Or, en un sens, toutes ses thèses (éminemment contestables sur le plan de la rationalité économique *stricto sensu*) sur les crises de surproduction, sur la baisse tendancielle du taux de profit, etc., ou même tout simplement sur la plus-value (dès lors qu'on parle d'un taux de la plus-value) ont une apparence économique ; mais ce sont des *thèses sur l'essence du mode de production bourgeois et sur son impossibilité historique*. Ce ne sont donc pas des thèses d'économie, mais des thèses qui, je crois, sont du même niveau que celles de Heidegger sur l'essence de la technique. En disant cela, mon intention n'est pas d'assimiler Marx au formalisme de la

technique de Heidegger ; car reste encore à instruire une question qui n'est pas la question heideggerienne de la technique : *la question de la production*.

S'il faut s'accrocher à Marx, ce n'est pas parce que son discours appartient à la science, mais parce qu'il en développe la logique, parce qu'il pense la *production comme l'Être* et développe la logique d'un certain sens de l'Être, l'Être en tant que production, sous le titre de *Das Kapital*. Cela n'appartient absolument qu'à lui. Et s'il s'agit pour nous, d'une part, de poursuivre les homologues entre le concept marxien de capital et la logique hégélienne (et plus généralement la logique de l'infini moderne) et, d'autre part, d'essayer de comprendre, de façon aristotélicienne ou heideggerienne (je pense à la finitude essentielle), tous les concepts indéterminés de Marx – concepts qui justement marquent chez lui à la fois l'essence et l'impossibilité du mode de production bourgeois infinitiste – ce n'est certainement pas pour résorber Marx en terre philosophique. Car, il n'y a que lui pour avoir dit cela, encore qu'il ne l'ait proprement dit que dans des moignons de textes entre 1843 et 1845, et, par la suite, au travers d'une sorte de guidage souterrain d'un travail qui, officiellement (et réellement si on veut) n'est qu'une critique de l'économie politique – et donc, apparemment, se situe sur le même terrain qu'elle.

D'où la "simplicité" avec laquelle Castoriadis parle d'« adhésion à la théorie économique de Marx », et à « ses conclusions ». Voir ce passage, par exemple :

« ... c'était l'adhésion à la théorie économique de Marx et à ses conclusions, explicites et authentiques, comme l'idée que le capitalisme ne peut qu'augmenter constamment l'exploitation des travailleurs, ou implicites et "interprétées" par la tradition marxiste, comme celle de l'inévitabilité des crises de surproduction et l'impossibilité du système de parvenir à un équilibre dynamique, fût-il grossièrement défini. La guerre apparaissait alors – et avait été, on le sait, explicitement théorisée ainsi par toute la tradition marxiste – comme la seule issue pour le système, issue dictée par ses propres nécessités internes. Or, aussi bien mon travail quotidien d'économiste qu'une nouvelle étude plus approfondie du *Capital*, motivée par un cycle de conférences données l'hiver 1948-49, m'amènèrent graduellement à conclure que le fondement économique que Marx avait voulu donner à la fois à son œuvre et à la perspective révolutionnaire, et que des générations de marxistes ont considéré comme un roc inébranlable, était simplement inexistant. Du point de vue de la vulgaire réalité judéo-phénoménale, pour parler comme lui, ce qui se passait n'avait aucun rapport avec la théorie ... » (p. 25-26)

Il est vrai que si on considère la théorie de Marx comme simplement économique, et, qui plus est, si on la considère dans les termes les plus étroits de ce qui est explicite dans *Le Capital* et dans les extrapolations les plus risquées des économistes prophètes marxistes, on peut considérer que la rationalité économique leur fait complètement défaut. On peut, par exemple, statistiques en main, croire être au clair sur la question de la paupérisation absolue ou relative du prolétariat. De même, on peut croire que le capitalisme maîtrisera ses crises, dans la mesure où il ne connaît plus que des récessions atténuées qu'il sait d'une certaine façon maîtriser – cela est dit dans un autre texte, au début de l'un de textes de *Socialisme ou Barbarie* intitulé *Marxisme et théorie révolutionnaire*. On peut aussi croire que l'impérialisme et la guerre ont été fondamentalement évités par la décolonisation, la localisation des conflits, etc., et par une espèce d'entente entre l'appareil capitaliste et l'appareil bureaucratique – c'est-à-dire entre l'appareil bureaucratique version capitaliste et l'appareil bureaucratique version soviétique. Au niveau de la journalistique (si l'on peut dire) de la « vulgaire réalité judéo-phénoménale », tout semble converger sur une telle critique de Marx.

Mais, en réalité, tous ces différents points restent ouverts. Si, par exemple on n'inclut pas la notion de pauvreté dans la question de la paupérisation, si on ne la prend pas au niveau économique comptable (où, parlant en francs constants, à travers des statistiques sur un

nombre suffisant d'années, on s'aperçoit que le niveau de vie des salariés augmente), et si l'on se souvient du caractère fondamentalement indéterminé des concepts de Marx à l'intérieur même de ces thèses les plus fermes qui, dans ce domaine, se situent apparemment sur le plan économique, alors une telle critique est beaucoup moins évidente.

Ce que j'entends par caractère fondamentalement indéterminé des concepts de Marx, c'est par exemple, dans la théorie de la valeur du travail (c'est-à-dire finalement dans la théorie du salaire), la détermination historique sociale vague de ce qu'il faut entendre par subsistance. En s'appuyant sur les économistes classiques auxquels il a affaire (Smith et Ricardo) et qui expliquent que le salaire rembourse la subsistance (l'entretien et la reproduction de la force de travail seulement), Marx montre dans un passage que la subsistance elle-même est, dans son contenu effectif, un concept historique, un produit historique fondamentalement variable.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Réponse : ce qu'il faut pour vivre n'est pas un concept objectif repérable qui serait toujours le même, défini par je ne sais quels besoins quotidiens de l'organisme en calories, etc. ; ce qu'il faut pour vivre est une sorte d'évidence de la civilisation dont le détail concret est introuvable. Et c'est en fait cette indétermination qui fait le prix du concept de subsistance. La question n'est donc pas ici celle du salaire, même calculé en francs constants. Elle est de savoir sous quelle forme sub-sister – forme qui est toujours une forme de l'ek-sister – est perçu et pratiqué dans un milieu social donné, à un moment donné de l'histoire. Or cela, qui entérine l'être pauvre ou le non-être pauvre, l'être ou le non-être de la totalité politique et sociale, reste fondamentalement ouvert.

Or qu'est-ce qui dit que le salarié, même si son niveau de vie (au sens des économistes ou des statisticiens) a considérablement augmenté aujourd'hui par rapport aux analyses de la production du textile anglais telles qu'Engels et Marx pouvaient les fournir, existe et ne fait pas que subsister, en sorte que la paupérisation absolue ou relative n'ait plus de sens ? Il faut bien voir que le défaut du concept de paupérisation relative tient à ce qu'il est un concept économique, tout comme celui paupérisation absolue. Or un concept bien plus relatif encore du « *pauper* » est nécessaire pour chercher comment le capital n'a cessé de maintenir la force de travail aux limites de l'invivable – à la limite même de l'invivable. C'est de cela qu'il s'agit dans l'idée de sub-sistance : de la déchéance générique de l'ek-sistence, du renversement de la production en travail en tant que force de travail – de l'« *Unwesen* ». Or, définir le ne-pas-pouvoir-vivre, c'est introduire l'indétermination du vivre, l'indétermination du *Dasein* en l'homme – *Dasein* qui se trouve ici privé de son essence dans son activité. En réalité, Marx lui-même a toujours compris le vivre ainsi. Sa question n'est pas de savoir si, du point de vue des subsistances, le prolétariat qui vend sa force de travail subsiste mieux aujourd'hui qu'hier (ce qui est une question purement économique) ; elle est de savoir si le capital a cessé ou non de réduire l'existence aux limites de la subsistance, et s'il a ou non jamais fait autre chose que cela. Il est certes vrai que les limites de la subsistance sont elles-mêmes variables en fonction du devenir historique du *Dasein*, et en ce sens, tout accroissement du désir dans un peuple est ferment de révolution qui recule un peu la suture du subsister et de l'exister ; sans cela, on ne voit pas comment le glissement des mœurs ou la logique du désir seraient ferment révolutionnaire et fondamentalement opposés au capital. Ils le sont parce qu'ils sont revendication de l'ek-sistence au sens heideggerien, même s'ils se situent en apparence dans une problématique ou une revendication de consommation d'objets ou d'accès au plaisir, etc.

Du point de vue de l'existence, la signification de la subsistance est en réalité, à chaque fois, un moment de la pratique historique. Et si l'on pense ainsi, il n'est pas du tout dit que la

thèse de Marx puisse être démentie au niveau économique ; car, bien qu'elle ne se situe nulle part ailleurs que dans la logique de la production, elle ne se limite cependant pas à ce niveau-là. Il est donc possible que le capital ait augmenté le niveau de vie, et n'ait pourtant jamais fait autre chose que de renouveler la pure subsistance de la force de travail. De même, il n'est pas du tout certain que les revendications des salariés aient éteint, dans le prolétariat, le besoin révolutionnaire du producteur. Quand on fait la critique des syndicats, dans la foulée de Gramsci par exemple, et qu'on montre qu'ils sont au fond des organes de la production bourgeoise, il faut faire attention à ceci : Si on épouse la logique du salaire, on est par là même dans la logique du capital, et une intégration capitaliste bien fondée est toujours possible, à condition qu'elle ne soit pas démagogique ou qu'elle reste dans la rationalité économique des revendications syndicales concernant le salaire. Mais rien ne dit que la satisfaction relativement croissante des revendications concernant le salaire, et même les conditions de travail – entendez par là les conditions de vente de la force de travail – ne donnent pas au contraire au prolétariat plus de force et plus d'appétit encore pour refuser globalement le système lui-même, c'est-à-dire le système salaire / capital.

Il y a vraiment ici une dialectique, c'est-à-dire un danger d'embourgeoisement – en gros, le danger d'intégration dans le jeu de la rationalité économique –, mais il y a aussi, d'autre part, une espèce de cynisme historique sans fond. Ce cynisme interdit toute possibilité de contrat, dans une généralité politique apaisante, entre la force de travail et le capital, et il montre qu'en un sens, les négociations au niveau de la subsistance n'empêchent pas la guerre au niveau de l'accès à l'existence qui suppose la modification totale du système par une logique qu'il faudrait appeler "indochinoise", parce qu'elle négocie sans cesse et déchire sans cesse la négociation et qu'elle apparaît d'une mauvaise foi totale – une logique à la Giap, si vous voulez. En bref, rien ne dit que l'un de ces champs de bataille (et il y en a d'autres, j'ai nommé tout à l'heure le désir) ne soit pas la guerre fondamentale pour la suppression du couple force de travail / capital – précisément la négociation salariale à allure intégrée –, le tout étant de savoir où en est le degré de conscience à l'égard des récupérations possibles. De même, rien ne dit que le mouvement infinitiste propre à l'idée de production capitaliste, c'est-à-dire l'accroissement automatique de la substance qui s'échange toujours contre son mouvement, ne doive pas effectivement rencontrer sa limite et que la bataille ne soit pas encore ouverte.

Mouvement *infinitiste* en effet, puisque le capital s'échange en marchandises et fait finalement que toutes les branches de la production ne produisent plus en réalité que du capital, les marchandises étant elles-mêmes dans leurs formes concrètes déterminées par le besoin d'auto-production du capital, et non plus par la valeur d'usage, et la valeur d'usage étant intégralement absorbée dans la valeur d'échange.

Peut-être peut-on croire, si l'on pense économiquement, que le système est arrivé à un équilibre auto-dynamique et est capable d'auto-réguler ses crises, autrement dit qu'il y a une espèce de devenir cybernétique du capitalisme qui s'étend sur la planète, et que le nouveau phénomène historique représentant l'essence est le développement engendrant lui-même la bureaucratie. Peut-être est-ce pensable économiquement, mais il est aussi possible que la limite finitiste ait encore une réserve historique : *ou bien* à l'intérieur, dans la compression de l'existence du prolétariat en subsistance d'une force de travail, *ou bien* à l'extérieur, dans l'impérialisme et la guerre – la guerre serait peut-être même le concept générique pour l'intérieur de l'extérieur. Qui dit que la guerre est finie parce que la décolonisation est réussie,

que le néo-colonialisme qui se développe ne rencontrera pas sa limite ? C'est la rationalité économique qui le dit, et à la rigueur ce n'est qu'une extrapolation.

Il ne faudrait pas que Castoriadis fasse ce qu'il croit que Marx a fait et qu'il lui reproche : prendre une partie de l'activité humaine pour le tout. Voir sur ce point sa critique de l'infrastructure ou ce qu'il dit de la coupure infra-structure / super-structure dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », texte dans lequel la production est entendue comme économique⁵. Or, pour pouvoir « conclure que le fondement économique que Marx avait voulu donner à la fois à son œuvre et à la perspective révolutionnaire, et que des générations de marxistes ont considéré comme un roc inébranlable était simplement inexistant » et que, « du point de vue de la vulgaire réalité judéo-phénoménale, pour parler comme lui, ce qui se passait n'avait aucun rapport avec la théorie » (p. 25-26), il faudrait que ces questions ne puissent pas même être posées !

On n'en a donc pas fini avec l'indéterminité de la plus-value, de la crise, de la baisse du profit, et d'une façon générale avec la rencontre entre système infinitiste et finitude. Certes, cela n'apparaît que si l'on dispose d'un *concept de production non fondamentalement économiste* et si l'on montre que ce concept de production gouverne le Capital (l'œuvre de Marx qui s'appelle *Das Kapital*) dans son ne-pas-être-fondamentalement-économiste. Aussi mettrons-nous plutôt tous nos espoirs dans l'indétermination que Castoriadis considère au contraire comme une tare et dont il fait la cible de ses critiques.

« ce que Marx avait vu et écrit est certain et même fondamental – puisque ces luttes ont réussi à maintenir cette répartition en gros contante, fournissant par là même à la production capitaliste un marché interne de biens de consommation constamment élargis – mais, précisément, plonge tout le système, en tant que système économique, dans l'indétermination totale pour ce qui est de sa variable centrale, le taux d'exploitation, et, rigoureusement parlant, cela fait de tout ce qui vient après une série d'affirmations gratuites. » (p. 26)

Je ne pense pas que le taux d'exploitation soit la variable centrale de *Das Kapital*. Dire « variable centrale », c'est parler le langage d'une science (cf. fonction variable), parler de l'exploitation comme si elle était un concept scientifique. Il est vrai que la théorie de la plus-value est effectivement centrale et aussi qu'apparaît chez Marx, de temps à autres, l'expression de «taux d'exploitation». Mais il est néanmoins clair, même à fleur de texte, que Marx ne prend pas au sérieux l'expression «taux d'exploitation », puisqu'il ne calcule jamais ce taux et que le calculer ne l'intéresse manifestement pas. Il y a un ou deux passages où il propose, mais seulement en passant, 50 / 50, ce qui veut simplement dire qu'il y a une moitié d'infini dans le fini, ou une moitié de fini dans l'infini, et que le tout ne peut pas être tenu ensemble. Chez Marx, il n'y a donc pas de question du taux d'exploitation au sens des économistes. Il est certes vrai que l'exploitation peut varier et qu'à certains moments et dans certaines conditions, la logique du capital conduit à augmenter la pression sur la force de travail. Alors le capital réduit d'autant plus, du point de vue de l'existence, la valeur de la subsistance, et par conséquent sa valeur d'échange, et il fait en sorte que le travail soit, dans les conditions mêmes de travail, de plus en plus abstrait, etc. Mais dans tout cela, il ne s'agit jamais de taux d'exploitation, car la variable n'est pas variable économique, opératoire ou quantifiable. *Ce qui est précieux au contraire dans l'idée de plus-value, c'est son indéterminité* : elle n'ouvre pas d'horizon à une revendication salariale pure et simple, ni à une simple revendication sur les conditions de travail (si l'on entend par là les conditions dans un lieu de travail qui est déterminé par le fait que le travail y est, de toute façon, force de

⁵ « Marxisme et théorie révolutionnaire » : « II – La théorie marxiste de l'histoire », p. 8-9, signé sous le pseudonyme de Paul Cardan.

travail), et cela même si la journée de travail diminue, même si l'on repeint les murs en vert, même si on fait des crèches pour les enfants, etc., bref, même si l'on fait du social.

Je pense que Marx n'a jamais sous-estimé ni la capacité du capitalisme à développer aussi le social, ni sa capacité à faire des progrès économiques, et même des progrès dans la répartition économique, mais cela n'a jamais entamé sa certitude de l'absence d'avenir historique du capital. Alors de trois choses l'une : ou bien il était fou, ou bien il faut comprendre que ses notions capitales ne sont effectivement pas économiques, comme je l'ai suggéré, ou bien il faut conclure, comme Castoriadis, que le système est plongé dans l'indétermination totale pour ce qui est de sa variable centrale.

« De même, la thèse de l'élévation de la composition organique du capital, empiriquement contestable (toutes les études statistiques existantes, pour autant que l'on puisse s'y fier, ne montrent pour le rapport capital / produit net ni une évolution historique claire, ni une corrélation systématique avec le niveau de développement économique des pays), ne présentait aucune nécessité logique. » (p. 26-27).

Aussi essaierai-je de formuler les questions sur la plus-value, la composition organique du capital et l'idée de crise de façon à ce qu'au fur et à mesure que nous lirons Castoriadis, il y ait un autre Marx et une autre question de la ré-inscription du marxisme qui puisse être mise en route.

Du point de vue de Castoriadis, la « réalité judéo-phénoménale » des faits et l'inconsistance économique de la théorie constituent — un « effondrement empirique et logique ». C'est là sa conclusion:

« Au milieu de cet effondrement empirique et logique que subsistait-il ? La théorie se décomposait, se dissociait comme un mélange mal battu. La grandeur du *Capital*, et de l'œuvre de Marx, n'était pas la "science" économique imaginaire qu'ils auraient contenue — mais l'audace et la profondeur de la vision sociologique et historique qui les sous-tend ; non pas la "coupure épistémologique" comme on le dit stupidement aujourd'hui [c'est comme cela que Castoriadis se fait des amis !!] qui aurait fait de l'économie ou de la théorie de la société une "science" ; mais, tout au contraire, l'unité visée entre l'analyse économique, la théorie sociale, l'interprétation historique, la perspective politique et la pensée philosophique. » (p. 29)

Ce qu'il y a de bien dans l'ultra-gauche actuelle qui est moins dans une problématique de ré-inscription que de continuité ou de rupture à l'égard des contenus de thèse, c'est qu'elle pense que, s'il y a une suite quelconque à donner à Marx, c'est seulement dans la mesure où le marxisme n'est pas considéré comme science de l'histoire ou de la société et qu'est réveillée en lui sa capacité à être cette sorte de totalité galaxique diffuse qu'est toujours la philosophie — sa capacité à lier entre elles l'analyse économique, la théorie sociale, l'interprétation historique, la perspective politique et la pensée philosophique (qui se trouve ainsi être le tout et la partie). Cette idée-là est excellente, mais à condition de ne pas désespérer de la capacité de la texture du texte de Marx à relancer aujourd'hui un tel travail sur la "totalité".

Mais là où les choses ne vont plus, c'est que pareil travail ne se fait d'aucune façon chez Castoriadis en tirant des fils marxistes. Et si les choses ne vont plus, ce n'est pas parce qu'il faudrait à tout prix tirer des fils marxistes, mais parce qu'il faut savoir si la production est l'Être ou ne l'est. L'idée que la production est l'Être est une thèse à laquelle on n'arrive pas nécessairement par Marx. On peut y arriver à partir de l'identité entre l'essence de la métaphysique et l'essence de la technique moderne telles que Heidegger les pense. Le véritable hiatus, la solution de continuité, est donc entre l'essence de la technique et le capital, ou entre l'idée de production de l'infini comme loi des Temps Modernes et l'industrie. Il y a là tout un travail à faire que je n'ai pas encore vraiment fait, et dont j'affirme qu'il n'est pas

faisable si on abandonne le fil de Marx. Car si on l'abandonne, que reste-t-il, sinon la totalité philosophique, laquelle ne peut plus être travaillée que dans l'indéterminité philosophique cette fois, dans le flou idéologique du philosophique subsistant en soi, c'est-à-dire ou bien dans ce que Claude Lefort, dans sa grande fidélité (par ailleurs très belle) à Merleau-Ponty, appelle tout simplement l'interrogativité, ou bien dans des considérations sans statut sur ce que c'est qu'être révolutionnaire.

Pour rejoindre la totalité, que certes il faut rejoindre, il nous reste les problèmes que Marx nous a légués dès qu'on le lit autrement qu'au niveau économique, car dès le moment où on abandonne tout fil marxiste, on est confié au vide philosophique en tant que vide idéologique. Toute la difficulté est donc de tenir le niveau philosophique en faisant porter le travail philosophique sur ce que Marx indique dans certains passages de ses premiers textes sur la production et dans les blancs, les concepts-blancs (pas les concepts en blanc !) qui sont en effet les maîtres-concepts de *Das Kapital*. Je ne dis pas "faire porter le travail" sur ce que Marx veut dire, car ce qui est en question est plutôt du domaine de l'index que du vouloir dire. Sans cela, on passe outre le fait que, pour le dire en heideggerien, *LE CAPITAL EST L'OUVRAGE D'ONTOLOGIE DES TEMPS MODERNES*.

Mais pour comprendre que *Le Capital* est l'ontologie des Temps Modernes, il faut cesser de croire, comme le croit Castoriadis, que la place centrale dans l'unité de la totalité est marquée, chez Marx, par l'économie, car si on le croit, on est obligé de conclure, comme il le fait, que cet élément central s'écroulant, il entraîne dans sa chute les autres éléments ainsi que leur unité.

« Cela », dit-il, « je ne l'ai vu que graduellement » (p. 30). Il en est ainsi parce que les instruments philosophiques de Castoriadis ne sont que des instruments post-merleau-pontiens, ce qui veut dire qu'ils lui viennent de Claude Lefort. Certes, il a lu Heidegger, ou en tout cas il ne l'ignore pas, mais cela n'a pas guidé sa lecture de Marx, si bien qu'il juxtapose la péremption du marxisme comme doctrine économique et la reviviscence d'une interrogativité philosophique sans statut à la Merleau-Ponty. Quand je dis "sans statut à la Merleau-Ponty", il ne s'agit pas, pour moi, d'insulter quelqu'un qui fut (et est donc) grand, d'autant moins que le rôle de découvreur joué par Merleau-Ponty a été en son temps considérable, mais il s'agit de dire qu'en un sens, il a été le dernier professeur de philosophie – le dernier à réfléchir à des objets *indifférents* avec, comme seule ressource, la tradition dans son immédiateté ou mise à distance d'elle-même par l'ambition husserlienne.

Ce qui veut dire qu'il faut aborder la pensée de Merleau-Ponty, quelle que soit sa grandeur, comme un produit historique – comme le produit de l'inquiétude husserlienne, ou de l'inquiétude suscitée par la lecture de Husserl, quant au rapport à la tradition. Merleau-Ponty étant mort jeune, il n'a pas eu le temps d'aller au-delà. Or il est précisément mort au moment où, dans *Le visible et l'invisible*, sa traversée de Husserl s'échouait, comme une barque s'échoue, sur les questions heideggeriennes. Reste que sa disparition n'a pas permis que la rencontre avec Heidegger soit effective, et par conséquent la datation historique de sa pensée reste husserlienne. Ce qui était déjà un acquis considérable dans le désert bergson-brunschvickien de la philosophie française des années 40. Merleau-Ponty ouvrant Husserl et Hyppolite ouvrant Hegel ont mis fin à un provincialisme français insupportable... Mais la possibilité d'une conscience de la métaphysique comme produit historique n'existe pas dans l'horizon husserlien ; elle n'existe que chez Heidegger ou Marx. Le fait que les instruments de l'interrogativité philosophique soient d'âge et de nature merleau-pontienne chez Castoriadis, et plus encore chez Lefort, me met dans un grand malaise à leur égard. En accord avec eux, je

crois que la ré-inscription du marxisme suppose un choix entre science et philosophie, et en accord avec eux et avec Gramsci, je choisis le côté “philosophie”, mais je pense d’une part qu’après Heidegger, la philosophie n’est elle-même qu’un index historique de la pensée, et d’autre part que, si l’on n’abandonne pas Marx sur ce terrain-là, cet index historique de la pensée est sur-déterminé par la logique du capital, et que par conséquent il n’est pas question de se promener tout simplement dans l’interrogativité philosophique en général.

Or, chez Castoriadis et Lefort, il y a une indétermination qui est une mauvaise indétermination, en ceci qu’elle n’est plus prise dans une problématique ontologico-historique concrète, à la différence de l’indétermination chez Marx que l’on peut, je crois, déchiffrer avec l’aide de Heidegger. Ainsi le concept de division sociale (« l’imaginaire radical »), dont l’intérêt n’est pas nié (il montre en effet la percée du philosophique, le besoin de théorie, au vrai sens du terme) souffre tout de même d’une indétermination avec laquelle en un sens, il n’y a rien à faire. De tels concepts ne sont pas du tout opérants ; certes, ils n’ont pas à l’être au sens opératoire (au sens où les concepts d’une science sont opérants), mais ils ne sont pas non plus opérants du point de vue d’une histoire de l’Être (*Seinsgeschichte*). Ils font au contraire croire en la permanence d’un plafond de l’interrogation philosophique comme telle, et restaurent donc un certain éternitarisme. Voir, par exemple, la dialectique pouvoir / société chez Lefort, où Marx aurait vu un pur idéalisme, puisqu’à ses yeux, la marque de l’idéalisme est l’éternisation des concepts, et celle du matérialisme leur datation historique.

La difficulté avec l’ultra-gauche, c’est qu’elle a un sens de l’interrogation philosophique, mais qu’en même temps, elle partage avec la tradition une certaine immédiateté et une certaine éternité de l’évidence dans l’interrogation philosophique. Ce qui, appliqué à Marx, donne ce que nous sommes en train de lire dans Castoriadis et que nous lirons aussi dans Lefort.

Qu’est-ce que le « social-historique » et l’ « imaginaire radical » dont parle le chapitre VI de l’Introduction, intitulé « La société instituante et l’imaginaire social » (cf. p. 51) ? Ce sont des idées riches qui montrent notamment que la politique n’est pas directement ni seulement question de chambardement des institutions, mais qu’elle est désormais lutte pour la transformation du *rappor*t de la société à ses institutions. Autrement dit, elle n’est ni lutte pour le pouvoir à l’intérieur d’institutions données, ni même lutte pour modifier une (ou toutes les) institution(s), mais lutte pour transformer ce rapport par une sorte de refonte permanente de l’institué dans l’instituant. L’intérêt de ce point tient à ce qu’il peut être superposé à ce qui se dit par ailleurs du désir – si toutefois on ne traite pas, comme Castoriadis et Lefort, le discours du désir d’imposture immonde. Mais il est vrai que Lyotard, pour sa part, n’y va pas avec le dos de la cuillère dans sa critique de Castoriadis. Réponse du berger à la bergère donc ! Mais, dans ses analyses de l’instituant et de l’institué, Castoriadis s’en tire, me semble-t-il, par un artifice relevant de la grande dissertation d’agrégation ; il les assimile en effet à des entités se combinant dans l’absence totale de détermination : la *natura naturans* et la *natura naturata*. Et cela parce qu’il a largué la production et qu’une problématique de la production comme âge de l’Être lui manque.

Ce que nous cherchons est au contraire à gagner d’abord une telle problématique là où elle peut être gagnée dans Marx – à savoir dans ces étranges textes de 1843-45, buttes témoins d’un Marx disparu –, et à montrer ensuite comment cet impensé-là gouverne effectivement *Das Kapital* et permet de comprendre de façon féconde l’indétermination des concepts centraux qui, économiquement ou simplement logiquement, ne sont en effet pas sauvables.

Il faut donc s'arrêter sur l'un des passages où le concept de production dont je parlais tout à l'heure est à l'œuvre dans sa généralité. Ce concept, il faut le ressaisir dans les *Manuscrits* et dans *L'Idéologie* avant de voir comment c'est une telle pensée de la production qui gouverne le *Capital*. En guise d'épigraphe à un tel travail, on pourrait évoquer une toute petite lettre du 2 avril 1851 de Marx à Engels – la lettre 9 des *Lettres du Capital* :

« le pire est que je suis soudainement arrêté dans mes études en bibliothèque. Je suis si avancé que, dans cinq semaines, j'en aurai terminé avec toute cette merde d'économie. *Et cela fait*, c'est chez moi que je rédigerai l'*Économie politique*, tandis qu'au Museum je me lancerai dans une autre science. *Ça commence à m'ennuyer*. Au fond, cette science, depuis A. Smith et D. Ricardo, n'a plus fait aucun progrès, malgré toutes les recherches particulières et souvent extrêmement délicates auxquelles on s'est livré. Réponds-moi à la question que je t'ai posée dans ma dernière lettre... »⁶

Si je cite cette lettre, c'est parce qu'elle est de 1851 et que son ton (elle vaut uniquement par son ton) montre bien dans quelle position se trouve Marx à l'égard de l'économie politique en tant qu'elle est science et n'est que cela. L'économie politique l'ennuie, et s'il s'y est entièrement consacré, c'est pour des raisons qui n'ont rien à voir avec elle ou son objet, mais qui ont en revanche tout à voir avec le domaine sur lequel cet objet est prélevé dans une sorte de détournement constitutif de toute science. Le détournement d'un domaine d'être en un objet de représentation conceptuellement dominé est propre à toute science. En outre, dans ce détournement, l'économie politique se place en un lieu central pour des raisons qui appartiennent à ce que je ne sais pas appeler autrement que l'histoire de l'Être.

Alors qu'il pensait en 1851 n'en avoir plus que pour cinq semaines avec l'économie politique, Marx n'a cessé travailler à la critique de l'économie politique (cf. la *Contribution*, *Le Capital*), et chacun sait qu'il est mort dessus. Or s'il n'a jamais cessé de s'en occuper, c'est parce que l'objet de l'économie politique montre comment le capital détourne la production et et parce que, pour lui, la production signe l'historicité de toute l'histoire. *Toute l'histoire est l'histoire de la production d'un monde comme l'une des figures chaque fois historique du monde*. Telle est la thèse ontologique générale de Marx dont il faut retrouver les buttes témoins, texte par texte, et qui se double d'un travail d'histoire de l'Être bien déterminé qui montre que le mode de production bourgeois est la forme proprement moderne de l'activité générique de l'homme qui a toujours été pro-duction et production comme pro-duction de la vie matérielle.

L'enchaînement est donc tel que, dans *Das Kapital*, Marx est contraint de dévoiler la logique du capital à travers l'économie politique, ses objets et ses méthodes. À travers elle, mais non en elle ; de là sa distance à l'égard des simples sciences dont témoigne la lettre que je viens de citer : « cette science m'ennuie et je passerai bientôt à une autre », et en droit à toutes les autres.

Dans les *Manuscrits de 44*, il y a aussi domination de l'ensemble des sciences de la nature et de l'histoire sur la base de l'unité originelle de l'homme et de la nature, etc. Et il ne me semble pas que Marx ait jamais renié cette globalité de la conception, et il est même certain qu'il n'a nulle part reniée. Mais il est tout aussi certain qu'il a consacré toutes ses forces à l'une des entreprises de déconstruction seulement, celle qui était centrale : la déconstruction de l'économie politique et avec elle, du grand idéalisme allemand. Mais à partir de ce centre où il s'est installé, un rapport du même type est de droit possible à toutes les autres sciences, et à toutes les pratiques, même non théoriques.

⁶ *Lettres sur le "Capital"*, Éditions Sociales, 1964, p. 51.

C'est ce centre qu'il faut regagner à partir des textes dont j'ai donné la référence dans l'« *Incipit Marx* », mais sans en produire toujours la lecture. Il y a d'abord un texte de *L'Idéologie allemande* dont je disais ceci :

« Dans *L'Idéologie allemande* également [préface et introduction], l'identité de l'homme et de la nature, centre et origine de toute la réflexion des *Manuscripts*, apparaît aux moments essentiels, et comme un *acquis* théorique (avec lequel il n'est par conséquent nullement question de rompre). Elle apparaît en effet comme "rapport" identique au "rapport" social. » (*Traditionis traditio*, p. 209, note)

"*Gesellschaftlich Verhältnis*", "rapport social", est pris chez Marx absolument, sans que soit précisé entre quoi et quoi il y a rapport. Pour le lecteur français, cet usage absolu est énigmatique. Mais à vrai dire, à la limite des possibilités de la langue allemande, *Verhältnis* peut s'employer absolument en raison de la dualité du verbe "*verhalten*". "*Verhältnis*" (1) veut dire rapport ou relation, (2) sert aussi, au moins dans le langage de Marx (qui tient, je crois, ce tic de Hegel), de substantif à "*sich verhalten*", "se comporter". Est donc en cause le comportement de l'homme, et plus précisément le comportement de l'homme dans la production à l'égard de l'étant en tant que tel et en totalité – comportement qui s'investit en rapport social, c'est-à-dire en rapport avec les autres hommes. Le rapport de l'homme avec la nature, le comportement de l'homme en tant que toute sa pratique consiste à pro-duire (faire venir devant) l'unité originelle de l'homme et de la nature *en toute production*, est en effet, pour Marx, la même chose que le rapport des hommes entre eux. On retrouve ici la vieille identité entre la philosophie comme philosophie transcendantale et la philosophie comme philosophie cosmopolitique, autrement dit l'idée que la communauté humaine ne fait pas autre chose que ce que fait le *Dasein*, et que *c'est toujours-déjà en communauté sociale que le Dasein fait ce qu'il fait*.

Pour Marx, tout cela va de soi, tout cela a l'épaisseur d'un projet philosophique total et montre que le rapport social des hommes est la production d'un monde en tant qu'horizon de toute sorte de pratique. En effet, le comportement social a, sinon un objet, du moins un contenu pratique : il est une *praxis* ayant à faire à un *pragma*, exactement comme dans l'analytique existentielle d'*Être et temps*.

Pour le Heidegger de 1927, toute préoccupation à l'égard de l'étant – préoccupation qui relève de l'*Um-zu* (de l'en-vue-de-quoi) – est fragment d'une forme générique du souci qui est telle que le *Dasein* ne se soucie jamais, en un sens, que de sa propre possibilité d'ek-sister. Se soucier d'exister est, en effet, ce qui marque le comportement (rapport) fondamental de l'homme à l'étant, et les tâches que le *Dasein* se propose, qu'elles soient pratiques, de connaissance, ou autres, sont hantées par l'horizon du *umwillen-seinen* – du se-vouloir-soi-même, de l'à-cause-de-soi du *Dasein* – *umwillen-seinen* qui ne doit être compris ni psychologiquement comme égoïsme, ni transcendantalement comme égologie (ici, il n'y a aucun *ego*). Cet *umwillen-seiner* est ce qui fait que je suis *hors* de moi, il est ma façon d'avoir ma stature, mon *sich verhalten*, mon *stare*⁷ – métaphore première de l'ek-sister qui témoigne de ce que l'homme est quelqu'un qui, dans son être-homme, n'a rien plus rien d'humain, car il ne cesse de trouver sa tenue hors de soi, et donc aussi hors de simples relations subsistantes avec l'étant.

Ce que montre en effet le se-vouloir-soi-même, l'*umwillen-seiner*, c'est que l'homme pratique toujours-déjà l'étant dans l'ouverture de ce qui n'appartient pas à l'étant, et qui est

⁷ GG – En latin, *sich verhalten* se dit *sistere* qui est un fréquentatif de *stare* : se tenir debout, être stable, se dresser, avoir une stature.

toujours aussi une des figures du monde même (du monde en tant qu'il ouvre l'étant), de la production du monde même. En sorte que toute forme d'ouverture est un moment où l'être-monde dévoile l'étant, mais, il est vrai, en se retirant absolument lui-même – ce qui est aussi, pour le *Dasein*, un signe de sa mortalité, de sa finitude. Le se-vouloir-soi-même n'est donc plus du tout compris au sens de la tradition, car ce qui est en cause n'est ni que l'homme soit le plus haut de la création, ni qu'il soit parmi les animaux, l'animal doté de raison. Ce qui est en cause, c'est que *toutes* les façons dont l'homme sub-siste ou in-siste sont des façons existentielles, des modes d'être. Autrement dit, ce qui est en cause est l'excessivité absolue de l'être de l'homme par rapport à l'étant.

Or cette excessivité est, en même temps, ouverture sur la façon dont l'étant est toujours disposé originellement ou a priori. De là vient que le rapport de l'homme à l'étant soit composition du vrai, comme le dit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Cette composition du vrai, quand on la vise dans sa généralité, il faut l'appeler "praxis". *Être et temps* montre en effet l'antériorité du rapport pratique à l'étant sur le rapport théorique qui y est lui-même compris comme une sorte de pratique substituant au *pragma la res* (la chose).

Le troisième *Manuscrit de 44*, comme j'ai essayé de le montrer dans l'*Incipit de Traditionis Traditio*, saisit l'homme à un niveau analogue : en s'appuyant sur Hegel et Feuerbach, Marx y montre que l'homme est, dans son être, l'unité de lui-même et de la nature, autrement dit, qu'il est un être qui, par origine, surplombe toujours ce qui naît et périt – tous les commencements et toutes les fins –, et que ce qui le préoccupe par avance à travers toutes ses occupations est de maintenir l'ouverture ouverte, si bien qu'il agit toujours comme un être fondamentalement ouvert, même dans les structures de renfermement psychopathologiques. Ce qui montre qu'en définitive, il n'y a de renfermement absolu, de déchéance dans l'enfer du psychologique, que pour *un être défini par son ouverture*.

Selon la lecture que vous ferez de Marx, vous m'accordez ou non que c'est effectivement ainsi qu'il pense l'homme, et que c'est cela qu'il nomme "athéisme", athéisme différent de celui de Feuerbach. Mais il nous faut revenir sur certains textes que j'avais simplement signalés dans l'*Incipit Marx*, textes où l'unité originelle de l'homme et de la nature apparaît comme un rapport identique au rapport social – comme une *Verhältnis* identique à la *Verhältnis* sociale (cf. *Incipit Marx*, p. 209).

Selon *L'Idéologie allemande* :

« On voit aisément que cette religion de la nature ou ces rapports déterminés envers la nature sont conditionnés par la forme de la société et *vice versa*. Ici comme partout ailleurs, l'identité de l'homme et de la nature apparaît aussi sous cette forme, que le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et que leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leur rapport borné avec la nature précisément parce que la nature est encore à peine modifiée par l'histoire. » *L'Idéologie allemande* (Pléiade, p. 1062, note (a)) [...] « Et que d'autre part la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société » (Pléiade, p. 1062 & Éditions sociales, p. 59, note 3 et p. 60)

L'important est donc que le comportement des hommes entre eux *est* le comportement des hommes envers la nature. Là est toute la substance de ce qui deviendra l'idée de "force productive". Aussi est-on loin du compte si l'on n'a qu'un concept (ou un mode de remplissement) positif de l'idée de force productive et si l'on énumère les matières premières, la science et la technique elle-même, la force de travail, etc. En effet, "force productive" ne désigne pas simplement une telle collection de réalités (qui plus est comprises de façon économique) que l'homme posséderait, mais une force qui *est* le tout, le *Dasein* dont l'agir est

toujours déterminé à partir de son unité originelle avec la nature. En ce sens, quoi qu'il fasse, l'homme produit cette unité originelle. Voir aussi les *Manuscrits de 44*, p. 26-42, ou le fameux texte sur la production des idées, dans *L'idéologie allemande* :

« La production des idées, des représentations, de la conscience, est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. [...] Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient [jeu de mots sur *Bewut-sein*] et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. » (*L'Idéologie allemande*, Pléiade, p. 1056)

(Dans la suite immédiate, Marx précise que dans le renversement, les choses se passent comme dans une *camera obscura*. Cf. Pléiade, p. 1056). "Hommes réels, agissants" veut dire que les hommes sont producteurs de leurs idées. Cette thèse matérialiste énoncée par Marx n'est pas la thèse réductrice, mécaniste, qui va de l'ordre de la super-structure à celui de l'infra-structure et que Castoriadis croit être la vraie thèse de Marx. La thèse matérialiste, loin d'être réductrice, est plutôt une sorte de généalogie – une sorte de diffusion et de diffraction ontologiques qui témoigne de ce que l'homme produit constamment sa vie, et que celle-ci est prise dans la globalité du *Dasein*, qu'elle est ek-sistence. En fait, la question du matérialisme ne se pose qu'au moment de déterminer par quelle nécessité historique cette forme générale de la pratique (la préoccupation de production de l'unité du monde et de la nature qui est l'horizon, et le ressort permanent de toute autre occupation, de tout autre souci) prend la forme de la production de la vie matérielle. Peut-être est-ce seulement par une nécessité inscrite dans l'histoire de l'être, peut-être aussi par une nécessité existentielle – je n'en sais rien, et, à vrai dire, la seconde question peut être écartée, comme étant, en un sens, académique.

LA PRODUCTION DE LA VIE MATÉRIELLE – Qu'est-ce que Marx appelle "vie matérielle" ? Cela ne peut se comprendre qu'au sein du rapport société / État conçu comme rapport matière / forme – voir Hegel dans les *Principes de la Philosophie du droit*, où la société a valeur de matière et l'État de forme. Bien entendu, comme on est dans une métaphysique, « *malon morphé phusis* » : la forme est plus l'être (l'être comme déploiement) que la matière ; et comme on est chez un Moderne, dire que l'État est la forme, c'est dire qu'il est l'être même de toutes les autres figures, en particulier de celle qui le précède immédiatement (la société) et qui récapitule en soi les précédentes (la famille du droit abstrait en tant qu'individu-et-famille). Chez Hegel, l'État est l'être même de ce qui a pour matière la société. De ce point de vue, parler comme Marx de la vie des hommes comme *ek-sistere*, veut dire que l'*ek-sistere* est pro-duction (qu'il faut écrire avec un tiret, car il s'agit ici d'ontologie), et plus précisément pro-duction du monde même, laquelle pro-duction n'est pas un transcendant philosophique, mais indique qu'aucun de nous n'est inquiet par quelque chose de plus étroit que *la production même de la possibilité de vivre* – que la production de cette possibilité est ce que chacun poursuit à travers sa façon de s'habiller, son rapport au fric, sa pratique du désir ou sa dénégation, ses études ou son rapport au monde, sa militance politique ou sa désillusion, etc. Produire cette possibilité ne relève pas d'un imaginaire philosophique lointain, mais est au contraire, si l'on suit le fil heideggerien, cela même qui anime concrètement toute autre production en tant qu'elle est toujours déjà pré-occupée par l'horizon du monde. Mais cela, nous l'oublions, car l'être est cryptologique : pur retrait, il est crypté dans la préoccupation ontologique totale, comme dans les occupations ontiques fragmentaires. Et c'est pour cela que

que chez Heidegger, les phénomènes qui sont sans hauteur culturelle – par exemple, l’humeur, le bavardage, etc. – sont les plus révélateurs. Tout se passe en effet, dans l’analytique existentielle, comme si l’homme était quelque chose de perpétuellement distrait (insatiable ou incomblable) et insaisissable, parce qu’ailleurs que là où il est ; il se réserve toujours pour un autre don que ce à quoi il se donne, et, sauf s’il tombe dans le découragement, il ne porte ses occupations dans un projet continu qu’à condition que la totalité passe dans le fragment – le tout étant de savoir par quel fragment elle passe.

Dès lors qu’il ne s’agit pas d’une totalité métaphysique obtenue par juxtaposition, *il n’y a donc de figure du monde que fragmentaire*, car le faire-monde n’est pas une activité séparée ou existant en soi, mais l’horizon de toute activité déterminée et limitée. Et s’il n’y a d’activités que déterminées et limitées, il y a néanmoins une sorte de généralité de la pulsion, une indifférenciation formidable du désir qui décourage l’objet, parce qu’il n’a essentiellement pas de terme saisissable dans l’étant. C’est pourtant l’étant qu’il malaxe, respecte ou transforme, mais à chaque fois dans une sorte de distance qui laisse étrangement l’homme au bord de ce qu’il fait. Et si le *Dasein* se jette frénétiquement dans un quelconque contenu et s’investit tout entier dans une occupation – comme c’est le cas, par exemple, dans la névrose militante, dans la boulimie, ou bien lorsque l’on se perd entièrement dans le travail –, c’est le signe que cette occupation n’est plus ce par quoi passe fragmentairement la pré-occupation “totale”. Mais si cette dernière passe authentiquement dans le fragment, cela détermine un maintenant (c’est-à-dire qu’on lui tient la main – “maintenant”, c’est étymologiquement : tenir la main), une certaine fécondité, et donc une ouverture (une mesure pratique largement poursuivie, mais jamais poursuivie comme le gouffre de l’occupation frénétique). En effet, l’horizon inobjectivable dont il s’agit dans la pratique du fragment n’est pas une espèce, un rythme détaché, mais il indique un moment où il est impossible de se laisser absorber par ses propres occupations, ses propres devoirs ou ses propres joies, bien que l’on ne soit pas dans un retrait mystique, mais dans l’étonnante satisfaction du fragment, puisqu’il s’agit du tout et qu’il n’est pas objectivable.

Chez Marx, la production de l’unité de l’homme et de la nature est quelque chose de ce genre. La question (c’est patent dans les *Manuscrits de 1844*) est de savoir comment l’homme comme être générique est production de vie matérielle (“vie matérielle” étant le nom marxien de l’*exister*). Ce “comment” est explicable par l’histoire de l’être (*Seinsgeschichte*) et au sein de cette histoire de l’être, par cette petite histoire qu’est l’histoire de la philosophie, laquelle est tout de même le *speculum* des Temps Modernes dans leur essence (voir Hegel). Ce “comment” est *d’abord* explicable comme société – société qui contient bel et bien, comme Hegel l’a montré, le mode d’existence de l’homme moderne. Il faudrait dire “moderne-bourgeois”, en laissant pour l’instant dans l’indéterminité la différence des termes *burgerlich Gesellschaft* (société à la fois civile et bourgeoise). Sous la rubrique société, Marx entend la même chose que Hegel : la production en tant qu’elle contient le mode d’être moderne-bourgeois (mais non l’État), et en tant qu’elle fournit par ailleurs son objet à l’entreprise de niveau kantien de l’économie politique. Mais, alors que Hegel place l’être dans l’État – autrement dit qu’il le place idéologiquement dans l’unité, dans la belle totalité des hommes au-dessus et indépendamment du système de la division infinie de la matière –, Marx, lui, pense que la division de la société est, dans le mode de production bourgeois, le tout l’être du social. Aussi faut-il aller chercher, derrière cette référence hégélienne, la référence à l’histoire de l’être au sens heideggerien, mais je ne sais même pas si la question est seulement indiquée.

Chez Heidegger, les hommes de la société moderne ont pour objet général la production de la figure de l'être qui les pré-occupe dans toutes leurs occupations et les domine complètement ; et cette figure de l'être est la technique comme « arraisonnement », c'est-à-dire comme pratique rationnelle de l'étant, comme mise en sûreté de l'étant sous les concepts objectifs dans lesquels se produit la subjectivité du sujet. C'est cela qui domine fondamentalement les Temps Modernes et préoccupe l'homme moderne-bourgeois dans toutes ses pratiques. Chez Heidegger, il est dit que cette activité d'arraisonnement est en même temps production de la subjectivité, mais il n'est pas dit qu'elle s'effectue comme production de la vie matérielle. Or l'idée d'une production de la subjectivité est ce qui fournit son horizon à la problématique de Marx : montrer que l'homme reste toujours sujet, c'est l'athéisme comme début du socialisme.

Penser la production de la subjectivité comme production de la vie matérielle engage à reconnaître dans le phénomène de l'industrie le noyau essentiel de l'arraisonnement ou de l'essence de la technique – et cela, pour des raisons qui doivent appartenir à l'histoire de l'être. Il y a certes chez Heidegger, dans l'idée même d'arraisonnement, quelque chose qui va dans la direction de l'industrie, mais c'est à peine une indication. Il faudrait donc faire une espèce d'analyse *seinsgeschichtlich* de l'industrie : comprendre l'industrie moderne comme une certaine forme de l'industriosité ou de la *technè* en général, la comprendre à partir de la technique moderne, mais aussi dans une différence effective par rapport à elle – étant donné que la technique moderne s'exprime *aussi* dans l'art de la Renaissance, dans l'invention d'une politique moderne, et de bien d'autres façons encore. La question serait de savoir s'il y a (et comment) une activité qui possède, historiquement parlant, une sorte de privilège, un rôle central par rapport aux autres.

Refléchir sur l'industrie est-ce vraiment non essentiel ? Il ne semble pas, car l'industrie, même si on la prend pour une simple activité économique, n'en est pas *simplement* une : elle est l'activité qui phagocyte toutes les autres. La différence production agricole / industrie / commerce, c'est-à-dire la différence ordre primaire / ordre secondaire / ordre tertiaire (qui fait les choux gras des économistes, lesquels la raffinent sur les coutures), recouvre en effet des distinctions qui tendent à s'effacer sous la poussée de l'industrialisation. L'agriculture est déjà un mode de l'industrie alimentaire, et à la limite, le travail des écrivains est un mode de la réalisation de la production du livre par les éditeurs (de fait, il est rarement autre chose). Il faudrait aussi voir en quel sens ce n'est pas seulement la production des biens mais aussi la production des services (dont l'accroissement donne lieu à bien des extrapolations) qui est un mode de réalisation de l'industrialisation qui devient ainsi industrialisation de la planète.

De plus, il ne faudrait pas faire sortir l'industrie hors de l'usine. Mais il est très difficile de ne pas faire perdre à l'universel sa détermination concrète, de montrer comment il est dans le plus concret – autrement dit de montrer comment tout devient usine. Comment, par exemple, le mode de vie paysan – la ferme – devient, de fait et toujours plus, une usine de production (c'est déjà le cas en Hollande pour la production des porcs et des poulets, mais peut-être même aussi en Beauce pour la production des grains) ; et comment les universités sont peut-être aussi des “usines à...” Or une telle entreprise destructivo-historique serait flottante si elle n'était pas guidée par un savoir de l'histoire de l'être dont le garant est, je crois, la thèse sur l'essence de la technique – la thèse de l'arraisonnement et de la production de la subjectivité. Et, pour la mener à bien, il resterait à déterminer en quel sens l'essence de la technique moderne n'est pas simplement l'essence de la technique moderne telle que Heidegger la

détermine, mais implique quelque chose comme le travail industriel en tant qu'il permet une surimpression entre capital et technique moderne. Ce qu'il faudrait montrer, c'est donc que et comment le capital est le passage à l'acte (la mise en œuvre au sens de l'*energeia*) de ce qu'est en puissance toute pratique humaine de l'étant dominée par l'arraisonement – à savoir la production de l'infini. Ce faisant, on rendrait compte du fameux hasard par lequel *Le Capital* a soudain émergé de la masse écrasante des manuscrits que nous connaissons sous le nom de *Grundrisse*. Voir la fameuse lettre à Engels où Marx dit : « J'ai relu par hasard ces temps-ci la *Grande Logique* et ça m'a permis de rédiger *Le Capital* dans l'ordre définitif, etc. »⁸

J'ai poursuivi dans d'autres cours cette question de la surimpression, mais je ne l'ai pas poussée jusqu'à retrouver la richesse du chiasme du troisième *Manuscrit de 1844*, tel qu'il est présenté à la page 119, dans la section « Pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise ». Dans ce grand texte qui annonce vraiment les Deleuze, Guattari, et Lyotard, Marx parle de Shakespeare et de l'argent pour expliquer que l'argent est le détournement fondamental de la valeur ontologique de la sensibilité :

« Si les *sensations*, les passions, etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques au sens (étroit) [Ce refus de l'anthropologique pour parler de l'être de l'homme accrédite, je crois, autrement que comme l'obstination d'un Heidegger égaré, l'idée que la production de l'unité de l'homme et de la nature vaut comme l'être], mais sont vraiment des affirmations *ontologiques* essentielles (naturelles) – et si elles ne s'affirment réellement que par le fait que leur *objet* est *sensible* pour elles [c'est le langage de Feuerbach], il est évident que 1° [...] 2° [...] 3° [...] 4° [...] ce n'est que par l'industrie développée, c'est-à-dire par le moyen terme de la propriété privée, que l'essence ontologique de la passion humaine atteint et sa totalité et son humanité... »

Deux points sont à retenir de ce passage. En premier lieu, il faut retenir l'extrême importance de la notion de développement chez Marx : la forme achevée – celle qui contient l'idée – est l'industrie *développée* ; c'est par elle (*via* la propriété privée comme moyen-terme) que « l'essence ontologique de la passion humaine atteint sa totalité et son humanité », en sorte que l'analyse du capital ne peut cerner l'essence du capitalisme que pour autant qu'elle porte sur la grande industrie. (Cf. « Subordination formelle et subordination réelle du travail au capital »⁹). En second lieu, il faut retenir que chez Marx, tout ce qui est science est à comprendre comme un produit de l'auto-manifestation pratique de l'homme, dans son être générique, puisque la suite immédiate du texte dit :

« ... la science de l'homme est donc elle-même un produit de la manifestation pratique de soi par l'homme. » (*ibid.*, p. 119).

Ce qui veut dire que la relation entre la théorie et la *praxis* est exactement la même que chez Heidegger. Il faut aussi noter que la thèse de Marx sur la science porte sur toutes les sciences quelles qu'elles soient : les sciences de la nature, les sciences formelles, les sciences sociales, et donc, à un rang dérivé, l'économie que Marx domine de loin, mais à l'objet de laquelle il s'intéresse néanmoins, puisqu'à ses yeux, l'industrie est manifestation de l'essence ontologique de la passion humaine, autrement dit manifestation de soi par soi de l'homme – de l'homme moderne, faut-il préciser, en référence à ce que nous avons dit tout à l'heure. Or, une fois cette précision apportée, l'approche se donne comme purement historique : elle pose que le lieu de manifestation de l'essence de l'humanité moderne est l'arraisonement *et* l'industrie. Reste donc encore à trouver un maillon entre arraisonement et industrie, et d'abord à reconnaître que la question de l'industrie n'est pas inessentielle – à le supposer, on

⁸ *Lettres sur le "Capital"*, lettre 27 du 14 janvier 1858, p. 83.

⁹ Cf. « Matériaux pour l'"Économie" », *Œuvres Économiques II*, p. 365-382, Pléiade.

perdrait de vue la détermination de l'essence ontologique de la passion par la propriété privée, et le fait qu'il s'agisse de l'industrie développée, etc.

Dans l'esprit du texte Marx, une sorte d'industrie apparaît dès le moment où l'on quitte la cueillette et la chasse pour entrer dans le néolithique et l'agriculture et pour produire par transformation de la nature, au lieu de simplement se promener en elle pour en cueillir les fruits. Toute pratique de l'étant, dans quelque forme de société que ce soit, a pour noyau une certaine forme d'industrie. Mais l'industrie au sens de la production artisanale est simplement industriiosité, pro-vocation de la nature, elle n'est évidemment pas l'industrie développée qui est, elle, marquée par la propriété privée et ce qui en est le "comble" : l'idée de marché mondial, et qui a la valeur universelle de l'arraisonnement au sens de la technique moderne.

En quel sens toute pratique de l'étant par le *Dasein* a-t-elle toujours eu une industrie comme noyau et centre ? Comment la préoccupation dans toutes les occupations, la préoccupation comme *umwillen-seiner* du *Dasein* – c'est-à-dire la production d'un monde – peut-elle posséder le même caractère général que l'ek-sister sous sa forme la plus humble qui est d'abord la même chose que se maintenir en vie ? Questionner ainsi, est-ce reconnaître qu'être mortel est non seulement le concept de tous les concepts, mais aussi le donné de tous les donnés (le plus haut et le plus bas), et que la vie de l'homme est déjà, simplement pour sa subsistance, une vie fondamentalement menacée et périssable ? À ce moment-là, le mourir ne serait plus que le périr, et le vivre devrait constamment être maintenu, autrement l'être humain aurait à se produire dans ses conditions de vie, sans quoi il mourrait. Je ne sais pas jusqu'où on peut aller dans cette direction ...

En tout cas, ce qu'il faut appeler "entreprise idéaliste", ce n'est pas tant l'univers du sens, c'est que l'univers soit coupé des conditions de sa production et qu'on n'aperçoive pas que le sens lui-même est un effet du travail. C'est en effet par une telle occultation que s'amorce l'entreprise idéaliste qui recouvre la réalité par des plaques de sens et la reconstitue à partir de ces plaques, substituant ainsi à tout domaine d'être un objet rationnellement dominé. Voir, par exemple :

– *L'État selon Hegel* comme sens pur qui produirait lui-même son propre matériau : la société, la famille, et toutes les étapes antérieures. Il y a idéalisme, parce la production de l'objet par le mouvement du concept est prise pour le mouvement réel, et parce que l'objectivité est prise pour la même chose que le domaine d'être.

– *L'économie politique dénoncée par Marx* comme idéaliste, non parce qu'elle use d'abstractions rationnelles pour reconstruire le donné en un produit de pensée, mais parce qu'elle prétend substituer un *constructum* de pensée à l'être réel sur lequel elle l'a prélevé par abstraction rationnelle – ce qui éternise ses catégories et lui fait oublier les conditions *historiques* de production de ses propres concepts.

Contre ces deux entreprises idéalistes, Marx montre premièrement que les concepts sont produits comme développement ou traduction de la vie, et deuxièmement qu'il n'y a pas d'économie politique avant qu'apparaisse une production *effectivement* capitaliste. Et ce n'est pas un hasard. De même, il n'y a pas de science *moderne* antérieurement à la production effective en tout domaine d'une certaine vie moderne ; de même, il n'y a pas de construction du projet philosophique d'un monde moderne antérieurement à une certaine pratique dont les racines remontent très loin : au mouvement des communes au XI^{ème} siècle, suivi de la pratique

productrice conduisant à la grande manufacture et à de nombreux autres éléments (évolution de la peinture, de l'architecture, etc.)

L'homme moderne se dessine par touches dans des pratiques diverses avant que ne s'invente la pratique partielle capable de mettre le tout en mouvement et en demeure d'exister en pro-voquant une théorie nouvelle : la science moderne. Aussi la véritable date historique d'émergence de la Modernité est-elle l'apparition de la science galiléenne. Celle-ci, qui n'est qu'une activité parmi d'autres, a soudain acquis un rang théorique éminent en sorte qu'elle entraîne déjà nécessairement, comme son horizon, des questions sur la totalité. En effet, l'élaboration d'un système solaire ou d'un projet physico-mathématique du monde entraîne nécessairement dans son sillage des questions philosophiques.

À un certain moment, une pratique partielle a donc totalisé toutes les autres. Léonard de Vinci l'avait d'ailleurs bien vu. Là-dessus, il faut lire l'*Histoire de la peinture de la Renaissance* de Vasari qui explique que tout l'effort des Renaissants (peintres, architectes et sculpteurs – surtout les peintres) a été de briser les corporations médiévales pour fonder les académies libérales, au motif que le peintre lui aussi est mathématicien, qu'il détient un *savoir*. Déjà la science – la mathématique comme liberté de l'esprit auprès de soi-même – est le *telos* de toute autre activité, y compris celle des peintres. C'est ce qu'illustre la fascination de Léonard pour les rapports entre technique, science et peinture, et ses inventions extraordinaires (projets d'avions, etc.) qui reflètent la tendance téléologique de sa pratique. L'effort de Machiavel (et d'autres) pour créer la monarchie moderne va dans le même sens. Un monde apparaît là, monde rendu inévitable par la science et dont l'idée s'impose aussi très vite en philosophie, dès 1628 avec les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes¹⁰.

Notre question était : Pourquoi la production de la vie matérielle est-elle au centre de la forme générale de la pratique de l'homme ? Est-ce seulement une espèce de réalité historique que nous vivons susceptible d'être lue de deux façons, qui s'écrit soit comme "moderne", soit comme "bourgeoise" et qui ouvre sur la métaphysique et le capital ? Cela suffirait amplement ; il suffirait que la production de l'Être, comme souci hantant toutes les autres productions ait cette forme ? Toutefois resterait encore à élucider, non pas l'homologie de structure entre le capital et l'essence de la technique (homologie que nous avons par ailleurs examinée et approchée), mais l'importance du phénomène proprement industriel.

Au début de *L'idéologie allemande*, Marx appelle "travail" la production de l'unité de l'homme et de la nature. Dans le monde moderne-bourgeois, ce travail n'existe toujours-déjà que comme division du travail. Or "division du travail" doit s'entendre en deux sens : non seulement comme division des tâches mais aussi comme division du travail *d'avec son essence*. Dans ce monde en effet, le travail est tel qu'il n'est plus production de l'unité de l'homme et de la nature, mais qu'il est rigoureusement le contraire. D'où l'idée que division du travail et propriété privée sont des expressions *identiques*. Voir la dénonciation par Marx lui-même, au début de *L'idéologie allemande*, de la « pétrification de notre propre produit en une puissance objective », c'est-à-dire de « la fixation de l'activité sociale »¹¹. En un sens, on pourrait soupçonner là un résidu d'idéalisme.

D'une certaine façon, le projet d'ontologie de Marx de 1844 est de restituer dans ses droits pléniers le sujet transcendantal. J'ai tenté de le montrer dans *Incipit Marx*, et c'est une conclusion qu'aurait pu utiliser Heidegger pour enfermer définitivement Marx dans l'histoire

¹⁰ Voir aussi, Gérard Granel, « Le savoir automate » in *Cartesiana*, Mauvezin, T.E.R., 1984 (Ed.)

¹¹ *L'idéologie allemande*, Pléiade, p. 1065 & Éditions sociales, p. 63.

de la métaphysique et donc aussi pour fermer sur lui la porte d'une façon aussi définitive que Castoriadis, mais par un procédé bien différent. Or, si l'on pouvait montrer que Marx appartient à l'histoire de la métaphysique, il n'y aurait effectivement plus qu'à rompre avec le marxisme. Mais, selon Heidegger pour qui pensée et philosophie ne sont pas la même chose, il n'y a aucun grand philosophe appartenant à l'histoire de la métaphysique qui ne cesse d'excéder la forme métaphysique du destin de la pensée, forme dans laquelle il produit sa philosophie, et c'est particulièrement vrai pour celui qui, selon lui, les récapitule tous : Nietzsche¹². À mon sens, cela est encore plus évident s'agissant de Marx qui abandonne la pratique philosophique en liquidant son ancienne conscience philosophique et du travail philosophique. Mais l'abandon de ce travail a produit le "Pour une critique de l'économie politique" et s'est exercé comme travestissement de cette science – mais ni en son nom ni à son niveau propre. Ce qui ne veut pas dire que le travail philosophique n'ait plus lieu, mais qu'il n'a plus lieu dans la limitation métaphysique d'une philosophie, et qu'il y a donc à l'œuvre une pensée qui, pour la question qui nous occupe, est la suivante :

« En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence [entendez de subsistance] ; tandis que, dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme[n]te [manifestement la chose est dite de façon très faible, car on dirait qu'il s'agit simplement d'un "fais ce qui te chante" – « Va donc faire de la guitare en Forêt Noire, ensuite va zoner dans la production de mouton dans les Causses, après tu iras faire un peu de philo chez Tartempion, et puis... » – Mais je pense que ça veut dire autre chose...] la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. »¹³

Ce qui est dit là, dans la positivité et l'humour, désigne ce que je crois être du niveau le plus universel-concret possible : faire en sorte que toutes les occupations des hommes soient un lieu de circulation qui fait passer d'une activité à une autre ce qui n'est aucune d'elles, mais qui est la *possibilité* de chacune. Il ne s'agit donc pas d'un programme de réjouissances visant à nous rafraîchir dans la diversité des occupations (un peu de culture l'après-midi, une partie de chasse, etc.), mais de la circulation du désir en tant qu'ontologiquement, il est *entièrement* compris dans tout travail *particulier*. Ce qui veut dire qu'il y a particularité du travail, mais non division du travail. Or cela est, par définition, impossible dans le régime capitaliste.

Sous l'apparente désinvolture d'un "selon notre bon plaisir", Marx suggère donc qu'il faut choisir une activité dans laquelle passent le souci et la pré-occupation générique totale de la production non-divisée – qu'il faut que je trouve un job qui ne me divise pas de l'essence de tout travail. Ce qui suppose que le tout se pose un moment, comme un oiseau sur sa patte, sur telle figure concrète déterminée, mais qu'il peut et doit circuler, parce qu'aucune figure ne possède la totalité.

Quant à la philosophie, elle a simplement le devoir de réveiller l'inquiétude de la totalité. Aussi doit-elle en un sens sortir d'elle-même, ne serait-ce que pour pouvoir y retourner en faisant circuler le désir. S'il faut la maintenir, c'est parce que sa préoccupation est, en un sens, la préoccupation de tout le reste. Je souhaite en effet la maintenir, mais en la transformant, car

¹² G.G. : Aussi fait-on tout simplement, dans *Nietzsche aujourd'hui*, un faux-procès à Heidegger !

¹³ *L'idéologie allemande*, Pléiade, p. 1065 & Éditions sociales, p. 63.

il n'y a pas de subsistance du travail philosophique, sauf à objectiver la totalité et à dire ce qu'a dit toute la tradition depuis Platon : le *telos* de l'être humain, c'est de vivre philosophiquement. Husserl le dit encore, dans la *Krisis*. Telle quelle, cette sorte de "grandeur" relève évidemment de l'idéalisme absolu. Aussi faut-il ôter toute subsistance au travail philosophique, c'est-à-dire comprendre que :

– Ce travail est un pur jeu, qui, dans la mesure où il travaille, ne produit pas, mais ouvre l'ouverture.

– La philosophie n'est pas un des possibles de droit de la nature humaine ; elle n'appartient même pas aux possibles naturels, mais est au contraire le possible non-naturel. (Ce n'est pas en effet en elle que l'homme est toujours-déjà déterminé par le fait qu'il pratique ontologiquement l'étant, dans l'ouverture d'un souci du monde ; mais cette détermination est partout : dans la fatigue, l'humeur, les rapports amoureux, etc., etc.)

La philosophie est possible *non-naturel*, parce que le simple mouvement naturel de développement d'une humanité – si haut que celle-ci réponde à l'être en tant qu'ouverture de l'étant : poème, peinture, politique, etc. (voir les Incas, la sagesse hindoue...) – n'est pas déclencheur de philosophie. C'est seulement en Grèce que se produit le développement de cette possibilité non-naturelle en l'homme qu'est la possibilité philosophique ; du même coup, se produit une accélération du rapport à la mort (un rapport conscient à la mortalité) et s'ouvre donc aussi l'histoire de la puissance. L'arraisonement de la technique moderne est le rejeton de ce pouvoir du philosophique qui a toujours désigné l'ensemble de la composition du vrai en tant que composition contemplant sa propre non-naturalité – la non-naturalité de son entreprise, le crime ptoléméen du ravissement du feu de la connaissance aux dieux.

Le texte que nous lisons ne veut donc pas dire qu'il faut circuler d'un genre d'activité à un autre (ce qui, d'ailleurs, ne relèverait pas de la division même du travail, mais permettrait simplement de circuler à l'intérieur de cette division). L'idée de circulation s'oppose ici à l'idée de la division du travail, en tant que cette division est signée par la propriété privée et a valeur de scission. Cette scission se marque immédiatement par ceci que je suis obligé de "devenir" – d'avoir-à-être, au sens heideggerien du terme – dans *une* occupation seulement, (commerçant, intellectuel, etc.), et que, puisque la première division est celle des sexes, je suis un mec ou je suis une nana pris(e) dans la division. D'autre part, ce qui fait que je suis toujours assigné à un certain comportement dans cette division est une autre scission encore qui tient à ce que la multiplicité de la pratique est séparée de la circulation de la généralité du désir, de la préoccupation ou du souci, et à ce que les différentes activités ne sont plus pratiquées *sous* l'idée d'une telle circulation.

Or, dans les diverses pratiques, l'essentiel est que la circulation soit telle qu'il y ait production du *Dasein* même dans son essence, c'est-à-dire qu'il y ait un travail (qui n'en est jamais un) consistant à produire le monde même, la racine poétique et totalement inutile de l'être-au-monde. Cf. Hölderlin :

« Plein de mérites,

Pourtant c'est poétiquement que l'homme habite sur cette terre... »¹⁴

Sous la désinvolture apparente et la grasse jouissance du bon plaisir évoqué dans sa robustesse XIX^e siècle par la sensualité rhénane de Marx, il y a donc en réalité le plus haut : *la jouissance de l'inutile qui rend poématique toute occupation* et qui montre qu'on ne veut pas que les choses que l'on fait séparément (arranger son appart, faire un cours ou l'écouter,

¹⁴ Cf. Hölderlin, « En bleu adorable... », *Œuvres complètes*, Pléiade, p. 939.

faire de la politique, etc.) soient séparées de l'objet propre du désir, qui, lui, n'est pas un objet. Il y a donc une totalité de la pratique qui doit circuler dans les pratiques – un *umwillen-seiner* à travers tous les *um-zu*¹⁵. Et c'est cela que notre texte oppose au système de division du travail et / ou propriété privée.

Ce qu'il faut comprendre, c'est en effet que :

(a) Il n'y a vraiment de production que dans la circulation du désir, dans le fait que toute activité tend à faire-venir sur-le-devant la hantise apriorique dont elle reçoit le souffle et qui a pour "objet" l'être-monde du monde (transcendant comme le *Da-sein*). Là précisément se trouve la possibilité d'un rapprochement direct entre Marx et *Être et temps*.

(b) Puis, il y a l'*Un-wesen*, le renversement de l'essence, sa perte dans la division du travail et la propriété privée – "propriété privée" signifiant que l'humanité est une masse totalement privée de propriété. Entendons : privée de son propre générique, de ce qui fait sa propriété d'humanité ; car *la propriété est privante* – privative du propre, lequel ne désigne pas ici la raison comme propre, mais définit l'humanité dans sa généralité. Or, dans le vocabulaire du Marx en 1845, il n'y a d'histoire que comme histoire mondiale, l'histoire mondiale étant l'histoire de la production, et "histoire mondiale" signifiant que l'homme est, dans son être-homme, entièrement historique, et que l'historicité est la production du monde comme monde ; tandis que "marché mondial" est la dégradation de l'essence, le tout du système de la division du travail et de la propriété privée. Aussi la situation du marché mondial par rapport à l'histoire mondiale est-elle exactement la même que celle de la figure achevée du destin métaphysique par rapport à la possibilité de penser, chez Heidegger.

Marx pense un renversement du marché mondial susceptible d'ouvrir la possibilité de l'histoire mondiale qu'il appelle "communisme" :

« Du reste, la masse d'ouvriers *qui ne sont qu'ouvriers* – force de travail [notion, il faut le noter, déjà présente en 1845] massive coupée du capital ou de toute espèce de satisfaction même bornée – suppose le *marché mondial*. »¹⁶

Ce que j'appelle l'indéterminité des concepts fondamentaux de Marx est, par exemple, l'indéterminité du concept de "force de travail" :

– Dans les *Théories sur la plus-value*¹⁷ – plus précisément dans la critique de la façon dont Adam Smith se prend les pieds dans le tapis lorsqu'il tente d'appliquer la loi de la valeur à la valeur du travail lui-même –, on ne voit dans le concept de "force de travail" qu'une catégorie simplement économique, puisqu'il s'agit de la reproduction de la "*carne di fatica*" (c'est-à-dire du remboursement de la subsistance et de la reproduction de la masse musculaire et nerveuse nécessaire pour faire tourner la fabrique). À cette dénotation simplement économique, s'adjoignent néanmoins des connotations morales ou philosophiques vagues du genre réification et aliénation. Et c'est là ce que dénote et connote dans de tels textes l'expression "force de travail".

– En revanche, dans un texte comme *L'idéologie allemande*, "force de travail" est directement lié, par le contexte, à la question de l'être-seulement-ouvrier de l'ouvrier, c'est-à-dire de son ne-pas-être-producteur. L'ouvrier ne produit pas, c'est le capital qui produit. L'ouvrier travaille au sens de la dépense de la force de travail, il bosse, mais il ne produit pas. Par conséquent c'est le capital qui a le droit historique. Encore que ce qu'il produit est la contre-essence de la production : l'envers de l'être, c'est-à-dire l'être

¹⁵ Cf. *Être et temps*, § 18 : « *Das Primäre Wozu ist ein Worum-willen* » (« Le pour-quoi primaire est un en-vue-de-quoi. »)

¹⁶ *L'idéologie allemande*, Pléiade, p. 1067 & Éditions sociales p. 64.

¹⁷ I. e. le livre IV du *Capital* dans les Éditions sociales.

comme moderne, comme exténuation permanente de ce dont je pourrais avoir l'usage au profit de ce dont je n'ai que l'échange.

Au fin fond de la différence entre valeur d'usage et valeur d'échange, il y a en effet l'inutile de l'*umwillen-seiner*. L'idée étonnante de Marx, c'est que la valeur d'usage, qui est évidemment la seule valeur véritable, ne sert à rien, sinon à vivre (ou ek-sister). La valeur d'usage, c'est par exemple le manteau que je mets pour me protéger du froid, parce qu'il fait bon être au chaud. Etc. L'usage du monde est donc un usage complètement ouvert qui n'est en vue de rien – avoir chaud se suffit à soi-même. Le désir concerne *toujours* l'être, le monde en totalité.

En réalité, Marx est quelqu'un qui, quand il respire, respire le monde, et qui, quand il se chauffe, se chauffe avec la totalité. En quoi il révèle le caractère non-anthropologique de la sensibilité et le poids ontologique du désir ou du plaisir – du désir-plaisir. En vérité, le seul rapport admissible de l'homme à la réalité est celui-là. Si je fais par exemple de la philosophie, ce n'est pas pour me cultiver, mais parce que c'est bon en soi, dans le même sens qu'il est bon de manger. Et il n'est pas question de penser l'esprit lui-même autrement que comme plaisir. Car, pourquoi diable ferait-on de grandes choses, pourquoi se cultiverait-on ? Parce qu'on le doit ? Parce que "ça fait bien" ? Non ! Si jouer du piano en virtuose, lire des textes de Barthes, etc., n'est pas aussi inutile que d'ouvrir ou de fermer la fenêtre, c'est pas la peine de le faire. Car la vie consiste aussi bien à ouvrir ou fermer la fenêtre, elle est en elle-même cet étonnant clapotis, ce murmure pur, ce torrent d'ivresse dont j'ai l'usage, qui ne sert à rien, qui est effectivement inéchangeable, mais contre quoi il s'agit de tout échanger. Le contre-modèle de l'idée marxienne de production et de travail est en effet le marché mondial.

Ce que j'ai dit du caractère indéterminé des concepts centraux de Marx – plus particulièrement du caractère mouvant du concept de force de travail en tant que concept ne possédant l'ensemble de ses déterminations que dans sa forme achevée – recroise les critiques que Castoriadis adresse à Marx. Cette indéterminité montre que, de même que l'équivalent général et l'argent ne possèdent l'ensemble de leurs déterminations que comme capital, de même l'industrie ne possède les siennes que dans la grande industrie, de même encore la force de travail n'est elle-même saisissable que dans le marché mondial – ce qui veut dire qu'elle ne l'est pas encore – même si on est davantage dans le marché mondial que du temps de Marx –, étant donné que l'explosion du capitalisme suppose l'achèvement du capitalisme. Mais alors que Castoriadis croit le capitalisme capable de résorber toutes les difficultés, je suis pour ma part convaincu que *Das Kapital* est la résistance de la finitude essentielle au processus de mondialisation.