

ENTRETIEN AVEC GÉRARD GRANEL C. DUBOIS et D. NEVEU

Au seuil de l'entretien, loin de nous l'idée de « faire des présentations » – qui fut là-bas présent ? C'est de ce *geheimnis* qu'on y débat. Mais à propos du monogramme indiqué, en premières lignes et premières paroles, nous voudrions insister.

T.E.R., c'est TRANS-EUROP-REPRESS. Où il est question d'Europe, et puis peut-être aussi – mémoire floue des noms – de trains, rejets infatigables d'un vieux mouvement d'aveugle – le « trans » *himself* – qui dut bien finir par en passer par là. Qui sait (?) entendre y distinguera encore – commençant... – le lent mais obstiné contrecoup de tout « express », comme un bruit d'*imprimerie*. Sans imprimatur : de la musique sous les sifflements des locomotives.

« Jargon désorthographié », disent les jaquettes. C'est-à-dire aussi machine désarticulée, anti-automate, enfin. Affolant ses boulons, il a réussi ce tour (qui n'est de force – « *vis* » – qu'à le penser court, et pourtant qu'il n'en manque pas) de publier.

Hurlant, pensant, ceci :

NOTES SUR L'EXPERIENCE PRIVEE ET LES SENSE DATA (Ludwig WITTGENSTEIN)

PLATONISME ET SEXUALITE (Marie-Hélène BONHER-CANTE)

LA PHILOSOPHIE DANS LE TEXTE (Søren GOSVIG OLESEN)

LA PEAU DU MARXISME (Annick JAULIN)

TRAVAUX D'APRES PEINTURE (Alain LESTIE & Jean-Marie PONTEVIA)

à paraître : DE L'UNIVERSITE (Gérard GRANEL)

Um die durchschlagende Wirkung nicht nur im Kreise der Philosophie, sondern in ALLEN Bezirken des heutigen geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens zu sichern...

Heidegger, *Lettre-préface du 7 juin 1972 à Henri Mongis*

Dominique Neveu – La première approche de question – cela tournait autour de « Pensée et Action »...

Gérard Granel – J'aurais une pré-question à ce sujet : ce qui introduit, pour vous, la « pratique », c'est l'existence de T.E.R., tandis que la rubrique « pensée » recouvre ce que j'aurais écrit, moi ? Car pourquoi la question m'est-elle posée ? « Pensée et Action », si ce n'est pour demander : « quel rapport y a-t-il entre le fait d'avoir traduit certains textes de Heidegger, de Husserl, d'y avoir consacré des cours ou des thèses, et cette entreprise d'édition, à plusieurs, qui est assez pugnace, qui intervient sur la place publique, et qui vise donc à des effets ? »

Christian Dubois – Oui, mais je crois que cette question-là, sous cet angle d’attaque, englobe l’autre, ou s’y noue, à savoir celle « de la Pensée et de la Pratique », en général, question que nous voudrions non naïve – on ne demande pas une définition de l’engagement ! – et qu’il est difficile de les séparer.

G. G. – Sans compter ce qui rend la question difficile : cette pratique, je veux dire la nôtre, de temps en temps, je l’appelle POLITIQUE...

D. N. – Nous essayons de garder en vue l’agir qu’appelle Heidegger.

C. D. – Qu’en serait-il donc de ce nœud entre cette pratique « politique » et cette pratique PENSANTE ?

G. G. – Il faut commencer par montrer qu’on connaît ses auteurs : le début de la *Lettre sur l’humanisme* dit une fois pour toute cette méconnaissance où l’on est de ce qu’est l’action. Cette critique de l’action vise celle qui retourne nécessairement à l’agitation, qui se dessèche dans une volonté d’effets suivie d’un effacement historique à brève échéance. Cette action condamnée au contresens, ou à la vanité, parce que des préalables existent à toute action – qui sont plutôt de l’ordre de l’achèvement, achèvement de pensée, achèvement historique. Mais je ne voudrais pas faire porter à Heidegger le poids de ce que nous faisons à T.E.R., non plus de ce que je fais à titre plus personnel. Il est vrai que pour moi cela ne se dissocie pas, mais lui n’y est pour rien... Il est vrai aussi qu’il existe encore un autre texte de Heidegger, qui semble tout à fait décourageant quant à l’idée d’agir. C’est *Réponses et questions*, paru d’abord dans le *Spiegel*, et qui semble attendre la venue d’un Dieu, sans laquelle ou hors de laquelle tout type d’action serait finalement immature et vain... Cela étant, je pense que la vraie réponse à votre question, c’est qu’en un sens, il ne s’agit pas pour nous d’agir... Si agir veut dire s’insérer dans les structures existantes, celles des maisons d’édition, ou dans la gérance de l’Université, ou dans la promotion d’un changement quelconque, ou dans la réalisation d’un projet syndical d’éducation – ou dans l’invention et l’érection d’un nouveau parti. Agir – il s’agit de ne pas se croiser les bras, mais non sans tenir compte des mises en garde heideggériennes. Bien plutôt, il faudrait les formuler dans les termes actuels, à propos d’un certain nombre de contenus. Répéter ces avertissements, qui sont autant de prophéties à la Cassandra, auprès de ceux qui agissent, réforment, gèrent, s’imaginant qu’ils font l’histoire.

C. D. – Travail de « déprise », mais toujours à reprendre, travail « critique » ?

G. G. – C’est cela. Pour illustrer ce que je viens de dire : il s’agit bien entendu pour nous d’inquiéter les politiques, les syndicalistes, ou les pédagogues. Mais littéralement, de l’extérieur, en aboyant un désastre à leurs basques, en critiquant précisément l’inaccomplissement sur le fondement duquel s’élève leur vouloir-agir. Au sens immédiat et banal, c’est une « action » : nous intervenons, nous publions... Mais toujours pour expliquer pourquoi il n’est pas question de gérer l’Université, d’entrer dans des projets plus ou moins

humanistes, ou socialistes, ou productivistes, et déjà existants, qu'ils soient « de droite » ou « de gauche ».

C. D. – Mais vous parlez dans la page de couverture arrière des livres de T.E.R., d'une « alternative à l'édition européenne » ; comment concevez-vous cette « alternative » ?

G. G. – Pas dans ce qui serait aux yeux de tout le monde le « sérieux », politique par exemple, ou culturel. Nous ne voulons pas nous tailler notre part dans l'édition. L'alternative ne consiste pas à faire une édition comme les autres qui, sur la base de ce « comme les autres », serait différente. L'édition est un moyen que nous nous donnons. Il y aura peut-être la vidéo, ou bien encore le super-huit, ou les deux. T.E.R., c'est le moyen de désespérer de l'édition, cela n'entre pas dans la logique économique, culturelle et politique de l'édition actuelle.

C. D. – Tout cela pourrait faire furieusement penser à une « philosophie à coup de marteau ». Mais à T.E.R. ; vous êtes plusieurs...

G. G. – Oui... Nietzsche était peut-être déjà plusieurs (rires)... Mais en effet, nous sommes plusieurs : cela pose évidemment des problèmes. Un tel travail suppose une connivence profonde de pensée. Et cette connivence, bien sûr, ne peut pas vouloir dire qu'il y a une base programmatique définie, un accord dogmatique entre nous ; nous sommes des gens très différents...

C. D. – Sans folie d'étiquettes, cette connivence, pourrait-on l'appeler « éthique », ou encore « le fait de l'époque » ?

G. G. – Elle est certainement le fait d'une colère partagée. Ce que nous avons immédiatement en commun, ce sont des mépris, des refus, des dégoûts, des colères et aussi un certain nombre d'admiration. Mais dès que cela devient positif, cela ne se recouvre pas toujours. Si bien qu'il y a des cotes plus ou moins bien taillées entre nous pour savoir si on édite cela, ou pas, et pourquoi... Mais pas de programme commun. Ce qui nous lie peut-être, c'est une certaine proximité avec les étudiants depuis dix ou quinze ans. Cela crée un partage entre nous, et d'autres, dans les luttes (en 1976 par exemple), ou dans un désespoir de plus en plus poliment caché ou refoulé de ce que l'université nous propose... mais qui peut très bien se manifester à nouveau sous des formes actives.

C. D. – T.E.R. est lié, aussi, à une certaine situation de l'Université, prise elle-même dans un contexte institutionnel, politique, etc., global ?

G. G. – Je l'ai formulé dans un certain nombre d'articles. De la part de tous les membres de T.E.R., formulé ou non, il y a un même refus, ou une même fuite, envers l'institution. C'est évident dans les lycées. Mais même à l'Université, nous ne faisons plus qu'user du droit de parole – la vieille liberté bourgeoise, humaniste classique, qui permet de

respirer un peu – aucun de nous n’entreprend d’avoir sa place dans les comités, commissions, conseils... Ça nous paraît odieux, ou vain... ou les deux.

C. D. – Plus « positivement » : vous avez parlé, vous parlez encore, d’un « nouveau » matérialisme, tâche de l’époque, qui ne soit plus métaphysique...

G. G. – Le mot est... lourd. Tellement qu’on ne peut plus l’employer qu’en lui faisant faire silence. Par exemple, je suppose que cette philosophie « silencieuse » chez Desanti, c’est...

C. D. – ... un matérialisme « minimal » ...

G. G. – Ce SERAIT un matérialisme. Mais il n’est pas du tout indifférent qu’il l’appelle silencieux. J’en dirais bien autant de celui auquel il m’arrive parfois de penser. Mais qu’il faille conserver et relever le terme ne va pas de soi. J’y vois deux raisons. Disons d’abord que le retrait à l’égard de la métaphysique, le fameux *Schritt zurück*, peut s’accomplir de deux façons : en ne perdant jamais de vue, d’une part, que tout texte est un effet de langage, ce que Heidegger fait, mais qui peut aussi s’accomplir, dans une très grande proximité, suivant d’autres modalités, par exemple wittgensteiniennes – nous publions Wittgenstein – et, d’autre part – ou en même temps – en poursuivant l’idée que toute Métaphysique est idéaliste, matérialisme y compris. Gramsci l’explique fort clairement dans sa critique de Boukharine. Et je crois que c’est vrai de tous les matérialismes, ce sont des idéalismes. La question revient alors : pourquoi garder le mot ? Parce que le retrait dans le langage, en deçà de l’idéalisme, qu’il soit proprement idéaliste ou matérialiste, se fait toujours le long de ce que j’appellerais, et que Husserl appelle avant moi, la matérialité logique. C’était déjà, au fond, le lieu d’Aristote par rapport à Platon, menant la guerre contre les Sophistes, contre aussi le vide de la théorie des idées *en trois logois*, dans les arguments, dans le langage, dans une recherche de la matérialité des genres du logos, et pas dans le mépris social et moral. Pour cela la modernité l’a effacé une fois pour toutes, au profit d’une *Mathesis Universalis* qui ne connaît plus que le genre *mathesis*, pratiquant sans cesse la *metabasis eis allo genos*. Le Husserl eidétique, celui des *Recherches logiques*, passe, lui aussi, de l’idéal moderne toujours formel, à l’eidétique, qui doit être matérielle. Dans toute lutte contre la métaphysique ou espoir de se défendre de l’effet métaphysique des textes, pour en produire d’autres – il ne s’agit pas de quitter la métaphysique en lui disant bye-bye – IL Y A MATÉRIALISME, la ressource est dans une « matérialité de l’a-priorique lui-même » – si on peut dire. Et aussi dans la matérialité du texte, par exemple du langage et de l’écriture, par opposition à la thèse classique d’Augustin, jusqu’à Husserl compris – hélas, cf. quatrième Recherche – où le langage est simple transcription de ce qui serait vu dans la pensée. Dans ce sens, le texte est matérialiste, si on l’oppose à la naïveté d’un contenu de sens supposé donné à l’œil de l’âme, par le *Wesensschau*, les constitutions ultimes, le genre transcendantal... Matérialiste, c’est le genre qui l’est ; de l’ego, c’est la matière, par opposition à ceux qui ne croient voir en lui que le véhicule de la doctrine, du sens et des nécessités pures. Faut-il ajouter : dans le sens où le corps est la matière. Je ne sais pas...

C. D. – Ne risque-t-on pas, quand même, de tout rabattre sur le texte ?

G. G. – On ne peut pas se rabattre, il n’y a rien qui vole comme les textes, c’est trop léger ! Si on se rabat sur le texte, il nous enlève avec lui. Au contraire, c’est sur l’évidence du sens qu’on se rabat. Mais quand on entre dans les textes, on décolle.

C. D. – Précisément, comment penser le « décollement » de la Métaphysique, la laissant littéralement sur place, par exemple chez Heidegger ? Si ces questions n’étaient pas trop brutales, je vous demanderais bien, par exemple, quoi de la pensée de l’*EREIGNIS*¹ ? et de cette pensée d’un matérialisme dont on se demande s’il faut garder le nom ? Question qui ne semble pas « formelle », unissant peut-être les pôles entre lesquels nous parlons...

G. G. – Bien sûr... *Ereignis*, d’abord, ce n’est qu’un des noms donnés à... on ne peut même plus dire à l’Être, qui, dans *zur Seinsfrage*, que j’ai traduit, est barré. Ce n’est vraiment qu’un des noms, aussi risqué que les autres : *in-der-Welt-sein*, *Austrag*² ou d’autres encore. Mais c’est un des noms dont j’ai le plus peur, pour sa signification banale : « évènement », et pour son exégèse heideggérienne, qui le rapatrie quelque part vers un coup d’oeil, vers le heideggérien *Eraugen*, où il serait question de « *das Auge* ». Ne suis-je pas assez souabe ou herméneute : j’ai l’impression de m’enfoncer dans les profondeurs sublimes mais où je ne vois pas grand chose. Cela m’intimide... Mais où est la question – à part ça ?

C. D. – La voici : on peut se dire, on se dit que Heidegger a fait un immense travail, mais seulement sur le corpus Métaphysique, seulement un travail de « déprise » et de lecture – c’est énorme. Or n’oublie-t-on pas, en donnant cette marche exclusive à Heidegger, marche de critique et de lecture des textes, que risque de devenir, pour nous, méthode, n’oublie-t-on pas, donc, un « continent », disons en ouvrant les guillemets, plus « positif », *Schritt zurück* bien différent de la Destruction des textes de la Métaphysique. De nouveaux horizons, pour parler phénoménologiquement. D’où la question : quoi de ces hypothétiques « nouveaux horizons » et – monstre pour Heidegger, bien sûr – de la possibilité, disons, d’une « praxis scientifique non métaphysique » ? Une jonction qui ne serait plus, alors, seulement « critique » ?

G. G. – Ce n’est pas le chemin qu’il a pris, lui. Et je vois mal ce que vous appelez des champs positifs, des continents, même ! Le thème de l’*Überwindung* de la Métaphysique signifie finalement la convalescence, c’est le sens le plus juste d’*Überwinden*. Nulle part, il n’a simplement dit, vous le savez bien : « la métaphysique, ça y est, j’en suis sorti... »

¹ *Question IV*, pp. 11 à 48.

² *Identité et différence*, question I, p. 299, note 2.

C. D. – Voire... dans *Zeit und Sein* et dans la discussion qui suit. De même dans la pensée du *Gewiert*³. Ce n'est pas une pensée « en arrière », « critique », ou pas seulement. Elle n'est pas non-« positive »...

G. G. – On ne peut pas non plus dire « positive ». Du reste, la pensée de *Gewiert* est une pensée que je comprends mal. Je me suis demandé ce que signifiait cet entrecroisement du « ciel et de la terre » et « des mortels et des divins », était-ce celui de la Christianité avec la Métaphysique, ou avec une pensée grecque pas encore « prise dans la Métaphysique » – Quelle terre et quel ciel ? Celui du partage chrétien ? Ça pourrait l'être si le côté grec était réservé aux mortels et aux divins. Est-on dans un commentaire étonnant d'Hölderlin faisant de Jésus-Christ le frère d'Héraklès ? Ça... Est-ce d'ailleurs de ce partage qu'il s'agit ? Ou plutôt de celui du « *de caelo* » d'Aristote, dans la cosmologie duquel il n'y a effectivement de partage ultime qu'entre la terre et le ciel ? Je ne peux pas en décider. Les textes sont magnifiques, mais énigmatiques, trop peu reliés à d'autres langages pour que même l'écart permette de les situer. Mais, quant au travail que vous avez le courage d'appeler « scientifique » – il en faut d'ailleurs autant pour l'appeler « théorique » –, il est vrai, en un sens, que depuis les analyses de *Sein und Zeit*, il n'occupe plus Heidegger, presque entièrement occupé alors à une lecture et à une déconstruction des textes de la tradition, sauf peut-être en certains moments de l'analyse de « l'essence de la technique » – ce qui n'est pas peu de choses. Il n'est plus question, dans la question de la *Sprache*, de la refonte, de la critique radicale des fondements de la linguistique, programmée dans le pas-en-arrière par rapport à ces fondements dans les paragraphes 31 à 34 de *Sein und Zeit*. Il y a un rapport presque incantatoire à la *Sprache*. Ce qui donne d'ailleurs des textes admirables entre la *Fragende*, celui qui pose des questions, et le Japonais – c'est un texte japonais, d'ailleurs ! La politesse exquise de Heidegger en a fait un texte-bouquet. Mais aucune jonction n'est faite avec un autre champ de travail, par exemple avec les fondements saussuriens, ou avec Jakobson, Hjelmslev, Peirce, ou Wittgenstein...

C. D. – C'est peut-être un des travaux de T.E.R. d'être le lieu de ces « rencontres », de ces « jonctions » ?

G. G. – Oui, c'est pour cela que je crois qu'aujourd'hui la seule façon d'être fidèle à Heidegger n'est pas d'être ...« heideggérien ». En travaillant, par exemple, à augmenter de futures études heideggériennes qui vont fatalement nous tomber sur le poil. Bien plutôt, il faut croire suffisamment à la problématique sur le sens de l'Être, à celle de l'*Ereignis*, de l'*Austrag*, et à la limitation possible de la forme métaphysique de la pensée, pour la poursuivre. D'abord en lisant – en cours, comme il l'a fait – quiconque de la tradition : Leibniz, etc. Et, par exemple, il n'a pas lu Marx – on ne va pas en conclure que Marx n'est pas un penseur... Mais on peut lire Marx comme Heidegger lit Leibniz. Et faire les jonctions qu'il n'a pas voulu faire, là où règne encore la forme métaphysique de la pensée : fondement des sciences, champs se voulant plus probablement philosophiques, linguistiques ou

³ *Essais et conférences* : Bâti, Habiter, Penser, pp. 176-179 ; La Chose, pp. 205-206, 211-215.

philosophie du langage. Être fidèle à Heidegger – montrer que cette pensée n'est pas du tout enfermée, mais tout à fait capable, de l'extérieur.

C. D. – On pourrait penser là au travail de Jacques Derrida...

G. G. – Du moins à ses débuts...

C. D. – Je crois que dans le séminaire consacré aux « Fins de l'homme », il dit penser faire à et pour notre époque le travail que Heidegger avait fait à la sienne, de le réinscrire dans la modernité – je cite de mémoire.

G. G. – Je dirais que cela me laisse rêveur. Non pas du tout que je pense que Derrida soit « sans rapport » avec Heidegger, mais précisément que son rapport me semble équivoque.

C. D. – Lui-même ne le cache pas...

G. G. – C'est difficile à cacher, cela ressort de l'immédiateté du texte. Je pense à sa façon de lire Nietzsche, où, à quelques lignes d'intervalles, des phrases disent : « il faut arracher Nietzsche à Heidegger », et d'autres : « il faut le lui donner entièrement ».

C. D. – Pour en « retirer » ce qui échappe. Ce qui me frappe, c'est l'aspect programmatique, voire elliptique, des textes.

G. G. – D'autre part, je pense que Derrida est hanté par l'idée que Heidegger retombe dans la Métaphysique, dans l'origine... Surtout, il y a chez Derrida, au moins depuis *La dissémination*, des thèmes de l'infinisisation qui ne sont pas juxtaposables avec la finitude essentielle.

C. D. – Précisément, nous voulions « y venir ». A travers tous vos écrits, court, comme un fil, le thème de la finitude et la « lutte » contre l'infinisisation.

G. G. – Peut-être pourrait-on nouer ça avec Marx. Mais avant d'y venir, j'ai presque envie de faire retour sur la façon de continuer Heidegger, ou d'y rester fidèle, qui passe par un travail en régime extérieur, plus ou moins positif et/ou métaphysique, où la virulence des questions heideggériennes se manifesterait.

Vous m'avez dit que c'était peut-être le travail de Derrida... En tout cas, c'est ce que j'ai essayé de faire pour le numéro des Cahiers de l'Herne sur Heidegger, qui va sortir. Rien n'y est dit sur « l'accès à la pensée de Heidegger », ou sur son rapport à Husserl, je ne me suis pas demandé comment lire le *Sein-zum-Tode*... Je rappelle simplement quelques positions péremptoires, fondamentalistes – et isolées, ne remuant aucun contenu autour d'elles – des paragraphes précités de *Sein und Zeit*, et j'essaie sur le fond de ces positions de relire les fondements de la science considérée, la linguistique, par une lecture du *Cours* de Saussure, sans l'opposition du début et du chapitre IV de la deuxième partie sur la valeur linguistique, et

des six leçons de Jakobson sur le son et le sens. Lire, relire ces textes archi-connus, mais si fondamentaux pour la linguistique à ses débuts, ne semble guère « heideggérien », sauf que le guide y est constamment, en l'occurrence le thème de la Substantialité... Mais l'on peut revenir à la question de cette « opposition », constante chez moi à vos dires, entre la finitude et l'infinisisation...

C. D. – Pas une simple « opposition ». Il nous semblait que c'était un des nerfs, sinon LE nerf de votre travail...

G. G. – C'est vrai. Le terrain c'était, chez moi, la perception, d'abord avec Lagneau, Alain, Alexandre. Puis il y a eu un « relais » par Merleau-ponty et Husserl, et, relativement, à le quitter « par Heidegger » ; le thème du terrain de la perception s'est trouvé lié à la finitude essentielle...

C. D. – Comment ce thème a-t-il fini par devenir, chez vous, « politique » ?

G. G. – Cela passe – je n'ai encore rien écrit à ce sujet, tout cela s'évapore dans les salles de cours – par une lecture, appelons-la heideggérienne, de Marx. Elle suppose une homothétie entre l'essence de la Métaphysique moderne comme essence de la Technique, disons pour faire court : l'essence de la modernité, d'une part, et d'autre part, bien que justement ce ne soit plus une « autre part », le Capital selon Marx. J'entends par là très précisément ce que Marx appelle la forme Capital proprement dit, et pas le capital existant, comme capital usuraire, capital commercial ou capital industriel... Il s'agit de ce moment où la forme décolle, et comme forme, se soumet tous ses contenus. La subordination formelle du travail au capital devient subordination réelle du travail au capital, ce qui suppose la grande industrie achevée, et même le marché mondial achevé – quelque chose qui n'est pas encore fini, mais qui est effectivement en voie d'achèvement. VU COMME CELA, la forme-Capital me semble se laisser lire comme le triomphe de l'infini sur toute détermination finie, toute finitude essentielle. C'est de la même manière que l'essence de la Modernité me semble consister en une logique de l'infini, visant à déterminer de plus en plus souverainement le fini, sans avoir à se fonder nulle part – fondation dont elle a eu longtemps besoin. Les concepts modernes infinitistes le sont en tant qu'ils sont vraiment de l'*APEIRON*, en tant qu'ils n'entrent pas dans leurs propres termes à partir d'une matérialité logique, ou à partir d'un recours à ; et/ou d'une effraction de la part d'une Expérience « incontournable ». Il s'agit de ce que l'on ne peut prendre seulement en vue qu'en suivant les enchaînements purs du mode de « se représenter quelque objet que ce soit », un peu ce que Husserl appelle la logique pure commune à toutes les sciences, ou l'eidétique formelle. Elle est l'infinie : délivrée de la finitude dans le genre, non-aristotélicienne, délivrée du corps, de l'Expérience... par conséquent sans *phusis*. Elle se sait méthode et ses concepts sont des artéfacts... Ce qui veut tout de même dire qu'ils sont complètement artificiels...

C. D. – Comme fictions opératoires.

G. G. – Naturellement, pendant un temps, se pose la question du fondement. Au moins une fois dans sa vie, etc. Passez-moi ce B-A BA... C'est réglé chez Descartes par un Dieu qui est encore gothique. A moins déjà qu'il ne soit « giottesque »... Giotto, c'est le début de la perspective moderne, mais il y a encore des petites boîtes, et un moment céleste qui décolle un peu de la logique de la perspective. Mais Leibniz le fera rentrer dans la Raison, obtenant ce qu'Aristote tient, pour impossible : une périgraphie d'un discours scientifique. Pour Aristote, toute connaissance dépendant d'une autre connaissance, se jugeant dans les textes, etc., il n'y a pas moyen d'obtenir l'autonomie périgraphique.

C. D. – Conjonction, si l'on veut, chez Leibniz, de la Cause et de l'Origine ?

G. G. – Voilà. Tout cela pour arriver à notre thème de l'infini, pour lequel j'avais besoin de Leibniz. « *Finitum infiniti interventu determinatur* », le fini est déterminé par l'intervention de l'infini : c'est ce qu'il gagne dans les Mathématiques (*MATHEMATISCHE SCHRIFTEN*), mais cela exprime bien le rêve des Modernes, trouver un équivalent formel à toute détermination réelle, appelons cette dernière « finie » et l'autre « infinie » – c'est aussi bien le sens de « formel »... Le rêve des Modernes : arriver à ce que, au moins « à l'infini » – que par ailleurs on a fini par savoir aussi « intégrer », comme s'il y avait, en ce sens, une somme intégrale possible du discours théorique ! – toute détermination, toute finitude, toute matérialité, toute textualité, corporéité, mortalité, peut-être toute « popularité » et production soient obtenues, littéralement créées, émanent d'une « auto-intervention » de l'infini sur la différence – Hegel l'a admirablement compris. La Métaphysique des Modernes ne peut être vraie que si Aristote a tort lorsqu'il écrit : « *Apeiron ouk archè* », l'infini n'est pas le principe, ne commande ni ne commence. Le deuxième pas, c'est que Marx lit le Capital d'une façon tout à fait semblable, c'est-à-dire comme le remplacement de tout besoin réel par des besoins factices – culminant aujourd'hui dans le marketing – voire dans la pure et simple création du besoin, sans aucune espèce de limite. Cela par le caractère essentiellement formel, abstrait, du travail, dévoilé lorsqu'on parle – autre B-A BA – de « force de travail », et non plus de « travail », comme Smith et Ricardo. Qu'il s'agisse du besoin, de ce que produit le travail, du travail lui-même comme force de travail, il y a une sorte de perpétuelle érosion, et, même, dispersion à l'infini de l'usage par la valeur, qui finit par se capitaliser, s'autarciser, sous la forme triomphante du Capital au moment de la grande industrie. A tel point que le Capital ne produit plus rien lui-même ; il s'échange contre des marchandises ; mais dans cet échange contre des marchandises qu'est la production, le Capital s'auto-reproduit et s'auto-dilate. Marx a un mot merveilleux là-dessus, faisant référence à la détermination moderne de l'Être comme Substance, il appelle le Capital « la Substance automatique ». Et dans la mesure où il est aussi le moteur de l'histoire...

Donc, il me semble que, dans la mesure où Marx a, là, raison, et est effectivement le penseur incontournable de la valeur et de son devenir comme Capital, pensé comme la dévoration de toute finitude par une auto-production de l'infini à l'infini, et dans la mesure aussi où l'on est loin du « Marxisme » type III^e Internationale par exemple, qu'on ne se prend plus les pieds dans « infra- » et « super- » structures, alors on peut peut-être dire que Marx déploie une analyse du Capital radicalement homothétique à celle de l'essence de la

modernité. Cette identité historique devait bien arriver. IL SERAIT TOUT DE MÊME ÉNORME que la conjonction entre le Capital et la Modernité soit « simplement historique », par exemple sous la figure du protestantisme – qui va de Descartes en Hollande à Max Weber, en passant même par Hegel... ce que tout le monde sait déjà.

C'est donc en ce sens que les positions heideggériennes – peut-être pourrait-on les appeler matérialistes-heideggériennes, ou aristélico-heideggériennes, ou encore éidético-heideggériennes ? – sur lesquelles je vis parce que je les crois « justes », sont en effet une lutte contre l'infinisisation, et débouchent, si l'on veut, politiquement.

C. D. – Mais comment faire pour que cette lutte en soit une, et pas une re-territorialisation, fictive elle aussi, à la limite réactionnaire. Agitant le thème de la finitude, et l'agitant politiquement, comment ne pas agiter des thèmes – ou du moins y retomber – galvaudés par le Capital lui-même, genre « espaces de vie... » ?

G. G. – Aïe... ou même, pourquoi pas, « qualité de la vie » !!!

C. D. – Oui, ça pose problème. Comment penser ce thème de la finitude, de façon « pensante », mais aussi concrète, afin de lui assurer une subversion – enfin – réelle ? Sans retomber dans une rêverie – par exemple rousseauiste ?

G. G. – Je crois que le moyen, c'est la guerre. Il faut guerroyer (rires). Pour qu'un *polemos* fondamental ne se transforme pas en une attitude « vaine » ou en une exqu Coasté planante, voire en un renfermement érudit entre spécialistes des maîtres-mots, ou ne dégénère pas dans les platitudes des pseudo-contestations de la modernité qui sont son carburant le moins cher et le plus fonctionnel, il faut quelques moyens, et c'est joindre à ce *polemos* la polémique, la polémicité... Par exemple, il faudrait que nous soyons capables, à partir des questions heideggériennes, de faire sur des disciplines positives, sur des textes, sur des intentions pédagogiques existantes, ce que Stella Baruk – qui, elle, ne part pas du tout de Heidegger, mais de sa pratique, et n'en est pas moins pensante ! – effectue à l'égard et contre l'enseignement des mathématiques dans le système scolaire français. Et parce que là, elle a raison, elle perd. A-t-elle reçu une réponse de Savary à sa lettre ouverte (*Débat* n°18), une vraie réponse, une suite concrète, pas une réponse « socialiste » ? Allez chercher la bagarre, donc, là où rien ne va : les lycées par exemple – tout le monde sait quelle bouillie a pu devenir l'enseignement de la littérature... Pourquoi ne pas faire servir les U.E.R. de philosophie à débaucher ces énormes ballons creux que sont les U.E.R. de psychologie, qui engrangent des milliers d'étudiants ? C'est possible de débaucher les « psy »... Être effectivement méchant là où l'on est : l'idée deleuzienne de « travailler là où l'on se trouve » est juste. Tout cela ne sera jamais que partiel, sans non plus céder à la pure polémicité. Il est très difficile de faire concrètement la jonction entre les questions les plus hautes – finitude, rapport à la Métaphysique, etc. – et les pratiques, le travail sur le terrain. Mais ce n'est pas impossible, et ça, ça doit se faire à plusieurs...

Je crois que là, il y a un certain espoir, si l'on veut, « d'action »... Mais si ce n'est pas Cassandre, c'est au moins Socrate, cette action d'allure complètement suspensive, négative, critique... bien entendu avec l'idée et l'envie de réveiller la possibilité d'apprendre – que tout l'appareil scolaire a desséché donc avec des ambitions positives, au sens d'un signe « positif », « bon »... Mais se battre, refuser la courtoisie, ne pas dire « j'aurais quelques objections à faire sur l'excellent ouvrage de Monsieur Untel » si on pense que Monsieur Untel est un con et que son ouvrage est dégueulasse... Il faut réinventer une joyeuseté du scandale, des cadavres exquis. Après tout, il y avait autrefois des COMBATS d'école, les Sophistes se disputaient les jeunes gens de bonne famille, les différentes écoles s'arrachaient les universités, les bulles du pape, les faveurs des princes, sans aucune gentillesse. Pourquoi ne rentrerait-on pas dans une époque de guerre des écoles ?

C. D. – Rompre définitivement avec l'idée de « circulation des idées » – comme dans une lessiveuse ?

G. G. – Rompre définitivement avec la circulation des idées comme dans une lessiveuse ou comme au C.S.U., ou comme dans une commission de spécialistes...

Bramepan, mai 1982