

RÉINSCRIPTIONS CONTEMPORAINES DU MARXISME

(DÉRIVE, ABANDON, REPRISE)

COURS 4 – Castoriadis (2)

Je ne voudrais ni perdre trop de semaines avec Castoriadis ni lui faire l'injure de le quitter trop tôt, et seulement sur le versant critique. Je ne voudrais pas en effet le quitter avant d'avoir reconnu où est sa force – en tout cas, où sont les questions intéressantes qu'il rend inévitables et surtout quel est l'aspect proprement philosophique de son entreprise que manifeste son appel à la théorie et au besoin de penser.

Venons-en donc à :

« MARXISME ET THEORIE REVOLUTIONNAIRE :

I – LA SITUATION HISTORIQUE DU MARXISME ET LA NOTION D'ORTHODOXIE »

Nous ne nous arrêterons pas sur le début du texte, car il se comprend de lui-même. Il est le moment fort de Castoriadis : le refus de la distinction accréditée par Lukacs entre contenu et méthode (cf. p. 5). Il semble que s'il y a, à ce niveau, à discuter les présupposés de Castoriadis, c'est seulement eu égard au contenu qu'il attribue à la pensée de Marx.

« Autrement dit, c'est chaque fois une question concrète de savoir si la transformation historique a atteint le point où les anciennes catégories et l'ancienne méthode doivent être reconsidérées. » (p. 8)

On ne peut, je crois, qu'accorder la thèse méthodologique ici énoncée. Curieusement, elle consiste à dire qu'il n'y a pas de méthodologie pure ; et plus précisément, que se prétendre marxiste selon la méthode et *seulement* selon elle est un refuge frileux face aux difficultés que l'on rencontre lorsqu'on s'efforce d'articuler la réalité contemporaine au texte de Marx. Ce qu'il faut accorder à Castoriadis, c'est que *tout* se joue dans le contenu, y compris l'élaboration des questions de méthode. Ce qui revient à dire qu'il n'y a aucune panoplie de concepts, aucune attitude ni appareil méthodologiques qui ne soient eux-mêmes des produits *historiques*. Or sur ce point, on ne peut que le suivre, puisque telle est effectivement la position de Marx concernant les productions intellectuelles en général.

Mais c'est précisément sur son interprétation du contenu, telle qu'elle ressort de la suite du texte, qu'il faut poser à Castoriadis un certain nombre de questions.

« Mais il devient alors apparent que cela ne peut pas être fait indépendamment d'une discussion sur le contenu, n'est même rien d'autre qu'une discussion sur le contenu qui, le cas échéant, en utilisant l'ancienne méthode pour commencer, montre au contact du matériel la nécessité de la dépasser. [...] »

En fait, c'est précisément l'élaboration du contenu qui nous oblige à reconsidérer la méthode et donc le système marxiste. Si nous avons été amenés à poser, graduellement et pour finir brutalement, la question du marxisme, c'est que nous avons été obligés de constater, pas seulement et pas tellement que telle théorie particulière de Marx, telle idée précise du marxisme traditionnel étaient "fausses", mais que l'histoire que nous vivons ne pouvait plus être saisie à l'aide des catégories marxistes telles quelles ou "amendées", "élargies" etc. Il nous est apparu que cette histoire ne peut être ni comprise ni transformée avec cette méthode. Le ré-examen du marxisme que nous avons entrepris n'a pas lieu dans le vide, nous ne parlons pas en nous situant n'importe

où et nulle part. Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxiste et rester révolutionnaire [d'où le titre "Marxisme et théorie révolutionnaire"] ; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui, dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente. » (p. 8)

J'ai déjà fait la remarque que ce texte date un peu ; je veux dire qu'il est antérieur à toutes les entreprises théorico-subversives qui se jouent aujourd'hui autour de gens que Castoriadis n'aime pas, à savoir Deleuze, Guattari, Lyotard, et une certaine postérité de Michel Foucault. Eux non plus d'ailleurs n'aiment pas Castoriadis, car ils voient dans le texte et la pensée de Marx le ferment d'une réflexion effectivement nouvelle. Ce texte de Castoriadis date donc en ceci d'abord qu'il est antérieur à la vague des mélanges qui se sont faits depuis qu'il a été écrit entre les diverses postérités de Freud, un discours sur le désir, et une utilisation de Marx qui n'est pas une interprétation, mais qui utilise comme matériaux certaines séquences de son œuvre. Enfin, plus profondément, il date aussi parce que, bien qu'il récuse la distinction contenu / méthode qui est effectivement factice, il considère encore le marxisme comme une doctrine. Or cela soulève deux questions.

PREMIERE QUESTION – Si doctrine il y a, est-elle vraiment une doctrine économique comme Castoriadis le présuppose dans toute la suite du texte ? Ne serait-elle pas plutôt le projet de trouver une succession effective à la philosophie qui en supposerait, en un sens, l'abandon pur et simple, mais qui ne déserterait cependant pas la dimension du philosophique ?

C'est pour aller dans cette direction et creuser cet ordre de questions que j'avais fait retour sur les premiers textes de Marx – *L'idéologie allemande*, et en amont, les *Manuscrits de 44* – pour indiquer que c'est la question de la production, *en tant qu'elle n'est pas simplement réductible à l'économique*, qui anime et gouverne encore les analyses du *Capital*, et qui permet en outre de trouver une pertinence et une actualité à l'ensemble de la doctrine – à supposer qu'on continue à utiliser ce terme. Je me demande donc si la force de Marx ne réside justement pas là où Castoriadis et d'autres – les penseurs bourgeois comme Raymond Aron, par exemple – ne voient que faiblesse, c'est-à-dire si elle ne réside pas dans ce qui pourrait peut-être apparaître comme un certain "non-sérieux", comme une certaine indéterminité fondamentale des concepts majeurs, dès lors que ceux-ci semblent devoir être compris économiquement. En poursuivant notre lecture, nous retrouverons d'ailleurs cette question.

DEUXIEME QUESTION, liée à la première – Ne peut-on pas, sans pour autant reconduire la plate opposition du contenu et de la méthode, trouver à l'œuvre la différence texte–texture dans le texte de Marx, comme en tout texte, autrement dit déceler en lui quelque chose qui travaille toujours le contenu de sens officiel ou déposé en surface ? Ce qui revient à se demander s'il est vraiment légitime de s'imaginer posséder Marx, parce que, comme le dit clairement Castoriadis, on croit constater en faisant cours sur *Le Capital*, un divorce entre le contenu de sens de ce texte présumé économique et les réalités actuelles.

Telles sont les deux questions qui nous guideront dorénavant dans la lecture de ce texte dont l'enjeu est effectivement de savoir si, pour rester révolutionnaire, on peut – et on ne peut que selon Castoriadis – larguer le marxisme ? Je dirais que, pour répondre à Castoriadis, il faut entendre que ce problème n'est pas une affaire d'orthodoxie marxiste, ni même

d'appartenance, fût-elle hétérodoxe ou sectaire, au marxisme en général, car il ne s'agit pas d'une entreprise d'amélioration de la doctrine, et il s'agit pas davantage d'ajouter des épicycles, à l'instar de la « météorologie trotskiste » – selon l'expression drôle Castoriadis – à ce que l'on croit être la thèse déclarée de Marx.

La question centrale est de savoir si le texte-Marx – c'est en effet un même mouvement d'écriture, un seul et même texte, qui se déploie de 1843 à la fin du *Capital* – ne possède pas encore une étrangeté et ne reste pas encore d'une certaine façon non déchiffré. La question fondamentale est aussi de savoir si, en le déchiffrant, on ne découvrirait pas que les raisons de continuer à se guider sur lui tiennent essentiellement à sa pertinence *historiale*, c'est-à-dire au fait que (a) la détermination de l'être comme production et de l'être-homme comme producteur est incontournable et que (b) il existe une homologie de structure et une conspiration historique effective entre l'essence de la technique moderne et le capital. Or si tel est le cas, il semble vain de maintenir un projet révolutionnaire en dehors de ce qui détermine l'essence de l'époque – donc en dehors de Marx qui a produit le seul texte capable de déterminer cette essence –, parce que ce serait finalement se fier à une sorte de projet abstrait, porté par une générosité indéterminée, bref, à un projet dont on ne voit pas pourquoi il devrait continuer à se jouer sur les lieux et dans les formes propres à l'histoire du marxisme. C'est pourtant ce glissement qui a lieu avec Castoriadis.

Curieusement, il y a chez Castoriadis un double geste qui consiste d'une part à abandonner certains concepts marxistes en tant que concepts théoriques, qui s'effondrent tous, *y compris finalement le concept de classe*, avec l'ensemble de la doctrine, et d'autre part à jouer la lutte des classes contre le marxisme dit scientifique, autrement dit, contre le marxisme comme théorie. Pourquoi ? Quelle peut être la substance du concept de classe en dehors d'une détermination marxiste de ce concept ?

Il faut noter que, de la même façon, une idée très vague et générale de la créativité et de la spontanéité de tous les “groupes sociaux” (et c'est à dessein que j'emploie ici une expression non marxiste) cohabite chez Castoriadis – et sans doute aussi chez beaucoup de ceux qui travaillent aux réinscriptions du marxisme – avec un parti pris d'insistance sur les problèmes qui sont des problèmes organisationnels propres au prolétariat. Cette approche caractérise une position conciliste qui se joue, elle, en plein terrain marxiste et qui appartient à la tradition du mouvement prolétarien et à son expression (ou plutôt sa théorisation) marxiste – voir, par exemple, le débat sur les conseils d'usine, sur les *shop-stewards* en Amérique, chez Rosa Luxemburg, ou entre Gramsci et Bordiga, etc., voir encore tout ce qui concerne l'autogestion. De fait, un certain marxisme subsiste dans les positions de Castoriadis, mais il donne lieu à une sorte d'élargissement tout à fait spontanéiste et indéterminé. Aussi, quoi qu'il en soit de la virulence de Lyotard, et peut-être de son erreur – erreur politique en tout cas – qui consiste à traiter de manière haineuse des gens qui n'appartiennent manifestement pas au camp adverse, il y a sans doute quelque chose de juste dans ce qu'il dit lorsqu'il invoque brutalement à l'encontre de Castoriadis, l'écran du grand égout collecteur de la créativité¹. Bref, la question pendante est : Marxisme et révolution, est-ce que cela peut ou non se séparer ?

¹ Cf. Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974, p. 142 : « le grand égout collecteur de consolations, nommé *spontanéité et créativité* », en référence à « L'expérience du mouvement ouvrier » de Castoriadis.

« MARXISME ET THEORIE REVOLUTIONNAIRE :
II – LA THEORIE MARXISTE DE L’HISTOIRE »

« Nous pouvons donc, nous devons même, commencer notre examen, en considérant ce qu’il est advenu du contenu *le plus concret* [je souligne] de la théorie marxiste, à savoir, de l’analyse économique du capitalisme. » (p. 8)

S’il faut souligner “le plus concret”, c’est parce qu’ici déjà apparaît la divergence entre Castoriadis et Marx. Le présupposé de cette affirmation est que la théorie marxiste *en général*, le marxisme de Marx-et-Engels est une pensée de la totalité, et qu’en tant que tel, ce marxisme est une théorie de niveau philosophique qui englobe bien autre chose encore que l’analyse économique du capitalisme. Mais cette affirmation présuppose aussi que cette généralité serait justement le moment vide ou abstrait, tandis que le contenu des analyses dites économiques de Marx figurerait le “concret”. Or ce dernier présupposé relève de la platitude extra-philosophique ou même anti-philosophique – et ce n’est pas, il faut le noter, ce que Castoriadis voudrait. Mais entre ce qu’un auteur veut et pense et les présupposés qui se trahissent dans son texte, il y a toujours un écart.

Si Castoriadis peut à un titre quelconque figurer sous la rubrique “ré-inscription du marxisme”, c’est qu’il entend sauver quelque chose comme l’esprit de Marx en général – l’“en général” dans lequel apparaît justement le caractère de totalité de l’entreprise qui était celle de Marx, ainsi que son niveau et sa forme philosophique. C’est précisément cela qu’il veut reprendre, ce qui lui interdit de mettre cette forme du côté de l’abstrait ou du vague, comme il le fait pourtant ici. D’où le caractère étonnant de son langage. Pourquoi diable dire que l’analyse économique est « le plus concret de la théorie marxiste » ? Le reste ne l’est-il pas aussi ? Par exemple, l’idée de dialectique, et plus encore cette pensée générative et fondatrice de la production considérée comme ce qui dit l’être de l’homme et de la nature et qui ouvre un rapport à toutes les sciences – aux sciences de la nature et de l’histoire. Ce projet-là, dans toute son ampleur, n’a rien de vague ni d’abstrait. Et il en va de même de tout ce qui, dans les analyses apparemment économiques, apparaît *économiquement* comme indéterminé et désigne, en fait, tout autre chose. La plus-value, les formes de l’exploitation, l’impossibilité intrinsèque (contradiction) du mode de production bourgeois ne sont pas en effet, pour Marx, des concepts économiques, et ils n’ont rien à voir avec le non-concret, contrairement à ce qu’affirme Castoriadis.

Mais la phrase que nous avons lue éveille un deuxième soupçon et permet de repérer un deuxième point de divergence entre la réinscription castoriadienne et celle que je tente. Selon moi, non seulement les analyses économiques ne sont pas le plus concret, mais encore il n’y a tout simplement pas, dans Marx, d’analyse économique du capitalisme. En effet, quand on dit “analyse économique”, on vise l’objet de l’économie politique. Or il n’existe aucune espèce de subsistance anhistorique de l’économie comme dimension de la réalité sociale en général. Pourtant, chez Castoriadis, l’idée d’instance économique, idéologique, politique au sens propre, etc. est maintenue, comme nous le verrons en lisant le passage où il invoque le respect de la pluralité et de la multiplicité de ces instances. En outre, il ajoute généreusement, mais de façon fondamentalement indéterminée, que tout réagit sur tout.

Mais on ne trouve cette idée de l’économie comme instance autonome, ni chez Marx, ni chez Hegel, ni même chez Hume qui est le maître du père de l’économie politique (Adam Smith) et donc le père du père de la science. Tous ont, chacun à leur façon, pensé *en tant que produit historique* l’économie politique comme objet et comme science – l’objet étant

toujours immanent à la science. Ainsi Hegel considère-il l'économie politique comme la science des Temps Modernes par excellence. Voilà pourquoi il ne faut pas croire en l'existence d'une dimension de l'économique !

En revanche, ce qui existe nécessairement en toute société, et qui en est, selon Marx, le noyau ontologique, c'est la production même de la vie matérielle. Mais il faudrait éviter de nommer "économiques" tous les phénomènes qui touchent à cette production de la vie matérielle. On pourrait certes parler d'"économique", s'agissant de la Grèce par exemple, à condition de reprendre les distinctions aristotéliennes entre chrématistique et économique proprement dit. Mais si pour toute société, on appelle, sans la moindre nuance, "économiques" tous les faits de la production de la vie matérielle, on éternise, à tort bien sûr, quelque chose qui possède une forme historique bien déterminée et qui est, en réalité, un produit historial : le mode bourgeois de production. Lui seul connaît une économie *à proprement parler*. Peut-être faudrait-il aller plus loin encore et dire qu'en un sens, lui seul connaît une politique. Car, si l'on entend par "politique" l'évidence du pouvoir et les problèmes d'organisation en tant que strates de phénomènes et de pratiques *séparées*, alors il se pourrait que toute politique soit bourgeoise. Il se pourrait aussi que seul le mode de production bourgeois ait à faire à du sociologique et produise une sociologie.

En tout cas, Marx n'analyse pas l'économie, il la critique, et il le fait précisément à partir des résultats d'une analyse de l'*ousia* – de l'essence concrète – qui (a) comporte des traits fondamentaux que nous avons déjà énumérés et qui (b) détermine notre époque comme étant, *en son être même*, moderne–bourgeoise. Son analyse de ces traits fondamentaux repose sur l'opposition force de travail / capital et sur ce que cette opposition entraîne, à savoir une abstraction constante et croissante du travail dans toutes les branches de la production, en sorte que, sous couvert de la "production", le capital se produit lui-même, et lui seul : il envahit toutes les branches de la production pour y réaliser la substitution croissante de la valeur d'échange à la valeur d'usage.

Ainsi déterminée, l'essence concrète que Marx a, au départ, saisie au niveau de la simple théorie de la valeur, devient, mais seulement à l'autre bout de la chaîne, l'essence de l'époque. Elle est l'essence de la marchandise devenue argent, puis de l'argent devenu capital (au sens des trois formes existantes de la plus-value), et finalement du capital proprement dit. Dans le lexique marxien, le "capital proprement dit" est un moment qui n'a pas encore eu lieu, puisque l'histoire dont il constitue l'essence concrète n'est pas encore terminée ; il est le moment du monde devenu marché mondial – "marché mondial" ne renvoyant pas seulement à l'extension mondiale des marchés, mais nommant le devenir "marché" du monde. Ce moment est celui où l'infinetisation des moyens de production – par leur taille, par leur concentration, par leur automation, etc. – achève son processus d'infinetisation. Il est, en un sens, le *télos* qui depuis l'apparition de l'identité *historiale* entre modernité et bourgeoisie guide tous ses développements. Semblablement, chez Heidegger, l'essence de la technique moderne qui est identique à l'essence de la métaphysique moderne gouverne toute l'histoire de l'être, c'est-à-dire également la pratique concrète du *Dasein* des hommes en société à l'époque moderne : l'enseignement, la famille, le droit, etc.

Le mode de production bourgeois, Marx l'analyse dans une liaison avouée, mais qui reste à déchiffrer, avec le moment hégélien qu'il comprend comme consommation du métaphysique moderne révélant la logique comme l'argent de l'esprit – ce qui est totalement différente d'une analyse économique ! Alors que le discours des économistes considère la production comme une masse conceptuelle parmi d'autres, Marx propose une détermination

de la production qui n'est pas économique, mais ontologique. Selon lui, la production n'est pas un moment parmi d'autres, à côté de ceux de la distribution et de la consommation par exemple, mais elle passe au premier plan ; et ce mouvement de mise au premier plan ne peut plus se situer sur le plan de l'économie.

Que faut-il alors appeler économie ? Réponse : l'objet immanent d'une science qui, dans ce qu'elle dévoile (*en partie* scientifiquement) des phénomènes du marché, n'est cependant pas séparable de l'illusion du marché où elle trouve ces phénomènes, en sorte qu'elle ne peut pas, à la différence des sciences véritables, révéler leur structure objective sous-jacente et qu'elle n'est donc jamais qu'une demi-science. À mon sens, Marx ne s'est jamais vraiment proposé de faire le "vraie" économie politique, parce qu'il ne peut pas y avoir de vraie économie politique. L'économie politique est toujours ce qu'elle est chez Adam Smith : le mélange d'une description de la surface des phénomènes, c'est-à-dire d'une sorte de recollection descriptive des données du marché et d'une théorie véritablement scientifique de la valeur. Or, si cette théorie de la valeur n'est pas capable de s'élever au développement de la forme-valeur – ce que seul Marx accomplit –, c'est parce qu'en réalité le travail de science visant à établir les catégories et les méthodes est pris d'avance dans l'évidence des phénomènes du marché qu'il devrait expliquer pour pouvoir prétendre à la scientificité.

Pour Marx, il y a, en économie politique, des progrès, mais il n'y a justement pas de coupure épistémologique possible. Il y a des progrès en économie politique, mais ils sont relatifs, et ils sont même une régression du point de vue de la compréhension générale de ce qui est en question avec l'économie politique. Par exemple, par rapport à Adam Smith, Ricardo représente un certain progrès sur la voie de la "scientificité" : au moment de traiter de la valeur du travail, il n'abandonne pas, lui, la loi de la valeur. Du moins, essaie-il de ne pas l'abandonner, dans sa théorie du salaire. Aussi Marx dit-il que Ricardo fait un progrès dans le sens de la rigueur scientifique, en même temps qu'il dévoile l'économie politique classique dans son cynisme. Mais, dans de nombreux passages des textes sur les *Théories sur la plus value*, Marx montre que ce petit progrès à l'intérieur de la science économique bourgeoise (« science économique bourgeoise » est, d'ailleurs, une tautologie) masque la situation essentielle de cette science. Il explique en effet que si Ricardo ne se bloque pas dans la théorie du salaire comme l'a fait Smith, il se bloque néanmoins plus loin : dans la théorie de la rente, et de façon générale, dans les formes les plus complexes, si bien que son progrès masque l'indétermination essentielle de l'économie entre le moment descriptif et le moment figuratif, alors que chez Smith, ce flottement peut être mis à nu. À ses yeux, Adam Smith est donc plus révélateur que Ricardo de la situation réelle et définitive de la science économique. Aussi, dire, comme on l'a fait souvent, que Marx est ricardien n'a aucun sens.

*

Reprenons notre lecture :

« Nous pouvons donc, nous devons même, commencer notre examen, en considérant ce qu'il est advenu du contenu le plus concret de la théorie marxiste, à savoir, de l'analyse économique du capitalisme. » (p. 8)

À l'encontre de cette position de principe, nous avons suggéré que l'analyse économique est elle-même un produit du capitalisme, ou, en tout cas, un produit du mode de production bourgeois, autrement dit que l'économie des économistes est un faux objet que dissipe l'analyse du mode de production, lequel mode n'est pas la même chose que l'objet nommé "économie". Il n'en irait pas ainsi si l'économie pouvait effectivement connaître une coupure épistémologique au sens bachelardien, c'est-à-dire (car c'est ainsi que fonctionne la coupure

épistémologique) être capable faire retour, au cours de son histoire, sur ses commencements *de fait* pour instaurer ses commencements *de droit*. Mais, en économie, *les commencements de droit sont eux-mêmes des commencements de fait*. En conséquence, l'économie politique n'atteint pas des vérités concernant une strate de faits "économiques" valant en général pour toute société possible dans l'histoire, elle n'est pas même la connaissance effective des phénomènes liés à la production propre au mode bourgeois de production, mais elle n'est qu'une interprétation à demi-explicative qui est seulement capable d'inventer un faux objet, lequel est le résultat de la demi-mesure qu'elle prend de ces phénomènes.

Comprendre cela, c'est comprendre que la théorie marxiste consiste, justement dans son contenu le plus concret, non à établir des propositions d'économie politique, mais à critiquer les propositions *de* l'économie politique comme produit(s) historique(s). C'est ce travail critique qu'accomplit la théorie de Marx. À partir de la connaissance essentielle du mode d'être de la production bourgeoise – c'est-à-dire du terrain même –, il traite souverainement des péripéties interminables qui accompagnent la connaissance du prétendu objet "économie" par les économistes. Pour le dire brutalement, pour lui, la science de la production est une science "métaphysique" de l'histoire, entièrement souveraine par rapport au découpage de l'objet qui a cours chez les économistes, et on ne peut donc pas juger de ses concepts à partir de leur indétermination économique. Rien ne dit que les concepts qui permettent de penser la production chez Marx relèvent d'une détermination économique. Au demeurant, si l'on pense l'économie et ses déterminations comme des produits historiques, relevant de la pensée et de la production, alors cette exigence tombe purement et simplement.

C'est pourtant bien elle qui gouverne le divorce de Castoriadis d'avec le marxisme. À la décharge de ce dernier, il faut dire qu'au moment où il écrivait, aucune autre lecture de Marx que l'économique n'était connue et pratiquée. N'était pas connue, par exemple, la lecture de Gramsci qui, par ses refus, recoupe en bien des points les refus de Castoriadis, à ceci près que ce que refuse Gramsci, il le refuse au nom de la fidélité à Marx, et non comme argument pour abandonner Marx. Si Castoriadis avait connu la lecture gramscienne, peut-être aurait-il évité quelques raccourcis...

En vérité, ce qui travaille le texte de Marx est à peine visible – visible seulement comme torsion du texte – ou à travers des indications fragmentaires chez Engels, Lénine, ou encore dans certaines lettres qu'Engels et Marx ont échangées sur le *Capital*... Or, rassembler ces documents et les soupçons qu'il font lever n'était sans doute guère possible pour Castoriadis et sa génération, étant donné que le marxisme qu'il dénonce était alors celui qui tenait le haut du pavé et occupait toute la place. Son tort est de s'être laissé entraîner sur ce terrain et de n'avoir pas soupçonné que, même à l'intérieur de la tradition marxiste, certains ne l'avaient pas fait.

Pour ne pas se laisser entraîner sur la pente de l'économie – c'est-à-dire pour refuser de discuter de la paupérisation relative ou absolue du prolétariat avec les mêmes statistiques, les mêmes notions, et les mêmes demi-concepts économiques que Raymond Aron ou les économistes bourgeois en général, et pour éviter d'imaginer que la pensée keynésienne et post-keynésienne et le pilotage néo-capitaliste, giscardien ou autre, étaient capables d'une analyse éclairante du mode de production bourgeois –, il aurait fallu que l'exigence *philosophique* qui est proprement l'exigence de Castoriadis (encore que sa puissance philosophique soit moindre que celle de Claude Lefort) lui ouvre une lecture du texte même de Marx. Mais ce n'est pas ce qui s'est passé.

Selon Castoriadis, qui considère la conception marxienne de la production comme purement économique, seule une vague intention visant une totalité flottante pourrait, chez Marx, dépasser le niveau économique, si bien que le philosophique tomberait d'un côté, et le texte de Marx de l'autre, à savoir dans l'économique. Plus exactement, Castoriadis est convaincu que chez Marx, le philosophique et l'économique tombent en dehors l'un de l'autre, comme une intention jamais réalisée et comme une réalisation n'ayant rien à voir avec l'intention. Bref, il croit qu'il n'y a pas de *lecture* de Marx possible. D'où la distinction brutale qu'il établit entre le corps et l'esprit de la doctrine. En un sens, les autres entreprises actuelles, celles qui ne séparent pas pratique et lecture de Marx semblent ne pas exister à ses yeux. (Laissons pour l'instant de côté les questions que nous aurons à traiter en passant à Deleuze et Guattari, à savoir s'ils proposent une interprétation de Marx, ou une destruction-déconstruction, ou encore une utilisation machinique.) Pour Castoriadis, ou bien le philosophique est quelque chose de vague dans le texte de Marx abandonné par Marx lui-même, ou bien, s'il est quelque chose de précis, il renvoie seulement à la rationalité bourgeoise qui survit, ou bien encore il est une sorte d'exigence d'interrogation de type merleau-pontien – en cela, Castoriadis demeure l'ami et le disciple de Lefort – qui n'aurait pas à se confronter au texte même de Marx. Là se situent les divergences.

« Nous pouvons donc, nous devons même, commencer notre examen, en considérant ce qu'il est advenu du contenu le plus concret de la théorie marxiste, à savoir, de l'analyse économique du capitalisme. Loin d'en représenter une contingente et accidentelle application empirique à un phénomène historique particulier, cette analyse constitue la pointe où doit se concentrer toute la substance de la théorie, où la théorie montre enfin qu'elle est capable non pas de produire quelques idées générales mais de faire coïncider sa propre dialectique avec la dialectique du réel historique... » (p. 8-9)

Évidemment, toute la solidité théorique de Marx est dans l'analyse du capitalisme, mais pas en tant qu'analyse économique du capitalisme, ainsi que nous venons de le voir. Cette solidité n'est même pas « la pointe de la substance de la théorie », elle est *toute* la substance de la théorie : une analyse de la production qui *n'est pas* une analyse économique. Il y a, dans ce passage une certaine obscurité, mais le contexte montre que ce que Castoriadis vise, lorsqu'il parle d'"idées générales" est, par exemple, l'idée d'aliénation ou de réification. Il y a dans ses textes une détermination vague de ces idées : la réification y apparaît comme le contraire de l'humain entendu en un sens lui-même humaniste – cela apparaît dans la suite de ce texte et plus clairement encore dans l'introduction à l'édition 10/18 qui reprend thématiquement cette question. Mais ce qui est dit là constitue un contre-sens sur le Marx de 1844-1845, si tant est que ce soit bien lui qui est visé.

Castoriadis pense que s'opposent *deux* conceptions de la contradiction du capitalisme. Il prend pour idée générale le thème de la réification, et il est vrai que le mot n'existe pas comme tel en allemand. L'allemand dit *Entfremdung* ou, indifféremment, *Entausserung*. *Entfremdung* se traduit sans difficulté par aliénation, puisque *frem-* correspond à *alienus*, *a-*, *um*, et signifie le devenir-chose de l'autre, l'autre que soi-même – autre par rapport à sa propre essence. *Entausserung* (tout aussi fréquent que *Entfremdung* et qui le remplace) veut dire d'abord extériorisation ou ex-pression (au sens d'extériorisation), par exemple, l'industrie comme extériorisation des forces essentielles de l'homme. Et *sich entaussern* veut dire s'exprimer : « j'ai rencontré un tel l'autre jour, et là vraiment il s'est exprimé lui-même, autrement dit, il s'est mis à table ». Mais *Entausserung* signifie aussi passer à l'extériorité et

renvoie par conséquent à la perte de l'essence métaphysiquement pensée comme l'intérieur, l'intime, etc...

Selon moi, les « idées générales » que produit la théorie ne sont ni générales, ni à comprendre dans une indétermination humaniste liée à une philosophie de la conscience, de l'être auprès de soi-même, ou à un personnalisme. Ce n'est pas en ce sens-là que l'on peut parler chez Marx de « réification » des êtres humains sous le capitalisme. Mais il s'agit de la réinscription précise de Feuerbach dans une théorie de l'industrie, dans la mesure où l'"industrie" désigne soit la production de l'être moderne-bourgeois, soit la série des phénomènes ontiques qui sont toujours prédominants en raison de l'essence de l'histoire moderne bourgeoise – phénomènes qui doivent donc de quelque façon se retrouver en toute pratique de l'étant et qui peuvent en outre s'isoler comme relevant de l'industrie au sens immédiat du terme. Voilà en tout cas des problèmes à poser et des articulations à chercher dans la réinterprétation de Feuerbach par Marx. Les idées d'"*Entausserung*" et d'"*Entfremdung*" ne sont pas du tout des « idées générales ». Ce sont des *idées historiques singulières* qui disent l'essence même du moment historique (soit absolument le contraire de la généralité) et qui permettent à Marx de faire coïncider « sa propre dialectique avec la dialectique du réel historique ».

Il est certes vrai que la substance de la théorie est l'analyse du capitalisme. Mais on ne peut pas poser ainsi la question en se proposant de juger si cette théorie fait bien « coïncider sa propre dialectique avec la dialectique du réel historique ». D'abord en effet je ne pense pas que Marx ait jamais cru qu'il y ait tout simplement de la dialectique dans les choses ou dans les pensées. Je sais bien qu'il y a, dans l'*Anti-Düring* d'Engels, des expressions malheureuses du type : « La dialectique est la loi la plus générale de la nature, de l'histoire et de la pensée », affirmation qui laisse béat et béant, car elle suppose qu'il existerait du dialectique partout, et qu'il faudrait en plus le différencier de la dialectique hégélienne. Comme si la dialectique n'appartenait pas nécessairement à la métaphysique ! Si on fuit ces problèmes parce qu'on les sait insolubles et si on essaie de lire Marx en se débarrassant des problèmes philosophiques d'école, on oublie la question essentielle qui est de savoir pourquoi Marx est lui-même passé par là, car il n'y a sûrement pas d'écriture pure de la pensée de Marx. Si donc on en reste à une première lecture de ce genre, il faut expliquer ensuite ce que Marx a fait de chute en chute, car non seulement il a chu dans la dialectique, mais encore il est tombé dans le naturalisme, dans la grossièreté non-philosophique aussi bien que dans l'extrême hégélianisme, bref, il a chu partout. La question à poser est donc : y a-t-il un impensé qui guide cette pensée dans de tels moments de détresse ? De même, on peut dire que Nietzsche a chu dans le physiologique, ou dans l'aristocratie pré-fasciste, ou dans n'importe quoi. De telles « chutes » posent une question qui peut devenir réelle, car il reste encore à expliquer historiquement pourquoi les penseurs de 1840 à 1890 ne pouvaient pas éviter ces chutes. Ce n'est pas notre question aujourd'hui, mais elle peut devenir pressante...

Si donc nous nous dispensons par provision de ces questions-là, reste une première lecture de Marx à partir de la détection de son impensé, c'est-à-dire de ce que pense proprement cette pensée. Si ce qu'elle pense proprement est bien la production telle que nous l'avons comprise précédemment, alors l'analyse du capitalisme ne peut pas s'opérer comme co-incidence, *homioisis* (rectitude de la connaissance) entre le texte de Marx (la doctrine) et la réalité. Sinon, où se mettrait-on pour dresser la réalité face au texte et éventuellement contre lui ? On ne peut jamais invoquer la réalité toute crue, on ne peut jamais qu'invoquer une certaine lecture de la réalité. En fait, le travail de Marx n'est pas du tout mesurable au

réel, ou plutôt au prétendu “réel”, puisqu’il s’agit précisément pour lui de déterminer la réalité elle-même. Il détermine à quelle condition un objet peut être compris comme réel, et il s’attache particulièrement aux concepts et objets immanents de l’économique. Ce qu’il met ainsi à découvert porte sur l’essence de l’époque : il y a en elle une infinitisation de la production qui est en soi un impossible. En fait, le travail que fait Marx développe le principe aristotélicien selon lequel l’*apeiron* n’est pas principe. L’infini n’est pas principe : telle est la position de Marx qui découvre dans le capitalisme le même ressort que dans la métaphysique dans son achèvement hégélien : un système de l’infinitisation dont justement il annonce la fin. Mais en annonçant la fin, Marx ne fait pas une prophétie d’économiste. Sa prophétie est celle d’un penseur, c’est pourquoi il ne prend pas date. Il ne dit même nulle part que l’impossible ne va pas continuer à consolider son règne. De même, lorsque Heidegger montre que l’essence de la technique est l’impossible par rapport à la pensée de la « différence ontologique » (c’est l’impossible ontologique), il ne dit nulle part qu’il est nécessaire que le nihilisme qui en découle soit ce dont nous devrions jamais sortir à un moment ontique et dans des formes ontiques données. Dépasser le nihilisme ! Il faut relire le texte consacré à Ernst Jünger et à travers lui au nihilisme nietzschéen : « Contribution à la question de l’être »², qui est, je crois, le plus important des “petits” textes de Heidegger. Ce texte ne cesse de dénoncer la compréhension ontique de la fin de la métaphysique, et les espoirs et désespoirs liés à de telles représentations ontiques. Comment sort-on d’un âge de l’être ? Ce n’est clairement pas quelque chose qui se détermine ontiquement.

Il en est de même en ce qui concerne Marx, du moins son impensé. Il faut cependant concéder à Castoriadis que le marxisme qu’il combat (à l’époque où il écrivait, c’était le seul) n’est pas venu de rien et qu’il y a effectivement chez Marx une retombée de la pensée de la production dans l’économique, retombée qui s’accompagne d’une espèce de prophétie métaphysique ontique portant sur la baisse tendancielle du taux de profit, les crises de production, etc. En un sens, Marx est donc lui-même pris dans une telle retombée. Mais cela nous est égal, parce que notre but n’est pas de sauver l’âme de Marx, ni même la lettre de son texte. Notre but est de savoir si nous pouvons ou non nous passer de la torsion de son texte pour nos tâches actuelles. Ma réponse est non, celle de Castoriadis est oui, parce qu’il ne se pose même pas la question d’une telle torsion et de l’impensé de ce texte. Si donc l’on prend en compte cet impensé, il faut simplement ne pas se tromper sur le sens de la prophétie qui est purement ce qu’elle est dans Aristote.

Aristote dit que l’infini n’est pas principe et que par conséquent les mathématiques ne peuvent pas être la philosophie première. Là-dessus arrive la modernité avec Descartes, et les mathématiques sont promues au rang de philosophie première. Autrement dit, l’impossible ontologique peut très bien devenir le possible historique, et d’une certaine façon, il n’y a aucun rapport à l’être qui ne soit dans sa plus grande partie composé de la déchéance de la pensée de la différence ontologique. D’où la possibilité d’un système fou, bien entendu ! Voir le système de la schizophrénie au niveau où Deleuze l’a élevé. Mais il ne faut pas s’imaginer que ce système équivaut à une prophétie de la chute du paranoïaque. Il n’en est rien. *Dans le discours du philosophe sur ce qui est, il y a de l’espérance, mais aucun espoir.* Il n’y a pas cet espoir, profondément stérilisateur, du mécanisme de l’impossibilité pure et simple – le mécanisme de l’impossibilité du système bourgeois *en fin de compte* (le “en fin de compte” étant entendu immédiatement et concrètement). Or tel est l’espoir qui a animé les théoriciens marxistes de la classe ouvrière pendant longtemps. Ce n’est pas un hasard si la révolution, on

² Cf. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 197-252.

la voit ou bien imminente ou bien jamais. La caractéristique de la question : est-ce que la situation est révolutionnaire ?, c'est qu'on ne peut pas y répondre. On peut indifféremment y répondre par un : « Mais oui tout de suite, allons-y ! », ou bien par un : « Pensez-vous ! Le rapport de force n'est pas celui que vous croyez ! » – et ça se diffère indéfiniment. Une telle question en effet ne questionne rien. Elle porte, avec tout le poids de la métaphysique, sur des données ontiques, et peut par conséquent être tranchée n'importe comment.

En revanche, l'impossibilité pour le monde de devenir marché est la même que l'impossibilité, pour l'être-homme de l'homme, de se perdre totalement dans son *Un-wesen*, dans le devenir-travail de la production – ce n'est que dans ce langage-là qu'on peut parler de travail bourgeois. Mais cette impossibilité n'a pas de mesure ontique. En un sens, la révolution peut à tout moment s'ouvrir dans des contextes fragmentaires donnés, c'est-à-dire qu'à tout moment l'opposition d'un monde à un autre peut se déclarer, alors même que le monde régnant n'a pas fini son "faire-monde", au sens de sa réalisation ontique. Nous sommes déjà, et toujours pas encore, dans le capitalisme comme tel. Quand est-il intolérable ? Quand se coagule un monde contre lui. Quand se produit cette coagulation ? Et où ? Cela advient par son propre mouvement, sans mécanisme aucun, sans aucune mesure donnée de l'intolérable comme tel ; il n'y a pas là par conséquent d'espoir mécanique, et pas de désespoir mécanique non plus. Le mouvement est de l'ordre du rapport de l'*um-zum* et de l'*um-willen*, pour parler comme Heidegger. La question devient donc : À quel moment le processus de dégradation de l'usage dans l'échange se traduit-il par la perte de l'essence ? Autrement dit, à quel degré d'avancement le processus d'éreintement fragmentaire du *Dasein* dans le travail d'usine et d'usure de tous les modes de vie soumis à la logique de la production de la valeur d'échange entraîne-t-il la perte de l'essence ? Le moment précis où cette perte est ressentie comme effectivement intolérable par un groupe social donné et dès lors combattue par lui est absolument impossible à fixer. Le marché mondial est une idée, l'idée qui commande d'avance tous les développements de la modernité bourgeoise. Cette modernité est en un sens intolérable depuis le début, elle n'a pas attendu d'être effectivement *mondiale* (effectivement répandue partout) et d'avoir achevé sa conquête sur la planète entière pour être insupportable. Elle est déjà insupportable à la conscience chrétienne de Pascal dès qu'il ouvre le texte de Descartes, mais aussi au véritable sentiment populaire hébertiste ou babouviste³, par exemple, et à la révolution française dès Robespierre. Son caractère insupportable est le signe du refus par le *Dasein* d'un tel inter-règne de l'être. Mais les conditions de complétude du nihilisme ne peuvent pas se mesurer comme un donné, elles sont en un sens *toujours ou jamais données*. Ce sont les conditions suffisantes pour que le *Dasein* qui s'inscrit dans un groupe social donné (dans le "nous", le "nous" générationnel) ne puisse plus vivre.

Si la révolution se produit, il est vrai qu'elle aura été déclenchée par l'impossibilité du capitalisme, mais il est tout aussi vrai qu'il ne s'agit pas d'un déclenchement mécanique, d'un événement ontique. Il s'agit là d'une lutte pour le sens du monde, lutte qui ne relève pas de conditions objectives données. Cela ne fait pas pour autant de la révolution une abstraction idéaliste ; l'erreur serait de croire simplement pouvoir en imaginer les conditions objectives.

Tout cela pour resituer le projet de Castoriadis de "juger Marx comme théorie", c'est-à-dire de requérir de cette théorie qu'elle montre que :

« ... elle est capable de produire non pas quelques idées générales mais de faire coïncider sa propre dialectique avec la dialectique du réel historique [il me semble que ce langage est inférieur à la portée

³ Babouvisme : doctrine de François Babeuf, dit Gracchus.

historiale de Marx] et, finalement, de faire sortir de ce mouvement du réel lui-même à la fois les fondements de l'action révolutionnaire et son orientation. Ce n'est pas pour rien que Marx a consacré l'essentiel de sa vie à cette analyse (ni que le mouvement marxiste par la suite a accordé toujours une importance capitale à l'économie)... » (p. 9)

Ce passage appelle deux remarques. La première est tirée de la lettre de Marx à Engels que nous nous avons déjà lue et où il dit que cette science l'"emmerde" et qu'il va passer à d'"autres sciences". En réalité, il a consacré sa vie à la critique de l'économie politique, et il l'a fait, non à cause de l'économie, mais à cause de la production – en outre, il ne s'agit là que de sa vie *de fait*. Quant à sa vie en idée, il l'a consacrée à d'autres travaux encore, simplement, il a d'abord accompli le travail au centre. Si le mouvement marxiste a toujours accordé une importance capitale à l'économie, c'est parce qu'il s'est laissé prendre dans l'équivoque entre production et économie chez Marx, autrement dit entre critique de l'économie et construction d'une économie marxiste. Mais ce mouvement, il faut le souligner, a toujours connu une hérésie nommée "économisme" qui n'a jamais cessé d'être dénoncée comme hérésie. À l'intérieur même du devenir effectif des catégories et des organisations marxistes (devenir qui est le véritable ennemi de Castoriadis, un ennemi contre lequel il n'a pas eu tort d'engager le combat), il y a toujours eu, en effet, contradiction entre soutenir que les phénomènes économiques étaient déterminants en dernière instance (etc.) et condamner l'économisme. La platitude consistant à poser une détermination par l'économique a été partagée par tous les théoriciens marxistes, au moins post-léninistes ; elle s'enracine dans la fameuse expression (malheureuse) d'Engels que j'évoquais.

En réalité, la fortune politique de l'économisme est un événement historique à l'intérieur même du marxisme. Cet événement est lié à l'ascension de l'enfant chéri de la Troisième Internationale, Boukharine. Son ascension (outre son charme personnel) a été hélas assurée par son crédit auprès de Lénine à qui il a fourni les bases économiques de la théorie de l'impérialisme comme stade supérieur du capitalisme – théorie qui est une thèse économique décisive et qui représente un moment important du mouvement marxiste. Néanmoins, là s'arrêtent les mérites théoriques de Boukharine aux yeux de Lénine lui-même, lequel explique tranquillement, dans son testament, que Boukharine est un théoricien très faible qui n'a rien compris à la dialectique. Il est vrai – c'est cela, du reste, que dénonce Gramsci dans le deuxième des *Cahiers de prison* – qu'il y a un mécanisme constant dans la pensée de Boukharine : mécanisme qui est un économisme, et même un mécanisme sociologique. Il est également vrai que Boukharine a fait la fortune politique de Staline, ou, du moins, qu'il a été l'instrument de la volonté de puissance du premier secrétaire de Géorgie. Effectivement, tout le mécanisme qui se retrouve chez Staline, à l'exception de son fameux texte sur la linguistique (qui est son seul bon texte théorique), c'est du boukharinisme.

Dire que « le mouvement marxiste a toujours accordé une importance capitale à l'économie », n'est finalement vrai, je crois, que du boukharinisme, ou en tout cas, cela n'a été décisif dans l'histoire que par et à travers Boukharine et Staline. Et c'est, du même coup, devenu de la vulgate.

« ... Et ceux des "marxistes" sophistiqués d'aujourd'hui qui ne veulent entendre parler que des manuscrits de jeunesse de Marx font preuve non seulement de superficialité, mais surtout d'une arrogance exorbitante, car leur attitude revient à dire : à partir de trente ans, Marx ne savait plus ce qu'il faisait. » (p. 9)

Sur cette question, une mise au point s'impose. Il faut remarquer d'abord qu'en un sens, Althusser n'a pas tort de prédire que toutes les récupérations idéologico-philosophiques

bourgeoises de Marx viendront des *Manuscrits de 1844* en général, et des *Grundrisse* en particulier –, sauf qu’il le prédit de façon répressive et dans le ressentiment. Il est vrai que si on ne pouvait lire Marx que dans les *Manuscrits de 44*, ou dans ce qui, de leurs acquis fondamentaux, est passé dans *L’Idéologie allemande* – à l’exclusion du *Capital* et de la *Contribution à l’économie politique* –, soutenir qu’il nous est aujourd’hui absolument indispensable ne serait pas tenable. Cela parce que si, dans les *Manuscrits de 44*, économie et philosophie apparaissent déjà en tant qu’objets jumeaux d’une même critique historique fondamentale, ils n’y apparaissent que dans la simple juxtaposition. C’est pourquoi Marx a abandonné les *Manuscrits* qui comportent d’un côté la critique de la *Phénoménologie* de Hegel, et de l’autre un quasi-recopiage du savoir économique sur la rente, le salaire et le profit. Or, ces deux côtés ne communiquent pas vraiment. Ils auraient dû communiquer dans une espèce de théorie générale de la production susceptible de dépasser la réinscription de Feuerbach et d’amorcer l’abandon définitif de l’abstraction philosophique sous sa forme ultime – c’est-à-dire dans son ultime progrès réel chez Feuerbach. Mais dans ces œuvres de jeunesse, tout est juxtaposé : l’économie, la philosophie, Hegel, et par ailleurs une étonnante ontologie de l’infinitude moderne – infinitude conçue comme pouvoir de l’argent porteuse de la destruction du sens ontologique de la sensibilité –, à quoi s’ajoute la certitude (le savoir) que tout cela se joue dans la production et dans le rapport production / industrie.

En fait, dans les *Manuscrits*, il n’y a que des matériaux d’interrogation d’où il est impossible de tirer suffisamment de choses pour que le travail contemporain se trouve hanté par Marx ! Mais cela n’implique pas, comme le croit Castoriadis, qu’il serait nécessaire d’abandonner les textes de la maturité ! À ce propos, arrogance pour arrogance, on peut quand même lui rétorquer, dans la mesure où on se sent visé, qu’il est exorbitant (arrogant) de dire qu’avant 30 ans, Marx voulait faire une critique de l’économie politique, et qu’après 30 ans, il a fait autre chose. Une telle affirmation est tout aussi arrogante que la récupération bourgeoise des seuls *Manuscrits* tentée par le « marxisme sophistiqué ».

Aussi faut-il comprendre Marx, de même que tout autre auteur, dans la totalité de son corpus textuel, et il ne le faut pas pour traiter savamment des évolutions au niveau des contenus de thèse ! Car une pensée n’évolue jamais ; ce qui évolue est la quantité de matériaux qu’elle est capable de dévorer. Comme disait Nietzsche, ce à quoi l’esprit ressemble le plus est un estomac qui trie ce qu’il lui faut. S’agissant de Marx, il est, je crois, possible d’établir que sa pensée n’a jamais bougé, qu’elle est complètement acquise en 44 – fût-ce dans une complète obscurité à elle-même –, et que son appétit à dévorer les contenus est tel qu’elle renonce à sa propre clarification de principe – autrement dit, que sa liquidation des anciennes positions philosophiques n’est pas *en même temps* une élucidation du caractère philosophique et / ou post philosophique du nouveau travail. Marx passe tout simplement à ce nouveau travail où se retrouvent les traits que nous avons énoncés. Mais pour établir tout cela, il faudrait prolonger plus précisément le travail dans Marx même, et quitter complètement Castoriadis...

« On sait que pour Marx l’économie capitaliste est sujette à des contradictions insurmontables qui se manifestent aussi bien par les crises périodiques de surproduction, que par les tendances à long terme dont le travail ébranle de plus en plus profondément le système : l’augmentation du taux d’exploitation (donc la misère accrue, absolue ou relative, du prolétariat) ; l’élévation de la composition organique du capital (donc l’accroissement de l’armée industrielle de réserve, c’est-à-dire du chômage permanent) ; la baisse du taux de profit (donc le ralentissement de l’accumulation et de l’expansion de la production). Ce qui s’exprime par là en dernière analyse, c’est la contradiction du capitalisme telle que la voit Marx : l’incompatibilité entre le

développement des forces productives et les “rapports de production” ou “formes de propriété” capitalistes. »
(p. 9)

C'est précisément là que se trouve l'objet du débat, étant donné que Castoriadis a sa propre conception de la contradiction capitaliste (qu'il expose dans les pages 34 à 36 de l'introduction à la *Société Bureaucratique I*), et que cette conception n'est pas la même que celle de Marx. Revenons d'abord sur ce qu'il dit, lui, du concept de contradiction capitaliste de Marx. Car là est le noyau du divorce. Revenons-y, non pas pour justifier dans le détail une autre lecture, mais pour indiquer (sans beaucoup de justification pour l'instant, je l'avoue) la possibilité d'une autre lecture, tout en reconnaissant *ex limine* qu'il y a cependant un versant thétique du texte de Marx qui présente *dans un langage économique* les contradictions insurmontables du capitalisme. Ce n'est cependant qu'un versant du texte, et il est toujours travaillé par l'indétermination économique de notions dont une détermination *ontologique* est possible. Exemple : je ne crois pas qu'on en ait terminé avec l'idée marxiste selon laquelle la production bourgeoise est par essence une surproduction lorsqu'on conclut, comme le fait Castoriadis, en s'appuyant sur ce qu'il appelle l'expérience de ces 20 dernières années, que les crises périodiques de surproduction n'ont rien d'inévitable et qu'elles se traduisent simplement par des récessions mineures et passagères. Si par crises périodiques de surproduction, on entend de simples problèmes d'écoulement marchand de la production – et il est vrai qu'en un sens, Marx se laisse aller à les penser ainsi –, alors oui, on peut dire (et encore, c'est à voir) que le capitalisme n'a pas perdu la faculté de maîtriser à l'intérieur de lui-même un tel problème, et qu'il écoule sa production avec des récessions, mais qu'enfin ce sont des récessions passagères et qu'une espèce d'organisation planétaire d'écoulement de la production permet au capitalisme de *réguler* le marché mondial et d'éviter de succomber à des crises de surproduction.

Toutefois, il se pourrait que le caractère critique de la production comme surproduction relève d'un autre problème que celui de l'écoulement de marchandises en surnombre. Peut-être l'idée que la production est par essence surproduction renvoie-t-elle à l'idée que la production (en tant que est re-production automatique du capital à travers toutes les branches de la production) est une production de moins en moins effectivement réglée par l'usage, et qu'elle est par conséquent de plus en plus une production forcée dont l'écoulement lui-même doit être un écoulement forcé. Il faudrait analyser dans cette perspective l'importance croissante de la publicité dans l'écoulement de la production, ainsi que celle du conditionnement idéologique et du conditionnement technologique lui-même, et on apercevrait peut-être alors que le capitalisme, qu'il vende ou non ses marchandises, a en un sens de plus en plus de mal à les vendre – en tout cas, à les vendre à l'humanité en général comme choses dont elle aurait effectivement besoin. Ce qui montre qu'il y a un aspect de “gavage” dans l'organisation de la distribution et de l'échange à partir de la croissance de l'abstraction de la marchandise par rapport aux besoins réels. Cela implique aussi qu'il a production de besoins artificiels.

Il est certain que le capitalisme met en œuvre une surproduction au sens essentiel, c'est-à-dire d'une surproduction qui est en elle-même une perpétuelle perte de l'essence, puisque l'essence se définit comme l'unité originelle de l'homme et de la nature dans la finitude de l'achevé et l'inutilité du vivre. La question se pose donc de savoir si l'écoulement forcé de marchandises forcées, pour des besoins forcés inondant une vie juridique, politique, familiale (etc.) elle-même forcée, n'est pas à même de déterminer le caractère critique d'une telle (sur)production et s'il n'y a vraiment plus de sens à dire que ce caractère critique est

insurmontable, sous la réserve (déjà signalée) que la détermination d'une incompatibilité d'essence n'assigne aucun terme à cet insurmontable. Si bien qu'il est impossible de fixer ontiquement le moment où la perte de l'essence devient intolérable pour l'être-homme.

La (sur)production a été intolérable à une classe d'âge et à une certaine couche sociale, très tôt, trop tôt (en 1968 par exemple), et en un sens, il y a effectivement eu là un choc monde contre monde. Que le couvercle se soit refermé ne devrait ni tranquilliser ni désespérer personne. Je ne sais même pas jusqu'à quel point la surproduction, comprise comme essentiellement critique – c'est-à-dire comme manifestant que la production est dévorée par l'équivalent général devenu capital qui se reproduit automatiquement et s'empare de toutes les branches de production, opérant ainsi la subordination réelle du travail au capital et du concret à l'abstrait – n'a pas des répercussions déjà économiquement de moins en moins maîtrisables, même au niveau de la simple récession. Je crois que l'on s'aperçoit de plus en plus qu'il n'y a pas de problèmes économiques, mais seulement des problèmes politiques. De ce point de vue, et pour employer les dichotomies bourgeoises entre ces prétendus domaines, la question ne paraît pas tout simplement réglée, et elle ne le sera pas davantage parce que l'on vendra davantage de marchandises à l'Irak demain, grâce à Jacques Chirac. Rien ne dit que ce "gavage" n'est pas déjà une contradiction, car, dans son essence, il est même contradictoire avec ce par quoi le *Dasein* est originellement uni à la nature. Redisons-le, le moment où une contradiction essentielle déclenche quelque chose dans l'histoire est impossible à (pré)dire.

Tout à fait dans le même sens, il faudrait contester le « donc » par lequel Castoriadis relie l'augmentation du taux d'exploitation à l'accroissement absolu ou relatif de la misère du prolétariat et qui le conduit à soutenir que les statistiques montrent finalement qu'il n'y a ni paupérisation absolue ni paupérisation relative du prolétariat dans les pays capitalistes développés. Ce qui suppose que Castoriadis a calculé statistiquement l'évolution des salaires (probablement en francs constants !), ou bien qu'il en a "piqué" le résultat chez les économistes – voir le travail fait, dans les années 50, par nombre d'économistes et de sociologues bourgeois, dont le plus grand reste Raymond Aron.

Mais le taux d'exploitation est-il la même chose que la misère accrue comprise comme pouvoir d'achat du salaire mesuré en marchandises (en subsistance) ? Rien de moins sûr ! Deux remarques s'imposent en effet.

Première remarque – Il y a une indétermination historique fondamentale de la valeur du travail dans la théorie même – dans l'application même de la loi de la valeur à la valeur-travail. Et Marx n'a cessé de dire – ce que Castoriadis balaie dans une incise que je n'ai pas retrouvée – que la valeur des subsistances est une grandeur à chaque fois historiquement déterminée par l'ensemble de la civilisation à laquelle appartient le groupe de salariés en cause et par un contexte historique bien précis. Par conséquent, cette valeur ne peut pas être du tout une grandeur constante : elle n'est pas donnée en soi, pas mesurable par exemple par la reconstitution de la force de travail et par sa transmission (sa reproduction au sens simplement physiologique). L'homme n'est en effet jamais un être simplement physiologique (ainsi, le "manger" est évidemment un acte social surcodé de 36 façons, l'habiter, tout aussi utile pour reproduire la force de travail, l'est aussi). C'est dire que, pour Marx, il y a une indétermination fondamentale dans la notion même de subsistance qui est une variable historique.

Deuxième remarque – L’exploitation, et même le taux d’exploitation, concernent plutôt le rapport entre la réduction à la subsistance et la possibilité d’une vie humaine générique – plutôt qu’humaine, au sens humaniste. Ce que Marx veut dire, c’est qu’il est dans la logique du capital – de l’accroissement du capital – de tendre à diminuer sans cesse le rapport de la vie réelle à la subsistance, c’est-à-dire de rabattre sans cesse davantage la vie réelle sur la subsistance. Mais cela est parfaitement compatible avec l’élévation du niveau de subsistance, et même avec la généralisation de l’exploitation au-delà de la simple subsistance. N’y a-t-il pas exploitation, au sens où le pense Marx – c’est-à-dire perte de l’être générique dans l’*Entfremdung* –, là même où est incontestable le progrès de la production néocapitaliste, mais aussi celui de sa distribution, et pourquoi pas celui de son œuvre sociale. Car enfin ce progrès qui fait du social (ça se chiffre) concerne même des biens dits spirituels”, par exemple les maisons de la culture, la démocratisation de l’industrie du disque, de la télé, etc. ? Il y a exploitation si ce qui est, à ce niveau-là, donné à consommer pour subsister (et apparemment pour subsister humainement) est à chaque fois, non pas un moment de la production de l’unité essentielle de l’homme et de la nature, mais un moment de la réalisation du capital (par exemple dans l’industrie du disque, ou bien dans le show-business, ou encore dans la reproduction de l’idéologie de la classe dominante à travers l’appareil scolaire, et ainsi de suite).

Si l’économique nomme le rapport salaire / subsistance, que devient la question de l’exploitation liée à la production capitaliste – l’exploitation n’est plus seulement économique ? Rien ne dit que le taux d’exploitation, son accroissement, soit la même chose que la misère accrue, au sens du pouvoir d’achat du salaire. On retrouve ici la même différence que celle qui oppose salarié et producteur. Et c’est le même type de question que l’on retrouve à l’autre bout si l’on se demande : Qu’est-ce qu’un syndicat ? Gramsci, par exemple, montre que là où règne le capitalisme, les syndicats sont forcément des organes appartenant à la production capitaliste. C’est d’ailleurs pour cela qu’il ne cesse de les mettre en travail à partir des comités d’usines, c’est-à-dire littéralement de les “détourner”. Ce qui est, en un sens, toujours à faire et toujours infaisable. Aussi voit-on petit à petit apparaître cette étrange distribution des tâches entre d’une part les appareils syndicaux dénoncés – et finalement dénoncés à tort parce qu’en tant qu’organes de collaboration de classe, ils ne peuvent être autre chose – et d’autre part la sauvagerie des grèves, le spontanisme et l’efficacité réelle de conseils d’usine créés à la demande (chez Lip, par exemple) qui font tout pendant un certain temps, puis disparaissent mystérieusement pour laisser les syndicats discuter avec le gouvernement et le patronat.

À mon sens, ce genre d’évolution et d’équivoque est excellent, et cela aux deux bouts de la question. À celui de ses bouts où se trouve la distinction salarié / producteur, correspondent les conseils qui apparaissent et disparaissent comme les kystes fonctionnels dans la physiologie de la femme. C’est du côté de ces kystes révolutionnaires profondément opposés aussi bien aux syndicats qu’au patronat et à l’État, qu’apparaît en effet une extension de l’analyse de l’exploitation à tous les secteurs de la vie, mais sans que soit brisée la caractéristique de la production d’être le lieu de l’essence, et c’est là que se produit une véritable inventivité *révolutionnaire* (une création du type de celle souhaitée par Castoriadis). C’est pour cela que Gramsci est conciliste, tout en restant cependant fondamentalement marxiste. Si fait partie du taux d’exploitation autre chose encore que la rémunération des subsistances – à savoir tout ce qui permet au travail, dans un moment historique donné, de subsister socialement en général comme force de travail (y compris une certaine culture, une

certaine famille, une certaine répression du désir, un certain appareil scolaire, une certaine édition, une certaine politique des revues), alors, dans ce cas-là, la question du taux d'exploitation reste entièrement ouverte, comme est ouverte la question de la composition organique du capital, et par voie de conséquence la question de la baisse du taux de profit reste ouverte.

Or, Castoriadis croit tout cela réglé au niveau des économistes, et malheureusement des économistes néo-bourgeois. Il pense – il ne le démontre pas dans ce texte qui est une sorte de résumé, mais il dit l'avoir démontré ailleurs, et il faudrait donc aller y voir – qu'il n'y a pas d'augmentation régulière du chômage, parce qu'il n'y a pas, selon lui, d'élévation du taux de composition organique du capital. Mais, c'est à voir. Marx, il est vrai, dit qu'il est dans la logique de cette étrange essence concrète, qui domine les temps bourgeois, de passer de plus en plus de l'homme à la chose – entendons : du travail vivant au travail mort, autrement dit de l'élément variable du capital à l'élément constant –, et d'augmenter le capital constant. En ce qui concerne la composition organique du capital, ce que Marx imagine est que le capital constant augmente forcément et que, le capital variable diminuant, se crée du même coup une armée de réserve de chômeurs.

C'est le type de phénomène qui semble s'être réalisé immédiatement avec la crise de 1929 qui en effet a été la crise exemplaire du capitalisme du point de vue de l'analyse marxiste (même banalement considérée et interprétée comme analyse économique). Est venu ensuite le keynésisme... Qui dit aujourd'hui qu'il n'y a pas d'augmentation du chômage ? Je ne parle pas de la variation des indices corrélatifs que sont les statistiques sur les offres d'emploi non satisfaites et les statistiques sur les demandes d'emploi non satisfaites. Il est probable en effet que de telles variations ou de tels indices relèvent de la mise en chantier d'un certain nombre de travaux ou d'une politique de desserrement du crédit (d'ailleurs difficile à conjuguer avec la lutte contre l'inflation), et que le capitalisme contemporain peut en gros les maîtriser. Ma question est : Est-ce vraiment de cela qu'il s'agit ? Ou bien la possibilité de maîtriser le chômage repérable et déclaré au niveau de la rationalité économiste se paie-t-elle de la dissimulation d'un chômage essentiel – et je n'entends pas par là une catégorie philosophique raffinée ? Est-ce, par exemple, un hasard si se multiplient les formes de chômage larvé ? Il est facile de montrer – et des gens comme Bettelheim et d'autres qui font du travail marxiste, non pas en économie, mais en critiquant l'économie, l'ont montré – que le chômage dans l'agriculture, en tant que chômage voilé et difficilement repérable, est énorme, et que les processus de mise à la retraite anticipée d'un matériel humain de force de travail de plus en plus rapidement usé (*carne di fatica*) qui ne répond pas aux exigences de la production moderne est aussi une caractéristique constante des sociétés capitalistes qui prétendent maîtriser le chômage. La retraite à 60 ans, n'est-ce pas une dissimulation du chômage ? Elle est déjà à 45 ans dans l'armée qui est toujours prophétiquement en avance dans ce genre de choses. Il y a aussi le chômage fondamental des jeunes qui ne figurent pas, pendant un ou deux ans dans les statistiques, bien qu'ils ne soient pas employés – le service militaire permettant de dissimuler ce chômage. Il y a enfin, bien plus grave, le chômage qui se cache dans l'inutilité fondamentale de nombre de tâches : le "chômage" administratif dont l'État se remplit. Ce n'est même pas du chômage, mais du "ne rien foutre", car, dès qu'il s'agit d'administration publique, la conscience des classes supérieures perçoit la prolifération des emplois comme constituant l'essence même du travail des classes inférieures. On a même entendu un ministre déclarer que ce que faisaient les postiers était un travail d'idiots, autrement dit qu'ils n'en foutaient pas une rame !

Il y a différentes sortes de procédés du capital qui lui permettent de continuer tranquillement à élever sa composition organique, c'est-à-dire avoir une armée de chômeurs réelle ou fictive. En vérité, c'est quand les chômeurs sont économiquement réels qu'ils sont fictivement nombreux ; et il y a des non-chômeurs économiques qui sont en fait des chômeurs complètement déconnectés de toute production effective (même au sens capitaliste), et qui sont là pour faire pression sur le prix de la force de travail (ce qui est le rôle traditionnel de l'armée de réserve), et donc pour éviter qu'un tel état de choses apparaisse à la conscience politique et publique. Ces questions ne sont *absolument* pas réglées, et il en va de même s'agissant de la baisse du taux de profit. On peut en effet soutenir à la fois que les profits des monopoles augmentent de façon spectaculaire et que le taux de profit baisse, et cela, parce qu'une valeur absolue n'est pas la même chose qu'une valeur relative. Il semble même que toute la tendance à la concentration, à la mondialisation, ou plutôt la planétarisation (car il ne s'agit pas du monde, mais du concept ontique de planète, voire de marché mondial monopolistique), vise à augmenter effectivement le profit pour répondre à la baisse du taux de profit, et si possible pour la compenser anticipativement. La baisse du taux de profit est probablement le moteur du profit. Là-dessus, je crois, la discussion est plus facile, parce qu'entre une valeur absolue et une valeur relative, il y a une distinction économique facile à faire.

Toutes ces remarques ne sont que des indications destinées à éveiller le soupçon qu'il se pourrait que les grandes déterminations du caractère contradictoire du capitalisme établies par Marx ne soient pas tout simplement des déterminations relevant de la compétence de l'économiste, mais qu'elle soient à interroger à partir d'un savoir sur l'essence de l'histoire moderne bourgeoise. Il se pourrait, du même coup, que ces déterminations soient à interroger et à réexaminer comme des données qui n'appartiennent pas au champ de l'économie, mais que l'économie a au contraire pour mission de cacher – mission dont la conscience de chaque économiste peut très bien s'acquitter en toute honnêteté.

En revanche, Castoriadis ne place, quant à lui, aucun espoir dans ce genre de réflexion sur la contradiction du capital. C'est pourquoi il en invente une autre dans les pages 33-36 de l'introduction qu'il faut lire et discuter, car on y voit qu'il y a, entre lui et Marx, une opposition thèse à thèse sur la question de la contradiction du capitalisme.

« Pour ce qui est de la gestion ouvrière de la production au sens strict, la discussion dans *Sur le contenu du socialisme* II et III prenait son point de départ d'une nouvelle analyse de la production capitaliste telle qu'elle se déroule quotidiennement dans l'atelier. L'ouvrier comme valeur d'usage passive dont le capital extrait le maximum techniquement faisable de plus-value, l'ouvrier moléculaire, objet sans résistance de la "rationalisation" capitaliste, était l'objectif contradictoirement visé par le capitalisme, mais, comme concept, n'était qu'un *constructum* fictif et incohérent hérité non consciemment mais intégralement par Marx et au fondement de ses analyses. » (*Socialisme ou barbarie, La société bureaucratique* (I), Paris, 10/18, 1973, Introduction, p. 33)

Là est le fond de l'opposition entre Marx et Castoriadis. Castoriadis accorde à Marx que le capitalisme se donne pour objet l'ouvrier comme valeur passive d'usage dont lui, capitalisme, peut « extraire le maximum techniquement faisable de plus-value ». Et il pense que cet ouvrier qu'il nomme « ouvrier moléculaire, objet sans résistance de la rationalisation capitaliste » correspond au concept que Marx se fait de l'ouvrier dans le rapport force de travail / capital. Or, il dit que ce concept est un *constructum*, une substruction – langage de la phénoménologie de la génération philosophique de Castoriadis dont j'ai connu les derniers bouts – ce qui veut

dire qu'il est un concept qui n'est pas puisé à l'élaboration phénoménologique de l'expérience, mais qui est tiré d'une rationalité pure indifférente aux limites de la possibilité de l'expérience. Kant – auquel ce texte se réfère constamment – introduit dans la philosophie moderne une distinction entre deux types de concepts : le concept vide sans objet (*ens rationis*) et le concept d'entendement qui, comme schème, tient sa détermination de l'expérience. Husserl fait un pas de plus et propose de passer toute conceptualisation à la toise du remplissement effectif d'une visée...

Ma question est de savoir s'il y a jamais eu chez Marx un tel *constructum* ou *substructum*, c'est-à-dire la conception de l'ouvrier que le capitalisme à la fois suscite et désire comme sa matière soumise. Or, la suite du texte montre que, pour Castoriadis, la passivité de la force de travail veut dire l'absence de toute activité des salariés dans le processus de production : l'ouvrier est ouvré, le capital emploie littéralement sa force physique musculaire et nerveuse, et il nie ses qualités humaines (son intelligence, sa participation imaginative et prévisionnelle à l'acte de production, son courage). Ce que Castoriadis appelle, lui, *la* contradiction du capitalisme consiste en ceci qu'un tel idéal est invivable ; d'ailleurs, il ne dit pas pourquoi, sans doute est-ce pour des raisons humanistes générales : il est impossible que l'homme soit vraiment réduit au statut de moment mécanique de la production. Par conséquent, la volonté du capitalisme d'exclure les ouvriers de la direction de leur propre travail est liée à la nécessité de les faire participer à ce même travail. Il est vrai qu'on voit naître une idéologie de la participation qui se profile depuis toujours au demeurant comme le justificatif du mode de production bourgeois. Mais, selon moi, lorsque Marx dit que dans le mode de production bourgeois, dans l'opposition force de travail / capital, le travail se résume à la force de travail et au rôle de dépense d'une pure matière (c'est-à-dire à la passivité), il ne vise pas la même chose que ce qu'analyse Friedmann dans le *Travail en miettes*. Il n'a pas non plus en vue ce qu'ont pu observer Castoriadis et ses copains dans l'atelier et qui est une tendance impossible à réaliser, à savoir la simple dépense de la force physique et nerveuse arrachée à l'ouvrier. Je crois que ce n'est pas du tout cela que veut dire Marx. Certes il parle de dépense de la force physique et nerveuse, mais dans le contexte et la généralité de la théorie de la valeur. Ainsi les questions de la "journée de travail" et de la "nature abstraite de ce travail" sont-elles abordées à propos de l'analyse de la valeur. Comme la théorie de la valeur est commandée par la substitution permanente de la valeur d'usage à la valeur d'échange, le caractère abstrait des tâches y domine. Je crois que ce que Marx veut dire là n'empêche d'aucune manière l'emploi participatif des qualités humaines de l'ouvrier ou du cadre (des salariés en général) dans le processus de production, y compris l'emploi participatif de l'intelligence polytechnicienne du médiateur ou du chef de laboratoire de recherche, ou de la compétence technique du cadre moyen ou de celle du directeur du personnel. En effet, la bonne vieille conscience professionnelle ou l'impossibilité (que je veux bien être humaine) d'accomplir toujours mal même le travail inintéressant fait qu'en un sens tout le monde s'intéresse à son travail, dût-il en crever. Je ne pense pas que Marx ait nié cela, mais je pense qu'il l'a englobé dans sa théorie de la force de travail, ce qui veut dire que même les qualités humaines avec leurs compétences objectives peuvent très bien être réduites à l'état de force de travail. C'est cela qu'il faut comprendre. Le rapport force de travail / capital est le rapport puissance / acte, si bien que le salarié est la matière terminée par l'acte du capital et ne sert vraiment qu'à cela. Il peut très bien y avoir un emploi des qualités dites "humaines" sur tous les plans ; l'entreprise peut aussi se soucier de la vie familiale et de l'affectivité, sans cesser de voir dans tous ses salariés de la force de travail.

La différence travail / force de travail passe entre le travail générique et l'*Unwesen* du travail générique. Il faut en effet rappeler que le travail générique est celui dans lequel (qu'on s'y épuise, qu'on lui donne ou non toute sa force), loin d'épuiser l'essence de l'homme, on la réalise. C'est le travail dans lequel l'unité essentielle de l'homme et de la nature termine toute action et entretient le caractère concret du besoin et l'inutilité du vivre. La force de travail désigne le renversement et la perte d'une essence du travail dans le mode de production bourgeois. Cette perte peut très bien s'accompagner de tous les développements des qualités humaines, au sens psychologico-moral vague où il est ici parlé de participation de l'humain. En effet, l'essence de l'homme ne consiste absolument pas à employer son intelligence et ses talents ; il peut les employer en étant complètement à côté de son essence et en collaborant à la perte de celle-ci ! Parler de participation à l'humain, c'est proposer une vue simplement psychologique qui passe outre le fait que la *psuchè* est, comme dit Aristote, table rase et matière indéterminée et que la théorie des facultés doit être précédée par la théorie des actes et des objets de ces actes – cf. le *Péri Psuchès*. Ce qui veut dire, traduit dans le langage de Marx, que ce n'est pas *tout* emploi des potentialités humaines qui, de lui-même, réalise l'essence de l'homme, mais simplement l'emploi conforme à l'être même, l'emploi juste, au sens grec du *dikeion*. Or, qu'est-ce qui est juste ? Réponse : produire en toute production l'unité essentielle de l'homme et de la nature. Mais cela n'a rien à voir ni avec l'intelligence, ni avec l'affectivité, ni avec aucune des composantes de l'homme compris comme *animal rationale*, c'est-à-dire compris dans le psychologisme métaphysique.

On peut très bien concevoir l'humain dans le capitalisme, on ne fait même que cela. On peut aussi le concevoir dans le prétendu socialisme. Mais l'important, ce n'est pas de développer l'humain, mais que l'humain soit constamment ajusté à l'être-homme de l'homme qui, lui, n'est pas quelque chose d'humain. En effet, il y a tout un jeu possible de l'intelligence des diverses participations aux fonctions de commandement et de l'équilibre affectif réalisé institutionnellement par le capital lui-même d'une part, et d'autre part par le type d'institutions sociales qu'il se donne ; néanmoins, ce jeu consolide l'inappartenance de l'homme à son essence. L'homme peut fort bien se déployer humainement dans la non-appartenance à son essence, même dans l'horizon d'un malaise épouvantable visant la totalité, c'est-à-dire hantant et rendant invivables tous les fragments. Curieusement, dans un tel emploi de l'humain, les gens sont mal dans leur peau, ils n'arrivent ni plus à vivre ni à aimer, mais ils sont parfaitement conscients d'atteindre un haut niveau de culture et d'avoir des responsabilités. Ils croient aimer parce qu'ils ont une famille, une femme à eux, des gosses à eux, et pourquoi pas des activités sociales désintéressées, et même le concert du samedi... On ne voit pas du tout en quoi toutes ces activités changeraient quoi que ce soit à la passivité fondamentale, laquelle n'est pas du tout pensée psychologiquement, mais (redisons-le) ontologiquement par Marx. Ainsi, dans la division force de travail / capital, tout ce qui n'est pas l'acte du capital en est la matière, y compris les réalisations humaines de l'humain mises sur les rails par le capitalisme. Homologiquement, et dans une ceinture historique effective, le développement de l'humain et même l'invocation de l'anthropologique comme seule réalité (voir Kant) a parfaitement lieu et sert de base à tous les développements de la technique moderne (dans la morale moderne par la raison pratique moderne, dans les domaines juridiques, politiques, pédagogiques, etc. par la raison théorique moderne). Il n'en reste pas moins que le *Dasein* est *nutzlos* (inutile), que l'être-le-là dans le suspens moderne du sens de l'Être est une détermination de l'être telle que l'homme "marche à côté de ses pompes" (pour

dire les choses grossièrement). C'est l'impression d'ailleurs que dégager n'importe quel jeune cadre bien portant.

On se figure toujours que le vrai est déterminé par l'humain alors que c'est le contraire : l'humain dans son être homme est saisi dans son dos, quelque chose le saisit *a tergo* qui est finalement la seule assise et la seule source de tout ce qu'on connaît ensuite comme l'essence anthropologiquement comprise de l'homme (ses facultés, ses pouvoirs). L'être-homme ne se mesure absolument pas à l'homme, c'est-à-dire que l'homme est entièrement constitué par une sorte d'hémorragie dorsale, par quelque chose d'effrayant qui fait qu'il est lui-même dans cette étrange station droite au milieu de toutes choses (dont parle Artaud), dans la souffrance extraordinaire de ne pas tenir au milieu de l'étant, alors même que l'être *n'est pas*. Et si l'homme est constitué par quelque chose d'effrayant, c'est parce qu'il revient de mort ou de monde dans l'intra-mondain et ne peut vivre qu'autant qu'il est capable de supporter cette espèce de souffrance constitutive et qui n'est pas à sa mesure ; c'est pourquoi il est *deinotaton* (maltraité, abandonné de Dieu). Pour comprendre ce qui est en cause dans cet effroi, il faut relire l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger⁴ qui cite le premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle :

« Multiple est l'effrayant, rien cependant

Au-delà de l'homme, le plus effrayant ne se soulève en s'élevant » dans le cosmos »

Il n'y a pas de vie humaine au sens marxiste du terme, c'est-à-dire au sens de la vie générique, en dehors du fait que toute pratique est une irrigation, une propagation de ce cœur de la praxis adossé à la finitude et la produisant en toute chose – finitude essentielle qui fait qu'il n'y a pas d'au-delà créé par Dieu ou par autre chose, mais que l'homme *est* son unité avec la nature. Ce qui est magnifique, c'est que ce paganisme ontologique fondamental qui est la vraie pensée grecque, Marx le retrouve ailleurs, en suivant la pente d'un appétit feuerbachien mais qui relève encore chez Feuerbach d'une réinterprétation du christianisme dont Marx se détache définitivement. C'est sur un tel paganisme que doit se régler le développement des facultés humaines, et non l'inverse. Il faut par conséquent dire qu'il n'y a aucune prétendue nature de l'homme dotée d'un niveau rationnel de l'affectif et pouvant être employée de telle sorte que la société et le mode de production les employant soient humains. Le propre de l'homme, aussitôt que je le déconnecte de l'être humain (qui n'est rien d'humain), est de retomber à la pure matière, comme dit fort justement Aristote. Il n'y a donc pas de facultés. Quant à l'âme, c'est la table rase ! Et la table rase a toujours correspondu à la position matérialiste fondamentale. C'est la cire molle. Or, comment voulez-vous épanouir une cire molle ? Ça ne veut rien dire ! Le prétendu humain qui s'épanouit est en fait un produit historique s'épanouissant, non pas universellement, mais dans la famille par exemple ou dans tel type de conjugalité, tel type d'exercice de rationalité pure, avec comme "hors-d'œuvre" tel type de culture artistique. Tout pour l'art est à "bazarder" aussi, parce qu'en lui, s'épanouit la force de travail de l'humanité comme complètement indifférente à son essence et bonne aussi à employer par le capitalisme.

Bref, Castoriadis se dénonce comme humaniste. Or la vue humaniste de l'humain est un produit historique du capital. Si le capitalisme défend la culture des civilisations occidentales et ses valeurs morales, ce n'est pas par hasard. Ce qu'il défend là, ce sont des produits historiques fondamentalement compatibles avec lui. En revanche, quand on voit cette matière

⁴ *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 152-153.

qu'est l'homme-force-de-travail rechercher son "acte" ou sa tenue dans l'achevé, non plus dans le capital, mais par exemple dans le désir, alors on aperçoit des phénomènes de rejet violent de la part du système capitaliste, et on constate l'incompatibilité complète entre schizophrénie et capitalisme, entre le luxe désirant et le luxe échangiste comptable.

« Il en résultait clairement que l'objectif, le véritable contenu du socialisme n'était ni la croissance économique, ni la consommation maximale, ni l'augmentation d'un temps libre (vide) comme telles, mais la restauration, plutôt l'instauration pour la première fois dans l'histoire, de la domination des hommes sur leurs activités et donc sur leur activité première, le travail... » (*La société bureaucratique* (I), Introduction, p. 36)

Marx a toujours soutenu (en toutes lettres dans les *Manuscrits de 1844* – et on le retrouve partout) que le but du socialisme passe par la ré-appropriation de l'essence, c'est-à-dire effectivement par la domination du travail. Mais ce passage montre bien comment Castoriadis prend, comme malgré lui, de temps en temps, le sous-marxisme de la vulgate stalinienne pour Marx même, ce qui n'est pourtant qu'illusion. La grande équivoque porte ici sur les forces productives. C'est à ce point que je veux en venir en lisant la suite du texte où le présupposé de la croissance économique se trouve accrédité et où il apparaît aussi en quoi la pratique revendicatrice des syndicats et des partis politiques – partis qui se réclament de la classe ouvrière mais ont, en fait, le même rôle que les syndicats revendicatifs – vaut pour la révolution du contenu du socialisme. Il est vraisemblable que non seulement les syndicats, mais aussi les partis communistes orthodoxes issus de la III^{ème} Internationale, sont incapables de dépasser le productivisme dans son évidence et qu'ils pensent que cette doctrine est correcte, parce que toute la dynamique de l'histoire est fondée chez Marx sur le développement des forces productives. Mais *le productivisme n'est pas du tout le but du socialisme* ! Or c'est ce que Castoriadis croit. En quoi il se méprend entièrement.

Ce que Marx appelle "forces productives" n'est pas la production en général, puisqu'il n'existe, pour lui, ni production en général, ni production générale, mais, chaque fois, des formes historiques concrètes de la production. Et quand on parle de "mode de production", il ne faut pas entendre par là des modes de la substance, mais que toute la substance est dans ses modes, autrement dit qu'il n'existe aucun sens pour la production en dehors des modes de telle ou telle production. Il s'agit certes d'opposer au mode bourgeois de production – à la production bourgeoise – le mode socialiste de production – la production socialiste –, mais il ne s'agit pas de les opposer comme deux systèmes d'organisation d'une même entité qui serait la production en général (bien connue comme production industrielle de tout et n'importe quoi – camions, boîtes de conserve, mise en chantier annuelle de tel nombre d'appartements, etc.) Présupposer une telle entité, c'est proposer un concept *économique* de production. Or le concept de production est *autre* chez Marx ; il est autre dans les textes fondateurs de ce concept – les *Manuscrits* et *L'Idéologie allemande* –, et rien ne dit qu'il n'est pas resté autre dans *Das Kapital*. Simplement, l'objet du *Capital* n'est pas de développer un discours sur le mode socialiste de production ; la seule chose qui soit dite de ce mode est que la production socialiste réapproprie l'homme dans son essence – un point c'est tout ! Ce qui n'a évidemment rien à voir avec la poursuite de la croissance économique.

En réalité, pour Marx, il n'y a d'économie que marchande – *l'économie est fondamentalement marchande*. Que s'agit-il de produire ? Réponse : rien d'autre que l'histoire mondiale par renversement du marché mondial. Ce qui implique que le marché mondial est la non-histoire – Marx dit « pré-histoire de l'humanité ». La "préhistoire" n'est

pas le néolithique, mais le monde moderne où l'humain s'emploie magnifiquement dans « *bürgerliche Gesellschaft* »⁵. C'est cela, pour Marx, la clé de l'histoire. Quelle audace ! Pourquoi parler ici de *pré*-histoire, sinon parce que les forces productives ne produisent encore que le dos de l'Être, sa dé-négation, sa non-essence, *Unwesen* – parce que toute pratique moderne engendre la séparation de l'homme et de son essence.

Or si Marx dit cela, c'est parce que, selon lui, l'être de la production reste fonction de l'homme et de son produit et qu'il faut que le produit appartienne à l'homme. Au demeurant, c'est ce qui conduit Castoriadis à supposer que l'idéal serait, pour Marx, l'idéal bourgeois – à chaque producteur sa marchandise –, mais ce n'est pas cela du tout ! Voir la façon dont Marx se moque d'Adam Smith, à propos justement de cet idéal bourgeois de posséder son produit – son produit marchand, le produit de son travail – pour aller le porter au marché. Dans la production générique, telle que Marx la pense, il n'est pas question de produire des marchandises – ce qui veut dire non qu'on ne produira plus de boîtes de conserve, mais que celles-ci ne seront plus des marchandises. Cela implique – et implique nécessairement dans le principe – la modification complète des prétendues nécessités de la production – par exemple l'acceptation, au besoin, d'une récession du niveau de production au point de vue de la quantité, de la variété, de la diversité, de l'intensité du commerce mondial, etc. Mais ce qui apparaît comme une récession et en est une – par exemple, comme une baisse du niveau de vie – relève fondamentalement du niveau de la vie NON générique. Aussi faut-il annoncer, et non cacher, cette baisse. Or, à travers ces bouleversements de la production qui paraissent aberrants, purement volontaristes ou promis à l'échec du point de vue de la rationalité économique, marchande et bourgeoise, ce dont il s'agit, ni plus ni moins, est d'organiser la totalité de la vie de façon complètement différente. Projet effectivement totalitaire !

En un sens, il n'y a pas moins dans Marx que la réalisation de Platon, du « si les philosophes étaient rois... », c'est-à-dire de cette vieille volonté obstinée de l'homme grec de vivre philosophiquement selon l'ordonnance de l'être-homme à l'ordre divin, ordonnance qui est elle-même un crime effroyable, constitutif de l'homme et engendrant la fête dionysiaque. Les Grecs ne nient pas que tout ceci se joue d'abord dans la production de la vie matérielle, ils ne nient pas que le premier signe de l'être mortel et de la mortalité, c'est qu'il faut produire la vie matérielle parce qu'elle ne se soutient pas toute seule. En un sens, pour eux, l'homme ne va pas plus loin que le vivre-et-mourir, il tient tout entier dans sa peau, activité de l'esprit comprise. Mais la redistribution selon l'idée essentielle de production – c'est-à-dire la production, en toute production, de l'unité de l'homme et de la nature – ignore complètement la rationalité économique et la bouleverse, en engendrant une autre économicité qui n'a plus de subsistance propre comme dimension. Que l'économique soit une invention historique du mode de production bourgeois, cela, Castoriadis le sait effectivement. D'ailleurs, il ne cesse de le dire dans ce texte. Or c'est de Marx qu'il l'a appris ; ce qui ne l'empêche cependant pas de reprocher à Marx de l'avoir prétendument oublié.

Quant au mode de production socialiste, il n'est pas l'économique, mais la fin de l'économique, ou du moins la fin de la subsistance de l'économique, – ainsi du reste que la fin de l'économie de subsistance. Ce qui est requis est une économie existentielle (libidinale, si l'on veut) où l'on ek-siste au lieu de sub-sister et qui replonge donc toujours sa rationalité relative dans la décision politique – le politique n'étant pas lui-même pris comme subsistant, au sens de la dimension politique bourgeoise. C'est cela que veut dire en réalité “forces

⁵ Sur la « *bürgerliche Gesellschaft* », cf. entre autres, Karl Marx, *La critique de la philosophie politique de Hegel*, Pléiade, tome III, p. 876.

productives”. Aussi l’histoire est-elle l’histoire de la production de la production ; en tant que telle, elle montre que ce qui commande toute activité est l’unité essentielle de l’homme et de la nature – unité qui parfois vient sur le devant et se réalise effectivement.

Or un telle conception des forces productives n’a manifestement rien à voir avec ce que Castoriadis entend, lui, par “forces productives” et qu’il appelle “la technique”. Pour lui, la “technique” renvoie, non à une question du niveau de celle de Heidegger sur l’essence de la technique, mais à la notion banale de technique comprise comme l’accumulation de moyens plus ou moins issus de la science. Il attribue à Marx l’idée d’une autonomie, d’un développement constant et inévitable de la technique, mais ce n’est là ni le langage de Marx et ni sa pensée. On ne trouve en effet nulle part chez lui une telle idée de l’universalisation de la technique, elle-même technologiquement comprise. Tout cela n’a rien à voir avec que Marx nomme “forces productives”. Quant au concept d’économie, pour qu’il soit encore utilisable, il faudrait lui redonner son sens aristotélicien bien distinct du concept de chrématistique. Il n’en reste pas moins que la technique technologiquement comprise est sans pertinence aucune pour expliquer la notion marxienne de “forces productives” qui signifie simplement qu’il n’y a pas dans l’histoire des hommes d’autres forces que celles qui naissent de l’essence du *Dasein*.

Bref, la thèse de Marx, du moins telle que je la lis, est de même niveau que celle d’*Être et temps*. Or la comprendre ainsi et tâcher d’en tirer les conséquences est la seule façon de ne pas abandonner tout simplement Marx et le marxisme, parce qu’on les évalue à partir des critères des économistes.