

COURS 12

Si vous voyez arriver beaucoup de bouquins, c'est que mon intervention d'aujourd'hui risque fort de partir un peu dans tous les sens, car je ne suis pas arrivé à maîtriser formellement les choses qui restent, pour moi, en chantier.

Il s'agit donc d'aborder Deleuze-Guattari-Lyotard, et il me paraît évident qu'au centre de leur discours, se trouve l'affirmation de l'*affirmativité*. S'il y a une thèse, une espèce de ressource constante de l'écriture chez eux, c'est cette affirmation dont il existe d'autres formulations, notamment en termes de *positivité*. Je note d'emblée qu'ils nomment aussi "positivité" l'affirmativité parce qu'une telle dénomination permet de faire la jonction avec Marx, puisqu'il y a un thème de la positivité chez le Marx de 1844-1845 (celui des *Manuscrits* et de l'*Idéologie allemande*, mais surtout celui des *Manuscrits*) auquel tant Deleuze que Lyotard ont principalement recours. Or, ce thème permet de comprendre correctement le rapport de Marx à Feuerbach, c'est-à-dire de comprendre ce qui, négativement encore, se formule comme athéisme *radical* par opposition à l'athéisme *secondaire* de Feuerbach.

Mon propos aujourd'hui n'est pas de vous raconter ce qu'il y a dans Deleuze & C^o – je suppose que vous les lisez, et de toute façon, il ne s'agit pas de contenus résumables –, mais il est de les inscrire dans notre problématique relative à Marx en tant que réinscription. À cette fin, je partirai de deux « branchements » (pour parler comme eux), l'un sur Marx, l'autre sur Aristote. À ce niveau, je dois d'ailleurs beaucoup à l'un d'entre vous¹ qui m'a remis sous forme écrite ce qui pourrait bien être la substance de ce que j'ai à dire et je l'en remercie bien.

Avant de plonger dans leurs textes dont la diversité risque de nous égarer quelque peu, je ferai une remarque sur le rapport de Deleuze et Lyotard à Marx ; je soulignerai qu'il semble bien que *Marx intervienne pour ainsi dire deux fois chez l'un comme chez l'autre* :

– Une première fois à la racine même du discours, c'est-à-dire au lieu même de la fameuse affirmativité qui est souvent en quelque sorte placée sous l'autorité de Marx et qui est par ailleurs le moteur d'une sorte de polémie descriptive. C'est le cas par exemple dans le début de *L'anti-Œdipe*, au chapitre théorique fondamental sur « Les machines désirantes », et c'est également le cas dans tel ou tel passage de Lyotard que nous verrons quand nous traiterons de lui.

– Une seconde fois dans le cours du discours où Marx ne représente plus qu'un remous parmi d'autres du flux du discours, mais un remous néanmoins privilégié.

On pourrait qualifier le second usage de Marx d'« usage de la métamorphose » – par exemple, la métamorphose de Marx dans l'étrange couple que forment la jeune fille et le procureur dans l'*Économie libidinale*², ou la métamorphose schizophrénique de la Production dans *L'anti-Œdipe* qui va nous occuper.

¹ Nous n'avons pu identifier ni la personne ni l'écrit ici évoqués. (Éd.)

² Cf. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974 (Éd.)

Le Marx convoqué sur le lieu de l'affirmativité est, lui, un Marx de la métamorphose, et non un Marx de la ligature.

C'est ce double rapport des "désirants" à Marx que je voudrai transformer en question. Je commencerai par le Marx qu'ils placent au départ de leur discours : le Marx de l'affirmativité, de la positivité, de l'union de l'homme et de la nature — donc par *L'anti-Œdipe*, p. 9 *sq.* — ce qui nous conduira un peu partout dans le *Cahier M* des *Grundrisse*, c'est-à-dire dans l'ébauche de l'introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique* écrite deux ans avant la *Contribution* elle-même³. Autrement dit, cela nous conduira (mais je ne sais trop dans quel ordre, car je ne maîtrise pas vraiment les choses) au cœur de la question de la production. À ce niveau, je ne pourrai pas faire l'économie d'un retour sur le texte que j'ai publié sur le Marx de 1844⁴ ; et il nous faudra aussi prendre en compte telle ou telle expression de Deleuze ou Lyotard sur l'affirmativité du désir qui en souligne le caractère non-répétitif, non-infini, totalement irréductible au manque. Ces détours nous conduiront à tenter de saisir le thème aristotélien de la finitude ou limitation essentielle. Peut-être quelques passages de Heidegger interviendront-ils dans ce concert qui risque de devenir quelque peu cacophonique... Mais ce qui m'importe aujourd'hui est de vous montrer un chantier en espérant que vous le mêlerez au vôtre, et ce qu'il y a de précieux dans le parcours que nous entamons n'est pas tant la mise en forme de telle ou telle doctrine que le fait d'indiquer certains textes et de s'arrêter sur leurs oscillations.

Partons de la page 9 de *L'anti-Œdipe*. Juste avant, dans les deux premières pages, Deleuze présente la promenade du schizophrène, et il continue en disant ceci :

« Ce que le schizophrène vit spécifiquement, génériquement, ce n'est pas du tout un pôle spécifique de la nature, mais la nature comme processus de production. »

Ma première question (je crois en effet qu'il faut commencer par là) portera sur le sens du mot "production", ou plutôt sur l'oscillation du sens de ce mot lorsqu'on passe de Marx à Deleuze. Et cette question, il faut d'emblée le souligner, n'est pas celle des rapports entre production économique et production désirante dont traitent Deleuze et Guattari ; elle ne renvoie pas, non plus, à l'opposition fort claire entre économie politique et économie libidinale qui mène tout le discours de Lyotard ; et je ne puis rien en dire par avance, car seul le remuement des textes peut vraiment la porter au jour.

Aussitôt après avoir dit ce que « la nature comme processus de production » est ce que le schizo « vit génériquement », Deleuze demande : « Que veut dire ici processus » ?, alors qu'on attendrait une question sur le sens de "production". Étant donné que nous ne pouvons pas multiplier les petites remarques indicielles qui sont des échardes, des égratignures guidant vers des questions, je me contenterai d'en faire deux :

(1) Pourquoi Deleuze dit-il "génériquement", et non pas "généralement" ? Vraisemblablement parce que ce qu'il vise n'est pas de la généralité logique, mais celle du genre. À mon sens, il est déjà

³ Voir K. Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in *Économie*, tome 1, Pléiade, p. 230. Cette « Introduction », datée du 20 août 1857, a été supprimée lors de l'édition de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, parue en 1859. (Éd.)

⁴ Cf. « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », in *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 179-230 ; 2^{ème} éd. sous le titre *Incipit Marx – Traditionis traditio (II)*, Mauvezin, T.E.R., 2014.

en train de transposer les *Manuscrits de 1844* dans le *Cahier M* en introduisant en eux ce que Marx nomme « l'homme générique ».

(2) Pourquoi pose-t-il la question : que veut dire “processus” ? Certainement parce que ce qui se cherche dans l'analyse de ce qu'il appelle processus est une détermination de la production, ou du sens du mot production. Là se trouve en réalité le vrai point de départ de *L'anti-Œdipe* qui est gagné à partir du moment où l'on peut parler de « production désirante » c'est-à-dire dès le haut de la p. 11 :

« C'est pourquoi la production désirante est la catégorie effective d'une psychiatrie matérialiste, qui pose et qui traite le schizo comme *homo natura*. »

Or, étant donné que, dans *L'anti-Œdipe*, le schizo cesse d'être une simple catégorie de la pathologie et que la schizophrénie est en un sens métaphorisée en véritable essence de l'être-homme, la production désirante n'est pas simplement la catégorie effective d'une psychiatrie matérialiste, mais aussi la catégorie du discours théorique en général. En d'autres termes, elle est, pour Deleuze, la détermination de l'*ousia*.

Rappelons que d'une certaine façon, les *Manuscrits de 1844* invitent à faire le rapprochement entre production et désir, qui se gagne dès le début de *L'anti-Œdipe* par l'analyse de ce que veut dire processus – rapprochement qui est donc le coup d'envoi en même temps que le point de départ de l'écriture libidinale.

Les textes de 1844 font signe – mais seulement signe – vers une telle fusion, laquelle consiste en ceci que le terme production est arraché à sa seule détermination économique et élevé au rang de production du monde entier, c'est-à-dire considéré comme la détermination du cœur de toute *praxis* en son centre (ou essence). Il y a donc chez le Marx de 1844 une sorte d'ontologie fondamentale embryonnaire qui implique que l'unité originelle de l'homme et de la nature est produite (mise sur le devant, conduite) dans toutes les façons dont l'homme comme producteur pratique l'étant. Ou bien qu'inversement, dans la logique de la division du travail, de la propriété privée et plus tard, du capital, la production est une production dans laquelle l'unité originellement essentielle de l'homme et de la nature (l'usage, car c'est cela le véritable sens de l'usage) est barrée, renversée en son contraire, c'est-à-dire en une production de la représentation, de l'équivalent, de la substitution de l'abstrait à tout usage.

Mais ce ne sont là que des signes pour un rapprochement de la production et du désir, des sortes de pierres d'attente qui apparaissent, par exemple, dans les textes qui reprennent à Feuerbach le caractère ontologique du sensible, qui parlent positivement et affirmativement de la « passion » comme d'une puissance ontologique de l'homme, et qui mêlent cette analyse ontologique de la passion avec ce qui en est la dégradation en son contraire par le pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise. Ils apparaissent de façon archétypale dans le texte des *Manuscrits* surtitré le « Travail aliéné »⁵, mais ne donnent jamais lieu qu'à des analyses fragmentaires qui font partie de ce que Marx a renoncé ensuite à traiter et développer, en sorte qu'on ne voit pas comment, chez Marx lui-même, se rejoignent

⁵ Voir *Manuscrits de 1844*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968 p. 55 sq. – édition à laquelle fait référence G. Granel dans son cours – ; ré-édité in *Économie*, tome 2, Pléiade, sous le titre « Économie et philosophie, Manuscrits parisiens – 1844 », p. 1-141. Et pour l'interprétation granélienne de cette section, ici même dans l'onglet « Cours », le fragment du cours de 1983-1984 intitulé : « Le travail aliéné dans les *Manuscrits de 1844* » (Éd.)

production et désir. Aussi prolonger les *Manuscrits de 1844* comme le fait le chapitre sur « Les machines désirantes » constitue-t-il une réinscription de Marx qui peut être comprise comme la continuation de l'étape fragmentaire que représente la section sur le « Travail aliéné » – section énigmatique dans sa disposition même, puisqu'elle apparaît séparément dans les *Manuscrits*.

À ce niveau les questions que j'aurai à poser et qui explicitent ou légitiment l'emploi que je viens de faire du terme de *ligature* procèdent toutes de cette unique question : PEUT-ON RENDRE COMPTE DU CARACTÈRE GÉNÉRIQUE DE LA PRODUCTION CHEZ MARX SANS POSER LA QUESTION DE LA GÉNÉALOGIE DE CE CONCEPT ? Autrement dit, peut-on en rendre compte sans se demander en quel sens c'est bel et bien l'être lui-même qui est pensé par Marx comme production et donc aussi l'homme comme producteur ?

S'agissant des désirants, si je parle de *ligature*, c'est pour souligner qu'ils ne développent pas l'ordre formel de degré ontologique permettant de penser ainsi la production. Je ne dénigre pas la *ligature* en tant que telle, et je pense qu'il y a belle lurette que Deleuze fait autre chose que de continuer le philosophique proprement dit ou de prolonger, dans l'ordre de la pensée, la succession de la métaphysique ; je pense que son travail est avant tout une intervention de la politique du désir et du désir sur la scène politique, et que ce genre de ce travail ne permet pas de développer longuement des questions de formalité et de généalogie, mais qu'il commence par l'utilisation massive de résultats sans remonter sans cesse les filières et les discuter.

Procéder ainsi n'est pas contestable, cela l'est d'autant moins qu'est déclarée une telle méthode qui n'en est pas vraiment une, puisque la méthode est de l'ordre du théorique, et qu'avec Deleuze (et cela est très curieux), on n'a pas affaire à une théorie. Bien que l'écriture politico-désirante produise des effets de théorie sur tel ou tel plan, elle n'est pas elle-même de nature théorique – en quoi elle est probablement très en avance sur nous. Sûrement ! Ou, en tout cas, sur des travaux du type de ceux Beaufret, ou sur la lenteur de Heidegger qui reste au centre de la formalité de la question sur le sens de l'être et de la seule lecture de la tradition. En effet, il y a, dans le type de travail dont s'acquitte Deleuze, une puissance effective d'intervention dans le matériau culturel – une puissance de reprise de toutes les dimensions positives – qui le rend admirable. Néanmoins, *ligaturer* les commencements est toujours inquiétant, car il est, par exemple, impossible d'établir le concept de production comme l'être sans reconnaître (c'est-à-dire sans inventorier effectivement, au lieu de l'admettre simplement comme thèse, et donc sans reconnaître à la façon dont on reconnaît un terrain) dans la géographie des textes l'appartenance de Marx à la métaphysique moderne (au métaphysique moderne).

C'est cette appartenance que j'ai essayé d'établir dans *l'Incipit Marx*. Or, elle n'est aucunement niable au-delà de la façon dont j'ai essayé de le faire. Bien d'autres, quasi tous, savent en effet que le travail de Marx appartient à la métaphysique. Mais si on en reste là, il y a là une menace de caducité qui risque de peser sur tout Marx. Tel est d'ailleurs, comme nous l'avons vu, le prétexte dont use Castoriadis auquel il faut répondre (malgré l'insuffisance de son travail), sur la question suivante : Marx ne répète-t-il pas finalement la philosophie politique des Modernes dans le thème de la totalité imaginaire ou de l'unité ? Autrement dit : Ne règne-t-il pas encore chez lui non seulement ce qu'on pourrait appeler le préjugé du savoir, mais aussi l'entreprise métaphysique de totalisation ? De plus, sa détermination de la totalisation métaphysique ne revient-elle pas à accomplir la subjectivité ?

Il faut d'abord être capable de poser et de comprendre ces questions et de lire à leur lumière le texte de Marx pour avoir quelque chance d'être *à la fois* efficace dans une sorte d'intervention culturelle *et* (ce qui cette fois n'appartient qu'au théorique) incontournable, réfutatif, et inquiétant à l'égard de ceux qui se débarrassent, d'une façon ou d'une autre, de Marx. Il faut donc être capable de montrer que, dans les mêmes textes de Marx, il y a *aussi* (et dans quelle articulation cet "*aussi*" est *avec* ce qui précède) une sorte de pensée de l'unité de l'homme et de la nature qui signifie *au contraire* UN PAS EN DEÇÀ DE LA MÉTAPHYSIQUE – au moins de la métaphysique des modernes, et même, à mon sens, de la métaphysique au sens étroit et strict que prend ce terme quand il est mis en équivalence avec le platonisme et l'idéalisme. Il faut donc aussi essayer de reconnaître chez lui, du fait même de cet écart par rapport à la métaphysique, une pensée de l'être qui, en un sens, n'est pas métaphysique, et une connivence avec un certain Aristote, c'est-à-dire avec ce qui, dans la pensée grecque, n'est pas d'emblée soumis à la limitation métaphysique – avec la plus ancienne pensée de la *phusis* ou de la limite (*peras*). Et ce qui nous conduit en ce point est justement la nécessité qu'il y a à comprendre l'affirmation ou l'affirmativité du désir. Car, ici, le désir n'est plus une pratique parmi d'autres, mais l'essence de toute pratique – le nom même de la *praxis*.

En un sens, ce qui est dit par nos auteurs se comprend de soi, mais, en un autre sens, cela doit être réinterrogé à partir des questions aristotéliennes ou aristotélico-heideggériennes en dehors desquelles il est impossible de tirer parti de la parenté – de la quasi-identité – entre le thème du désir et celui de l'athéisme chez Marx. Il faut donc le comprendre autrement que par une procédure de ligature – de violence, d'utilisation pure et simple, car étant donné qu'une telle procédure ne rend pas compte du rapport qu'elle entretient à la complexité des textes, au multicodage de l'écriture de Marx, ni par conséquent du devenir idéologique des marxismes après Marx, pas même de la diversité du marxisme de Marx, elle laisse en un sens le discours désirant, malgré son caractère inquiétant, complètement isolé.

Mon intention n'est donc pas du tout de contester le travail de Deleuze, mais d'établir, par ailleurs – dans un univers de questions dites de pensée faisant la jonction avec le théorique et cherchant à en constituer la véritable pratique (la pratique matérialiste) –, le rapport de tout cela avec le bien connu, l'immédiatement offert du texte de Marx, ainsi qu'avec le marxisme et les organisations effectives qui voient dans le marxisme le plafond culturel du mouvement ouvrier. Je pense un tel travail nécessaire, car je crois avec Gramsci que l'intellectuel doit être un intellectuel organique de la classe ouvrière, et non pas appartenir à un groupe brillant.

Mais c'en est assez sur les intentions avouées et lointaines du travail dans lequel je suis engagé.

Revenons maintenant à la lecture :

« Que veut dire ici processus ? Il est probable que, à un certain niveau, la nature se distingue de l'industrie : pour une part l'industrie s'opposait la nature, pour une autre part elle y puise des matériaux, pour une autre part elle lui restitue ses déchets, etc. »⁶

À l'évidence, Deleuze reprend ici, résume – souvenir de lecture traité dans l'aisance et sous un simple "il est probable que..." – ce qui me paraissait dans le texte que j'avais écrit, le plus difficile, le

⁶ G. Deleuze et F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 9.

moins commode chez le Marx de 1844, à savoir une certaine grossièreté philosophique (ou plutôt volontairement non philosophique) dont je soupçonnais qu'elle constitue chez lui le moment de la pensée, ou du moins qu'elle le signale.

Sur ces moments de grossièreté, voir le fameux passage sur le cerisier ; et, dans mon texte, le sous-chapitre intitulé « Du “sensible” à “l’industrie” : l’Être comme production », où je dis que :

« La critique de Feuerbach dans *L'idéologie allemande* a pour centre la critique du concept qui est effectivement au centre de "progrès théorique réel" accompli par Feuerbach, celui de *certitude sensible*. Il s'agit pour Marx de ridiculiser ce concept. »⁷

– concept dont il s'est cependant servi contre Hegel et pour partager avec Feuerbach une certaine finitude, en développant le thème de la positivité (ou affirmativité).

[...] ⁸

Ce dont il s'agit pour le Marx de l'affirmativité est de montrer que, dans l'expérience fondamentale de l'étant propre au mode de production capitaliste, celui-ci se montre comme marchandise ; et que cet être moderne-bourgeois est l'*anti-être* de la production essentielle de l'homme et de la nature. À cette fin, Marx part de l'industrie, son problème étant de passer de la “certitude sensible” de Feuerbach à l'Industrie. Et c'est au cours de ce passage qu'il rencontre les distinctions dont parle Deleuze à la page 9, à ceci près que Deleuze opère une ligature ; je veux dire qu'il ne traite pas la question, mais se contente de dire : “il est probable que...”. Geste d'autant plus étonnant qu'à ce niveau, Marx soutient une thèse massive dont la massivité, ou même la grossièreté, doit justement faire problème –, et dont on n'a pas le droit de se débarrasser, sauf à s'engager dans une pratique ligaturante.

Mais ce n'est pas ainsi que je conçois la tâche dont il faut s'acquitter, car j'estime que ces textes disent bien au contraire que la nature est un produit de l'industrie. Ils affirment en effet expressément que « la nature elle-même a toujours été un produit de l'industrie »⁹, et que, pour autant qu'elle ne l'est pas, elle n'est pas. C'est selon moi ainsi qu'il faut comprendre ce passage. Ce qui m'intéresse est donc la question suivante :

« Il [*i. e.* Feuerbach] ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société [...]. Les objets de la “certitude sensible” la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le commerce, il y a peu de siècles seulement et ce n'est donc que grâce à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fut donné à la “certitude sensible” de Feuerbach. »¹⁰

C'est dire que, pour Marx, le commerce est l'*alètheia* de la production, laquelle production est par conséquent le nouveau sens de la nature.

⁷ G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la “coupure” », (ici cité d'après la 1^{ère} éd.), p. 217.

⁸ En ce point, une page de notes de cours est manquante. (*Éd.*)

⁹ K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, in *Philosophie*, tome 3, Pléiade, p. 1078. Voir également, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 48.

¹⁰ K. Marx, F. Engels, *ibid.*

Ce qu'il y a derrière le "il est probable que..." deleuzien et que, dans l'*Incipit*, j'apprehende comme une chute induisant une déception complète, où le plus inquiétant est qu'il s'agit de la liquidation de l'ordre même du philosophique, c'est donc que, dès l'abord, cette liquidation semble n'être pas sérieuse :

« La conclusion qui les unit immédiatement renforce encore cette impression de stupidité volontaire, parfaitement feinte, et donc totalement énigmatique quant à son sens réel : "D'ailleurs, y dit en effet Marx avec une sorte de haussement d'épaule, dans cette conception qui voit les choses telles qu'elles sont réellement, et se sont passées réellement, tout problème philosophique abscons se résout tout bonnement en un fait empirique". »¹¹

QUESTIONS POSÉES PAR DES ÉTUDIANTS ET DISCUSSION

– **X** : Il est vrai que la ligature opérée sur Marx est énigmatique mais n'est-il pas suspect de chercher le sens de la ligature ? N'est-ce pas un recul vers la théorie ?

– **G. G.** : Si, c'est un recul, absolument. C'est une procédure rétro-réac que je ne dissimule absolument pas. Et, bien sûr, le jeu des questions et des réponses, ici, est complètement biaisé parce que ce n'est évidemment pas en tant que rétro-réac que cette procédure m'intéresse. Si elle n'était que cela, on prendrait parti à son encontre. Mais, je crois l'avoir dit tout à l'heure, elle est autre. Elle est de savoir si l'on peut simplement mettre de côté tel ou tel texte de Marx, en retenir d'autres, jouer avec certains en en laissant tomber d'autres, et en tout texte, pratiquer un détournement vers un sens non métaphysique en laissant de côté son versant métaphysique, alors que dans l'écriture du texte, l'un et l'autre sont indiscernables ou ne sont pas donnés comme différence réelle. Bref, elle est de savoir s'il est possible de ne pas se soucier de dévider les questions posées effectivement par le *texte* de Marx, soit pour examiner le régime de traitement qu'il en fait, soit pour interroger le fait qu'il les déblaie comme ici. Vous me direz : Mais quel est l'intérêt ? Je ne sais pas.

– **X** : Je m'interroge sur la légitimité de votre lecture. Après tout, Marx ligature simplement Hegel et Feuerbach...

– **G. G.** : Je ne pense pas que ce soit le cas, d'abord parce que quantité de textes que vous connaissez développent une critique explicite de Hegel. Ce qui est tout de même même beaucoup plus qu'une ligature ! À l'égard de Feuerbach, il y a aussi une transposition réglée de certains concepts en d'autres, par exemple la transposition de la certitude sensible dans l'Industrie. Ce qui s'est passé, c'est qu'à partir d'un certain moment, Marx a laissé tomber ce chantier, mais je ne pense pas du tout que sa façon d'écrire et son rapport à ces philosophes soit de l'ordre de la ligature. On voit bien, et d'ailleurs en tout domaine (car cela vaut évidemment pour Ricardo, Smith, etc.), que Marx est un écrivain expositif, didactique, produisant le sens et ses déplacements. Tout cela n'efface absolument pas l'obscurité de l'écriture – obscurité qui n'est pas du tout résiduelle par rapport à la production de sens. Donc, s'il y a une ligature, c'est de manière extrêmement générale, mais à l'égard des auteurs dont il traite, des disciplines dont il parle – soit l'idéalisme allemand, soit l'économie politique –, et à l'égard de

¹¹ G. Granel, *op. cit.*, p. 218.

toutes ses questions, Marx est toujours aussi théoricien que possible. Ce n'est pas quelqu'un qui écrit comme Deleuze ou Lyotard...

– **X** : C'est très ambigu chez vous parce que je me demande si ce que vous cherchez à sauver est la métaphysique ou bien Marx.

– **G. G.** : Si vous vous occupiez d'autre chose que de ma pomme ça vaudrait mieux... Mais je comprends ce genre de question, d'autant plus que je suis en train de me relire. Je ne cherche pas à sauver quelqu'un de quelqu'un d'autre, ni non plus à mélanger quelqu'un à quelqu'un d'autre à toute force, par exemple Heidegger et Marx, avec un peu d'Aristote en sous main...

– **X** : Oui, mais ça veut dire : « c'est moi qui suis au plus près de l'authenticité marxiste », c'est pas Deleuze.

– **G. G.** : Non, car je pense, tout comme Lyotard et Deleuze, que nous n'avons que faire de l'authenticité marxiste. Oui, vraiment. La question n'est intéressante que politiquement parce qu'il n'existe d'"authenticité" marxiste qu'à titre de leurre idéologique, mais comme un leurre qui a lui-même des supports réels. Les idéologues du mouvement ouvrier comme ceux du mouvement bourgeois ont tous cru possible de dire : « Voilà ce que Marx pense, voilà quelle est sa théorie ». Et, dans les deux camps, il y a des querelles de fond et de détail plus ou moins importantes pour en décider. Mais ces différents idéologues ont une façon de se référer à une surface de sens certes inscrite et même écrite et à des contenus thématiques repérables en vue d'énoncer des thèses supposées vraies (ou fausses) sur le concept de plus value, de taux de profit, ou sur des notions supposées être philosophiques ou non philosophiques, comme l'aliénation, etc.

Pour ma part, je soutiens qu'il est nécessaire d'utiliser Marx – ce qui suppose la ligature comme matériau d'une intervention désirante dans le champ politique actuel –, mais que c'est aussi une tâche *politique* tout autant actuelle que de travailler à cerner, dans une sorte de guerre théorique, toutes les utilisations foncièrement insuffisantes de Marx, celles qui se servent de la surface du sens de Marx, ou celles qui butent sur ses moments de grossièreté.

Ces moments de grossièreté ont le mérite d'écarter le philosophique abscons en tant qu'il est un reflet idéaliste vide, et du même coup tous les prof. de philo (!). Mais il est évidemment loin de réjouir tout le monde. Il représente un manque à gagner politique évident qui touche les questions politiques les plus actuelles. Car, comment procèdera-t-on à une critique du syndicalisme, si on ne dispose pas d'une distinction du salarié et du producteur telle qu'elle se cherche chez Gramsci, par exemple ? Et comment va-t-on développer cette critique, sinon en reprenant Marx ? Mais il y a plusieurs façons de le reprendre. Il y en a une de purement utilisatrice qui le traite comme un matériau et qui recèle des effets de lecture surprenants, mais par endroits seulement ; il y a une autre qui propose une lecture de Marx complète – je veux dire, tous niveaux pris en compte, et non pas confondus, c'est-à-dire toute ruptures, fragmentations et continuités incluses, même les pertes irréparables. Cette seconde manière de le lire pourrait bien permettre de faire reculer le Marx du commerce qui est celui des idéologues bourgeois et, aussi bien, celui de la massivité stalinienne ou post-stalinienne ; elle pourrait permettre bien d'autres choses encore en assurant le destin hégémonique du marxiste dans la culture. Elle relève d'une volonté hors théorie, parce qu'elle est aussi, en un sens, une utilisation, et non une déduction *in veritate*. On est bien d'accord qu'il ne s'agit pas de faire de Marx un nouveau Saint-Thomas, mais il s'agit tout de même de lui faire concrètement jouer un rôle analogue au niveau idéologico-politique.

Le fait est que, sous la poussée d'événements qui n'ont en eux-mêmes rien de philosophique – par exemple la poussée de la révolution ratée de 1968 dans l'Université –, il y a eu une montée fantastique de tous les textes qui avaient été refoulés – de tous les textes matérialistes –, et bien entendu de ceux de Marx même. À quoi assiste-t-on actuellement, sinon à un devenir hégémonique de la pensée-Marx. Mais pour être vraiment hégémonique, cette pensée doit être capable de toute la tradition, capable de régler son rapport à tout langage théorique venu d'ailleurs, que ce soit de Lacan, de Frege, ou de la philosophie des maths, ou encore de ce qui s'est passé ailleurs avec Husserl, Heidegger, Nietzsche. Et si l'on croit cela possible, il faut bien que l'écriture de Marx travaille *réellement* son lieu de pensée dans les fragments qu'on connaît et qu'elle ouvre une reprise capable d'assurer pareille hégémonie.

– **X** : Si j'ai bien compris, il y a deux fronts de lutte dans votre travail : la recherche de la bonne vérité de Marx et la critique d'Althusser qui proposerait une mauvaise vérité de Marx.

– **G. G.** : Je ne suis pas hanté par un parti pris anti-Althusser ; il me semble que se déterminer par rapport à Deleuze, Guattari, Lyotard est aujourd'hui plus important. C'est très curieux, il y a peut-être du théoricisme là-dessous, je n'en sais rien. Mais, en tout cas, il m'importe de résister à un certain type de bluff nietzschéen qui est la procédure adoptée par Deleuze et Lyotard. Je dis bien de bluff, ce qui ne veut cependant aucunement dire que Nietzsche aurait dit n'importe quoi et qu'il ne serait pas un penseur absolument fondamental (n'empêche que, quand il parle de Descartes, c'est fort mauvais !). À mon sens, le fait que Nietzsche s'est réfugié dans le coup de force, le fragment, la forme poétique induit une déperdition fantastique d'efficacité historique dans le domaine même où sa pensée devrait au contraire tout ravager : la culture, les arts, les sciences, etc. *Mutatis mutandis*, il en est de même chez les désirants qui, bien qu'ils produisent beaucoup d'effets de sens et proposent parfois des critiques systématiques ou procèdent à des rapprochements parfaitement didactiques du dispositif pulsionnel et de l'ordre du sémantique, ne sont cependant pas en état de dominer la tradition toute entière et de s'acquitter des tâches que cela suppose.

– **X** : Mais justement ce bluff de type nietzschéen, n'est-ce pas une nouvelle stratégie dont la pensée de l'hégémonie serait une sorte de trahison ?

– **G. G.** : Possible ! Je ne veux pas nier le danger qui me pend au nez, danger de refaire une philosophie qui serait naturellement la dernière philosophie, la vraie, etc. Je le sais bien, mais on est quand même plus malin que ça. Je connais pertinemment le risque, ce qui ne veut pas dire que je ne tomberai pas dedans, car il ne suffit pas de le connaître pour l'éviter.

Que dois-je retirer de vos interventions ? Elles me donnent une furieuse envie de me taire. Pas par mauvaise humeur, peut-être par mauvais caractère, mais surtout parce qu'après vous avoir entendu je réponds : « Très bien, très bien... Maintenant je recommence exactement la même chose... » C'est aussi d'une insolence pas possible. Je suis bloqué : Que faut-il faire ? Il faudra un jour retravailler tout cela. D'autant que là, on spéculé sur les intentions (je ne dis cependant pas qu'il s'agit d'un procès d'intention !), sur les directions dont on voit les dangers. Vous n'êtes pas nécessairement plus sensibles que moi, mais vous êtes plus incrédules, parce que moins entrés dans le chantier, alors qu'il y a plein de choses qui m'excitent dans le rapprochement des textes. Il faut accepter que, par leur caractère préalable, toutes ces questions ne puissent pas se régler au niveau où elles sont posées, mais qu'elles puissent s'éclaircir par un travail effectif.

Lorsque quelqu'un comme Lefort parle d'"imposture immonde" pour caractériser Lyotard, il y a quelque chose qui ne va pas. Pourquoi faudrait-il accepter que les gens qui parlent encore le langage d'une espèce de marxisme élémentaire – ce qui les assure d'être compris par des sociologues, les représentants syndicaux, ou les idéologues de service de telle ou telle organisation – et qui, par ailleurs (comme c'est le cas de Lefort) maintiennent une interrogation philosophique qui n'est ni immédiatement ni entièrement marxiste, puissent ne pas être inquiétés par le *forcing* nietzschéen opéré par le discours libidinal. Bien entendu, il faut une certaine mauvaise foi pour ne pas être inquiété par ce discours, mais ces gens-là prouvent sans cesse par leur mépris qu'ils sont capables d'être de mauvaise foi. Or, ils devraient se laisser inquiéter par lui, au moins sur le chapitre Marx qui n'est pas n'importe lequel.

Ce n'est pas moi qui veux rendre Marx hégémonique, il l'est *de fait*, et il faut qu'il le devienne *de droit*. Aussi s'agit-il de libérer son possible. Tel est en effet le fond de la question de la réinscription du marxisme.

Bref, vous faites fausse route en supposant qu'il s'agirait de l'authenticité de Marx. Cela m'est complètement égal. Mais faut que je m'explique un peu : si je crois important, et même fondamental, de répondre à Castoriadis et Deleuze, j'ignore s'il est possible de le faire à partir d'un point de vue anti-Althusser, ou même finalement à partir d'Althusser. Certes, *l'Incipit Marx* n'est pas althussérien, il est clair qu'il est heideggerien, ou plutôt post-heideggerien. D'autre part, en posant la question des ré-inscriptions, il ne s'agit pas simplement de répondre à Castoriadis et Lefort, ou à Deleuze et Lyotard. Leur répondre ou même s'entendre avec eux est une question posée par et pour d'autres – en particulier, justement, les althussériens, mais aussi des gens comme Kristeva qui est visiblement attirée par certaines choses toutes nouvelles pour elle remuées par le discours désirant. Lisez *Des Chinoises* qu'elle vient de publier. C'est un bouquin bâclé et pas vraiment bon, on voit qu'elle a absorbé ces choses en trois mois, mais elle trimbale avec elle tout un problème de sémiotique, de sémiologie générale, etc., qu'il serait possible d'articuler avec ce qu'elle découvre.

Plus souterrainement, il y a la question de savoir comment il peut être légitime et fécond qu'un travail théorique s'inscrive d'une façon ou d'une autre dans un Marx réinscrit, car s'engager dans un tel travail pourrait n'être que le contrecoup d'un effet de mode, ou d'une peur des intellectuels bourgeois face à un nouveau Saint-Thomas.

Personnellement, pour lire Marx, je ne pars pas du tout de Marx ou de la volonté de le lire, mais d'une façon *autre* d'agiter la tradition dont il serait dommage qu'elle n'entretienne aucun rapport, comme c'est le cas chez Beaufret, Heidegger et d'autres, avec ce qui se fait ailleurs, ou qu'elle reste dans la dépendance d'un Marx officiel, ou dans l'utilisation métaphorique et désirante d'un Marx-matériau. Car IL FAUT TRAVAILLER À PRODUIRE L'UNITÉ DE LA PRATIQUE THÉORIQUE. Tâche extrêmement ambitieuse !

Pourquoi est-ce que je pense qu'il le faut ? En raison de ce que j'appellerai presque une profession de foi qui est la suivante : le thème de la fin de la métaphysique ne signifie pas la fin de la pensée, comme le montre le texte d'Heidegger paru dans *Kierkegaard Vivant*¹². Car, si c'est cela

¹² Cf. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », tr. fr. J. Beaufret et F. Fédier, in *Kierkegaard vivant*, ouvrage collectif, Paris, Gallimard, 1966, p. 167-204. (Cette étude a été reprise dans M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 109-139).

qu'elle signifiait, il n'y aurait plus qu'à passer aux sciences, à l'ordre de l'action, ou bien encore à une écriture d'écrivain – à une sorte d'interventionnisme de l'écriture utilisant sa ressource poétique pour créer un impact politique en boulangant l'univers du sens, en le remuant, mais sans s'acquitter du bouleversement ainsi opéré.

Je pense qu'il est important aujourd'hui de s'en acquitter et de vivre sur la limite même où on encourt le risque de tomber dans le détachement idéaliste, de transformer la pensée en théorie, et le sens en idéalité. C'est effectivement le plus grand danger, mais si on ne le risque pas, bien que la pensée ne soit pas un domaine subsistant et qu'il y ait un espèce de venin d'irréalité propre à l'écriture pensante qu'il n'est pas question d'ignorer, le marxisme reste enfermé dans un positivisme simplement donné, dû à son histoire, et il est impossible de le faire sortir de son darwinisme, son hégélianisme, son économisme, etc. Or, il faut l'en faire sortir, si l'enjeu, essentiel au projet politique, est de produire un monde.

De fait, le projet politique en tant que tel définit la culture : ce qu'on pense et ce qu'on ne pense pas, ce qu'on enseigne et ce qu'on ne enseigne pas, ce qu'on édite et ce qu'on ne édite pas, et même ce que l'on cherche et ce qu'on ne cherche pas, car l'idée d'une liberté formelle pour l'esprit est évidemment une idée fautive. De toute façon, il y a *régulation par l'activité politique*, y compris régulation des œuvres de la pensée et du théorique ; et il faut donc reconnaître qu'en un sens, un projet politique exige une forme totalitaire et dogmatique. Cela le fait ressembler immédiatement à une philosophie, je dirais même à une philosophie officielle qu'il faudra naturellement tâcher d'éviter. Mais, pour l'instant, on ne peut l'éviter qu'en entrant dans un éclectisme dont on sait parfaitement qu'il n'est qu'une dénomination bourgeoise. Ce qui n'est pas non plus acceptable, car il faut bien être capable d'explicitier en termes marxistes tout ce à quoi touchent ces autres penseurs ! Je ne peux pas aller beaucoup plus loin...

– **X.** : C'est quand même très éclairant...

– **G. G.** : Je ne sais pas si c'est éclairant, je ne sais pas non plus si c'est rassurant. Ce qui m'ennuie est la maigreur du travail effectif par rapport à l'ambition que je viens de dévoiler, mais vous n'avez qu'à vous y mettre, car je suis le seul à parler ici. Je vous renvoie donc à mon texte que j'ai perdu trop de temps à citer et explicitier, car il y a quatre ou cinq pages de questions derrière le "il est probable que" deleuzien, auquel il faut revenir :

« Il est probable que, à un certain niveau, la nature se distingue de l'industrie : pour une part l'industrie s'oppose à la nature, pour une autre part elle y puise des matériaux, pour une autre part elle lui restitue ses déchets, etc. »¹³

“À un certain niveau” – Au niveau de quoi ? Des forces productives ou des questions ? “Ne pas ligaturer”, c'est, par exemple, dire qu'on ne peut pas en rester à l'industrie en sa détermination ontique, de même qu'on ne peut pas en rester à l'économique pour penser la production. Sinon, on ne comprendra jamais pourquoi le texte de Marx est autre chose qu'une théorie de l'ouvrier – un ouvriérisme –, ni pourquoi lui attribuer un économisme est une hérésie. Il faut donc travailler...

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 9.

Il y a des enjeux politiques énormes et évidents suspendus à de telles questions. À prendre le marxisme pour un économisme, on n'évite pas Boukharine et Staline. Il faut donc remonter à la texture du texte de Marx, à la faille de l'officiallement produit comme sens. Il le faut, et c'est, selon moi, parfaitement possible.

Ce que je veux arriver à comprendre ce qui m'est dit lorsqu'il m'est dit que « la nature est production ». Je ne vois pas ! Pas tout de suite... Peut-être a-t-on amené le cerisier de Chine, mais pas le châtaignier... Mais la question n'est pas de répertorier ce qui, dans la nature, est dû à l'industrie et au commerce, mais elle est de savoir si le monde peut être pensé comme production. Or, on ne résout pas cette question comme le fait Marx. À ce niveau, il s'agit là de résister à Marx et de lui dire qu'il n'y a aucune réponse à un problème philosophique qui passe par un haussement d'épaules. Encore qu'à bien y regarder, il y ait en fait chez lui les germes d'un traitement pensant de ce qu'il veut dire.

On touche là le lieu même qu'habitent Deleuze et Lyotard, lieu que j'appelle ontologique faute de mieux ; on pourrait aussi l'appeler fondamentaliste, ou comme vous voudrez. Ce lieu, Deleuze et Lyotard le reconnaissent comme étant *le même* que l'unité de l'homme et de la nature selon Marx, et ils le nomment en outre Production. Il faut donc aller y voir...

J'en disais ceci dans l'*Incipit* :

« Ce qui, pour une industrie située quelque part en aval dans le cours des transformations successives, vaut comme “matériau brut”, peut naturellement être déjà un produit travaillé une ou plusieurs fois ; mais ce cours des transformations s'alimente à sa source, c'est-à-dire au lieu où le matériau industrialisable est matière *première*. Celle-ci (quand bien même sa culture, comme celle du coton, ou son extraction, comme celle du cuivre et du charbon, font encore intervenir des procédés industriels) est appelée première parce qu'avec elle on touche à l'antécédence pure et simple de la nature comme sol primitif de réalité et de ressources : comme “fonds”. »¹⁴

Mon texte s'avancé vers une pensée de la terre comme *Ur-archè*, pour parler comme un célèbre titre de Husserl (« La terre comme *Ur-archè* ne se meut pas »¹⁵). Il approchait une position non moderne, non galiléenne ou copernicienne, qui est aussi celle qui hante la pensée de Lagneau, et que l'on retrouve chez Lyotard, Nietzsche, ou Heidegger. Il y a là toute une chaîne, tout un destin ; par exemple, l'opposition de Cassirer à Heidegger montre, par l'usage des citations de Goethe ou de Schiller que fait ce grand humaniste olympien qu'est Cassirer, que ce dont il cherche en définitive à se débarrasser est l'angoisse du terrestre. Et c'est précisément en ce point que l'humanisme avoue son nom.

Ne croyez pas ces questions dans leur hyper – ou post – philosophisme soient, du fait de leur raffinement, des questions aujourd'hui inessentiels. Je les tiens plutôt pour vraiment politiques. Je me trompe peut-être... Ne le croyez pas, parce que, ce qu'il s'agit de faire taire, et non pas de ligaturer, est le discours idéaliste sur l'origine. Et cela doit finalement se produire dans l'ordre même de la pensée, du discours et de la culture. Il n'y a aucun doute là-dessus. Il ne s'agit pas de combattre simplement des courants, des personnes et des ouvrages, mais bien de changer d'heure, de créer une époque, un autre suspens dans le cadre duquel il ne soit plus possible que renaisse, sans ridicule, le

¹⁴ G. Granel, *op. cit.*, p. 219.

¹⁵ Cf. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, tr. fr. D. Franck, J.-F. Lavigne, D. Pradelle, Paris, Minuit, 1989. (*Éd.*)

perpétuel détournement philosophique de ce qu'il y a à penser. Il s'agit donc de s'élever jusqu'à ce niveau, mais aussi bien entendu de contaminer ~~d'avance~~ le marxisme.

Telle que je l'imagine, LA RÉ-INSCRIPTION EST UNE PROCÉDURE D'EMPOISONNEMENT, une procédure pharmacologique au sens de Derrida, car, outre une grossièreté qui est intéressante, il y a aussi dans Marx, Engels, Lénine et même Gramsci, du positivisme, de la métaphysique, de l'économisme, etc. La ré-inscription vise donc à opérer une métamorphose du marxisme et à en proposer une utilisation, telle que la pratiquent Deleuze et Lyotard, mais plus radicale encore. Sur ce point focal, je citerai l'*Incipit* :

« La production du produit repose ainsi, pour les besoins premiers de son processus, sur ce qui échappe à tout processus et n'est pas produit : la nature comme ensemble du fonds de réalité exploitable. »¹⁶

Il semble donc que si je considère l'industrie, je ne puisse pas penser la nature comme production mais que je la pense au contraire comme fonds non produit qui est l'aval et qui avalise toute production :

« Mais la nature au sens d'un tel fonds n'apparaît elle-même qu'au sein de tout ce qui, avant d'apparaître *comme* ceci ou cela, paraît tout simplement et, paraissant, *est*. Le "mode d'être" de l'étant-paraissant est le Monde. »¹⁷

Ici, "nature" n'est pas encore un terme ontologique absolument premier, mais désigne le fonds exploitable au sens de l'instance de la technique moderne. Or, ce sens ne peut apparaître que dans le monde même. On est loin de l'identité monde – nature – production, du monde comme nature, et du monde et de la nature comme production qu'il y a chez Marx. On est donc loin de reconnaître que :

« C'est "dans" l'ouverture du paraissant-Monde que "se trouve" la nature, où l'industrie elle-même puise. C'est également "dans" ce Monde sensible, généralement au bord d'un cours d'eau, que les bâtiments de l'usine sont logés, tels qu'ils apparaissent au détour du chemin, sous le ciel, dans l'endroit sombre où la vallée se resserre, ou bien dans le même large des champs où les vaches paissent par en dessous et les nuages par en dessus. Et c'est enfin "dans le Monde" que l'usine restitue "à la nature" le résidu de ce qu'elle lui a pris, libérant les "fumées" dans le vent et déversant les "liquides" dans le fleuve. »¹⁸

Or, côté Deleuze, nous avons :

« Il est probable qu'à un certain niveau la nature se distingue de l'industrie : pour une part, l'industrie s'oppose à la nature, pour une autre part, elle y puise des matériaux, pour une autre part elle lui restitue ses déchets, etc. »¹⁹

En réalité, le "il est probable que..." étouffe la question : Comment la nature dans le monde peut être comprise comme production ?

Sur cette question, il y a des textes de Marx vraiment étonnants. Par exemple :

¹⁶ G. Granel, *op. cit.*, p. 219.

¹⁷ G. Granel, *ibid.*

¹⁸ G. Granel, *ibid.*

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 9.

« Bien entendu, le primat de la nature extérieure n'en substitue pas moins, et tout ceci ne peut certes s'appliquer aux premiers hommes produits par *generatio aequivoca*... »²⁰

La "génération équivoque" est un concept pré- et pseudo-scientifique sur l'origine des espèces et des individus dans les espèces qui ne possède aucune scientificité, mais sur lequel Marx joue extraordinairement. C'est l'une des rares fois, mais non la seule, où il emprunte des concepts non-scientifiques comme tels pour faire passer sa pensée. Il fait comme s'il croyait qu'il y ait eu une sorte de génération spontanée des hommes – proposition qui n'a aucun sens scientifique recevable, mais, en fait, il n'a que faire de la question du commencement de l'étant-homme dans la nature comme espèce "animal rationnel". Ce qui l'intéresse (et justement en quoi il fait un pas en-deçà de la métaphysique, analogue à celui de Heidegger) est de renoncer à raisonner à partir de l'évidence de l'étant intra-mondain qui fait de l'homme l'individu d'une espèce animale, etc., doué de *logos*, représentation, raison ; car à penser à partir de cette évidence le commencement de l'homme, il faut remonter à Dieu ou à la dérivation animale, et dans un cas comme dans l'autre, on perd l'homme dans ce qui lui est essentiel, à savoir dans son *non-commencement*.

Renoncer à cette pseudo-évidence, c'est donc reconnaître que l'homme est à chaque fois le lieu de ce qui ne commence pas et la forme de tout commencement possible, c'est-à-dire qu'IL EST SON UNITÉ ORIGINELLE AVEC LA NATURE. Le *Dasein*, en effet, n'a pas de commencement intra-mondain, il a bien sa contingence, mais dans sa mort. Littéralement – comme fait –, il commence et finit dans l'être-monde du Monde, et non dans le monde. C'est là ce que dit aussi la suite de la même phrase de *L'idéologie allemande* :

« mais cette distinction n'a de sens que si l'on considère l'homme comme différent de la nature »²¹

– c'est-à-dire si l'on distingue une nature antérieure aux hommes (antérieure au quaternaire où homme est apparu) d'une autre contemporaine de l'homme et de son industrie.

Marx n'a donc que faire de cette distinction qu'il bloque par le pseudo-concept de génération équivoque, pour mettre en valeur ce qui l'intéresse, à savoir que la distinction de l'homme et de la nature n'a aucun sens. Celle-ci, explique-t-il en effet, n'aurait de sens que si l'on a toujours-déjà faite, c'est-à-dire que si l'on considère l'homme comme différent de la nature. Or, à ses yeux, l'homme *est* la nature et la nature *est* l'homme. Aussi son discours n'en est-il pas un du type de ceux dont la philosophie est issue.

C'est là ce que je comprenais ainsi dans *l'Incipit* :

« Le début de la phrase [*i. e.* "le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins, et tout ceci ne peut certes s'appliquer aux premiers hommes produits par *generatio aequivoca*"] reconnaît l'antécédence pure et simple de la nature sur l'activité et le travail de l'homme, si on les prend comme activité activité et travail [*s. e.* de l'homme] au sens inessentiel, c'est-à-dire au sens intramondain, et si on prend l'homme lui-même de façon également inessentielle, c'est-à-dire de nouveau dans la perspective de la procréation, dans le langage de la cause. »²²

²⁰ K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, in *Philosophie*, tome 3, Pléiade, p. 1079 ; Éditions sociales, p. 50.

²¹ K. Marx, F. Engels, *ibid.*

²² G. Granel, *op. cit.*, p. 220.

Ce point importe également pour régler (ce que nous ne ferons pas ici) le rapport du désir au signe au niveau des principes premiers, en reparcourant la brillante critique faite par Lyotard de l'utilisation de Saussure par Lacan, ou en forçant Kristeva à admettre qu'il n'y a pas de détachement possible de l'univers du sémantique, et même du sémiotique en général. Et ce point importe vraiment, car je crois la théorie pulsionnelle "plus" matérialiste que toute sémiotique. Mais, pour faire comprendre à Kristeva où est, sans qu'elle s'en doute, l'idéalisme de sa position, il faut résoudre la question de la "nature" et disposer d'une pensée aussi vide que celle à laquelle aspire *l'Incipit Marx*. IL FAUT TRAVAILLER DANS LE VIDE PRINCIPIEL. Tel est, à mon sens, *le* devoir philosophique.

Mais la phrase de Marx se poursuit et j'analysais ainsi la suite :

« Mais la deuxième partie de la phrase [*i. e.* "mais cette distinction n'a de sens que si l'on considère l'homme comme différent de la nature"], par un mouvement de rupture dont le sens nous est connu depuis que nous l'avons trouvé au cœur de la question de l'athéisme originel (et qui ici aussi est obtenu par la mauvaise foi, en l'occurrence par le concept *pseudo-scientifique* de génération spontanée, qui sert à se débarrasser de la ligne droite) – la deuxième partie retire son sens même à "cette distinction", c'est-à-dire à l'opposition de l'homme et de la nature, comme de deux termes, dont le travail serait seulement le rapport. »²³

L'essentiel est que, lorsqu'on pense de façon matérialiste l'homme-nature, on n'a pas un concept lui-même déjà naturaliste de nature. Je dis cela essentiel parce que la question du rapport ou non-rapport de Marx à Darwin (qui est en travail ailleurs) doit se régler sur cette base, tout comme l'opposition entre mécanisme et dialectique, etc. Les retombées idéologiques ou politiques en sont immédiates. Je n'en parle pas mais...

Si on pense le travail comme un rapport, on tombe dans la représentation. Aussi notre question-elle est de savoir (a) comment Deleuze développe à l'inverse – et à juste titre le dispositif pulsionnel dans l'immédiateté de sa productivité, (b) si Lyotard a raison de lui opposer la représentation en esquinçant un peu Klossowski au passage (trop rapidement, à mon avis). C'est là un enjeu tout à fait décisif qui relève d'une attitude *non* idéaliste. Encore celle-ci doit-elle être fondée, autrement dit capable de remonter plus haut que la ligature ou de ligaturer plus haut. En effet, comme je l'expliquais dans *l'Incipit* :

« Retirer *son sens même* à cette distinction, c'est la faire apparaître comme intra-mondaine à partir d'un horizon de sens entièrement différent et originel, celui dans lequel "on considère l'homme" non plus comme "différent de la nature", mais bien comme formant avec celle-ci une unité essentielle – considération qui *déclasse* le langage de l'antériorité et de l'extériorité de la nature (intra-mondaine) par rapport au travail (intra-mondain). Car la nature dont il est question dans l'unité essentielle originelle n'est pas cette donnée géographique qui en effet précède le travail humain, parce que l'homme ne surgit qu'au quaternaire : "*cette* nature", comme dit Marx avec mépris en s'en débarrassant d'un simple "au demeurant", "cette nature qui précède l'histoire des hommes n'est pas du tout la nature dans laquelle vit

²³ G. Granel, *id.*, p. 220-221.

Feuerbach ; cette nature de nos jours n'existe plus nulle part, sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente, et elle n'existe donc pas non plus pour Feuerbach. »²⁴

À ce niveau aussi, Marx a raté son coup, car on ne peut pas non plus laisser de côté les atolls. Aussi :

« Là encore la forme mytho-polémique recouvre ce qui est proprement pensé et fait apparaître sous la forme de la dérision empirique une différence radicale et décisive du sens. La question n'est pas, bien entendu, que Feuerbach vive sur les bords du Rhin et non au milieu de kangourous. La question est que, où qu'il vive, la nature au sens de "ce dans quoi il vit", lui et tout autre homme, c'est-à-dire le réel sensible donné comme Monde, n'échappe pas à la "production", parce que "*cette production [...] est la base de tout le monde sensible*". Dans cette expression, "production" ne signifie pas plus le travail au sens intra-mondain que la nature ne signifie la virginité contingente des atolls. *Production* est, dans l'ontologie marxiste des années 1844-1845, le terme qui désigne *le sens même de l'être*. »²⁵

Cela est ensuite démontré par certains textes de *L'idéologie allemande* et permet de comprendre que Marx nomme la production « production de la vie ».

Mais revenons à Deleuze :

« Ce rapport distinctif homme-nature, industrie-nature, société-nature, conditionne même dans la société la distinction de sphères relativement autonomes qu'on appellera "production", "distribution", "consommation". Mais ce niveau de distinction en général, considéré dans sa structure formelle développée, présuppose (comme l'a montré Marx) non seulement le capital et la division du travail, mais la fausse conscience que l'être capitaliste prend nécessairement de soi et des éléments figés d'un procès d'ensemble. Car en vérité – l'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire – il n'y a pas de sphères ou de circuits relativement indépendants : la production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. Si bien que tout est production : *production de productions*, d'actions et de passions ; *production d'enregistrements*, de distributions et de repérages ; *production de consommations*, de voluptés, d'angoisses et de douleurs. Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites. »²⁶

Remarquez que, dans la note adjointe à la dernière phrase, Deleuze renvoie non à Marx mais à Bataille (cf. *La notion de dépense, La part maudite*). La suite immédiate de ce passage dit :

« Tel est le premier sens de processus : porter l'enregistrement et la consommation dans la production même, en faire les productions d'un même procès. »²⁷

Mais en quoi Marx aurait-il montré quelque chose qui, en effet, ne peut être illustré que par Bataille, bien que Bataille et Marx ce ne soit pas tout de suite la même chose ? Voilà une toute première question dans laquelle peut s'installer la mauvaise foi de R. Aron qui invective ainsi un certain nombre de penseurs se réclamant de Marx : « Un marxiste imaginaire de plus, un phénomène

²⁴ G. Granel, *id.*, p. 221.

²⁵ G. Granel, *ibid.*

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 9-10.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 10.

de mode, parisien, typiquement normalien, ces gens-là sont fous etc. »²⁸ Mais Deleuze sait ce qu'il dit, il ne s'embarque pas sans biscuits. Il n'empêche qu'il opère ici une ligature. Il ne donne pas la référence du texte de Marx auquel il pense, mais se contente de dire : « comme l'a montré Marx »²⁹. En fait, ce texte est assez facilement repérable, il se trouve dans le *Cahier M* des *Grundrisse* (traduit, mais mal, sous le titre « Fondements de la critique de l'économie politique », mais mal, puisque *Grundriss* veut dire "esquisse", et non "fondement" ; et il en existe d'ailleurs une version presque identique dans l'Introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique* écrite en 1857³⁰).

Or, si l'on se plonge dans ce texte, on se rend compte que le point de départ du surmontement de l'économie politique opéré par Marx consiste à faire rentrer les autres catégories dans la catégorie de la production. Alors qu'il y a tout simplement, pour l'économie politique, diversité de catégories – production, distribution et échange, puis consommation –, Marx propose une espèce de syllogisme dont la majeure est la production, dont la mineure se dédouble en distribution sociale et échange individuel, et dont la conclusion est la consommation. Dans le *Cahier M* (dont la préface *initiale* a été remplacée par une autre préface purement économiste, destinée à se faire admettre par les spécialistes), Marx fait entrer dans la production, non seulement la production et la distribution, mais aussi l'échange et la consommation, moyennant quoi, il montre que la production est elle-même immédiatement distribution et échange, immédiatement consommation, et seulement en tant que production.

Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que la production, la consommation et l'échange sont *dans* la production ? C'est précisément l'idée qu'en retient Deleuze. Or si l'on entre dans le *Cahier M*, on peut montrer *qu'il s'y trouve et ne s'y trouve pas* ce que dit Deleuze, et que se pose donc la question de savoir comment "coudre" le Marx qu'il y a au Marx dont on emmène le reflet, le parfum, etc., avec, par moments, une étonnante précision.

Pour comprendre le geste de Deleuze, il faut se souvenir que les procédures de détournement se déroulent toujours dans le furtif, dans une espèce d'éclat noir où l'on ne sait pas très bien ce qui s'est passé, car le vol est un tour de main qui se dérobe à lui-même. Aussi, dans le vol *de fait*, est-ce du vol qu'on est volé. Comment le voleur (Deleuze) s'y prend-il exactement ?

D'abord, il ajoute "enregistrement" – procédure de collage théorique qui n'est peut-être pas gênante. (D'ailleurs, rien n'est vraiment gênant dans son geste, mais il indique un travail qui reste à faire.) Et ce qu'il affirme, c'est que la division et la distinction des sphères production-distribution-consommation n'apparaissent que sur le fond de la distinction homme-nature, société-nature, et que, si on pense vraiment l'unité originelle de l'homme et de la nature, il doit en découler la non-distinction. En fait, cette affirmation contient un maillon qui me manquait encore dans l'*Incipit*, et que Marx essaie de construire dans le *Cahier M*, où il tente d'établir qu'il n'y a pas de distinction entre

²⁸ Raymond Aron a introduit le concept de "marxisme imaginaire" pour récuser l'interprétation de Marx proposée par les deux grandes "familles" qu'il dit "saintes" : l'existentialisme, et le structuralisme, et faire du corpus de Marx un simple moment de la conscience philosophique occidentale. Voir notamment *D'une Sainte Famille à l'autre : Essai sur le marxisme imaginaire*, Paris, Gallimard, 1969.

²⁹ En fait, la formulation retenue par Granel est inexacte. Deleuze écrit, p. 16 : « C'est de lui [*i. e.* le capital] que Marx dit... » ; et p. 17 : « Comme dit Marx... » (*Éd.*)

³⁰ Cf. K. Marx, « Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858) », *Économie*, tome 2, Pléiade, p. 170-360 ; et *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957.

production, distribution et consommation, mais qu'en un sens, chacun de ces trois termes sont trois noms de la production qui *est et n'est pas la même* au départ et à l'arrivée, dès lors qu'on tient bon sur l'unité originairement synthétique de l'homme et de la nature – ou plutôt, dès lors qu'on maintient une unité qui n'a pas les défauts de l'originaire synthétique, mais qui est un originaire affirmatif, positif, etc., c'est-à-dire qui n'est pas seulement une unité transcendante. Mais dans le texte même de Marx, tout cela n'est pas du gâteau, comme vous verrez.

Ensuite, Deleuze pose autre chose, nommément que le niveau de pensée de la division présuppose le capital. Où l'a-t-il vu ? J'ai bien relu, il n'y a qu'un passage du *Cahier M* qui va dans ce sens. Je ne dis pas que Deleuze n'a pas raison, je dis qu'il est passé comme un coureur génial à toute allure et que les buissons se referment sur son chemin derrière lui. Si bien que quelqu'un qui travaille lentement dans le texte même de Marx, est tout d'un coup perdu quand il lit dans *L'anti-Œdipe*, « comme l'a montré Marx ».

Le passage en question se trouve dans le tome I des *Grundrisse* :

« Mais cette dissociation n'est-elle pas passée de la réalité dans les livres plutôt que des livres dans la réalité. »³¹

C'est le seul qui veuille dire que, si les trois activités (production, échange, et consommation) sont dissociées, c'est parce qu'elles sont les porte-paroles du mode de production bourgeois.

Or, ce qu'il importe de comprendre n'est pas seulement cela, mais aussi la raison pour laquelle la production figure ici deux fois, et ce que cela veut dire. Aussi, que Deleuze affirme qu'« en vérité, il n'y a pas de sphères ou de circuits relativement indépendants », je veux bien, mais qui invoque là, massivement, la vérité ? Et la vérité de quoi : De Marx ? Du mode de production bourgeois ? Du rapport au monde en général que l'analyse de la schizophrénie permet de saisir ? Réponse : En un sens, la vérité de tout cela à la fois. Bref, nous avons le résumé de dix pages de Marx dans le passage suivant de *L'anti-Œdipe* déjà cité :

« La production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. »³²

Mais il ne suffit pas de résumer ces pages il faut lire vraiment. Mais avant de le faire, nous continuerons un peu la lecture de Deleuze. Et je vous conseille donc de lire par vous-mêmes ces pages des *Grundrisse* d'ici la semaine prochaine, pour que nous puissions les travailler.

Dans ce passage, Deleuze est fidèle à ce qu'il y a d'énigmatique chez Marx, mais on ne peut pas dire qu'il cerne l'énigme, car en identifiant consommation et enregistrement, il opère soudain une ligature dangereuse qui pourrait prêter à confusion. Le thème de l'enregistrement est celui de l'inscription sur la surface, et l'effet de surface qui s'offre à l'inscription et la retient dans sa matière vierge est le symbole de la fermeté d'un sens répétable. C'est dire que le sens s'inscrit sur la surface, le désir travaille en dessous.

³¹ Cf. *Fondements de la critique de l'économie politique (Ébauche de 1857-1858)*, tr. fr. R. Dangeville, Paris, Anthropos, 1967, p. 18 ; ré-édité in *Économie*, tome 1, Pléiade, p. 242-243.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 9-10.

Est-ce cela la consommation ? S'il s'agit de la consommation déterminée par le *Capital*, oui, effectivement. Dans ce cas, on comprend que la consommation soit l'enregistrement comme solidarité entre le sens idéalement fixé dans sa répétabilité et l'appropriation dans un faux besoin de ce qui n'est jamais que l'objet d'un faux usage, puisqu'en réalité, dans la consommation déterminée par le *Capital*, le désir n'est que celui de la « substance automatique » (*i. e.* le capital) envahissant toutes les branches de la production. Ce faux besoin se produit lui-même dans des productions particulières à travers sa pure apparence, dans une abstraction croissante du désir tombant au rang de manque infini. C'est donc la consommation de l'objet, plus précisément de l'objet-gadget, de l'objet qui, même dit "de première nécessité", est déjà déception de l'usage comme la baguette par rapport au bon pain. Et que dire alors de l'infinie production-consommation d'objets d'industrie ? On voit bien en quel sens la « surface d'enregistrement » qui est, chez Deleuze, l'index du moment où se produit le détachement idéaliste est déterminée au sein de la production même. Et en réalité, elle détermine la production, puisqu'elle est déterminée par les études de marché. En clair, la consommation de masse détermine certes la production de masse, mais *seulement* au sein de la Production dans laquelle *Das Kapital* – le producteur comme tel, le produisant absolu – se produit à travers des marchandises qui ne sont plus que le fétiche de l'usage. Jusque là, d'accord.

Mais chez Marx, la consommation désigne *aussi* par ailleurs l'en-deçà de l'idéalisme capitaliste, c'est-à-dire de la grande logique de l'équivalent général. Elle désigne donc *aussi* le moment de l'usage. Et il ne faut pas oublier cet aspect-là de la consommation. Autrement dit, il ne faut pas oublier que la consommation est déterminée comme production en tant qu'unité de l'homme et de la nature, c'est-à-dire par le "vrai besoin" qui se satisfait en dehors de la consommation et de la production déterminées par le capital. (Par exemple, je peux acheter pour 5 francs une tunique aux puces parce que j'en ai besoin, ou un vieil imper qui sera d'autant plus à la mode qu'il est hors mode. Et je me le colle sur le dos, parce qu'il me faut des sapes.)

– **X** : Il ne faut donc pas oublier que la consommation détermine le capital !

– **G. G.** : À l'égard de la consommation, une contradiction a toujours existé dans le capitalisme, et avant lui, dans la production marchande, et c'est cette contradiction qui s'exaspère dans le capitalisme car, en lui, d'une part la consommation détermine la production (ce qui se traduit par : il faut vendre ! il faut faire une étude de marché qui donne un contenu à remplir par la production), mais, d'autre part – et plus essentiellement –, l'attitude du capital à l'égard de la consommation est l'avarice. Il y a sur ce point des choses remarquables dans l'analyse proposée par Max Weber de l'accord entre la morale protestante, le manque à jouir, et le capitalisme. Cette analyse met en évidence l'extraordinaire rétention – stade d'analité – du capital à ses débuts, rétention qui triomphe toujours aujourd'hui, mais sous des apparences autres (élévation du standing de vie, etc.), et qui est à imputer à l'accroissement abstrait de la simple substance. Dans la logique des économistes politiques, tout comme dans celle de la morale politique anglaise, allemande, ou française, travailler signifie en effet ne pas jouir. Il faut consommer *un peu* seulement.

Vous aviez l'impression de quoi exactement ?

– **X** : C'est assez vague mais le capital, même dans l'économie classique, n'est pas le produisant absolu...

– **G. G.** : Non ! Il n'y a pas *Das Kapital* chez les classiques ! Seulement chez Marx.

– **X** : Il y a une réserve de capital qui est toujours déjà-là mais, quant au reste, c'est le consommateur qui le détermine.

– **G. G.** : Vous êtes vraiment pris dans l'immédiateté des catégories économiques, alors que le propre de Marx est de dédoubler toute catégorie pour en produire une autre qui est philosophique. Ainsi, par exemple, traite-t-il la forme valeur *comme telle*, et il ne s'en tient pas à la théorie de la valeur au sens simple de Ricardo. Et il en va de même s'agissant de la plus-value dont il explique qu'il est possible d'en faire la théorie si on s'élève au concept de plus-value *en général* (laquelle plus-value n'est ni la rente, ni le profit, ni l'usure), mais qu'il est impossible d'en faire une théorie proprement économique dans les formes existantes que sont la rente, le profit et l'usure. C'est là la conséquence directe de l'opposition gouvernant le concret qui définit l'époque comme bourgeoise, à savoir *l'opposition entre force de travail et capital*. Et il en va de même pour toutes les catégories. Aussi le discours de Marx n'est-il pas un discours économique.

– **X** : C'est pour cela que le Marx économiste ne fait pas peur aux capitalistes...

– **G. G.** : Bien sûr. Ce qui fait peur aux capitalistes est le Marx philosophe. Il leur fait si peur que les catégories philosophiques de Marx étant des doublets des catégories économiques, il est possible de faire semblant de les prendre pour des catégories économiques, soit pour les réfuter, soit pour les déclarer vides. Ainsi, par exemple, R. Aron soutient-il que la plus-value est un concept qui n'est ni quantifiable, ni opératoire dans la théorie économique – ce qui est vrai – ; mais il n'en reste pas moins que la mise au jour par Marx de *la plus-value comme forme* (et non de la plus-value dans ses exemplaires ontiques) permet de retomber sur le discours économique et *de le critiquer efficacement*. Or, cette critique marche vraiment et toujours ! Ce qui ne marche pas, ce sont les querelles sur le terrain des économistes bourgeois. Et, à mon sens, il est urgent que nous nous rendions compte que la critique proposée par Marx est d'ordre philosophique – qu'elle n'appartient ni à une science donnée comme l'économie politique, ni à la métaphysique, mais à l'ordre de la pensée. Or, il en va de même avec la production. C'est pour cela qu'elle apparaît deux fois : une fois comme réalité industrielle, et une fois comme l'être.

Quelle est donc la position de Marx sur la production ? Relisons ce qu'en dit Deleuze :

« Si bien que tout est production : *production de productions*, d'actions et de passions ; *production d'enregistrements*, de distributions et de repérages ; *production de consommations*, de voluptés, d'angoisses et de douleurs. Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites. Tel est le premier sens de processus : porter l'enregistrement et la consommation dans la production même, en faire les productions d'un même procès. »³³

À "procès", il faut ajouter "de production". À l'arrière-plan, il y a la question : COMMENT L'ÊTRE PEUT-IL EN VENIR À APPARAÎTRE COMME PRODUCTION ? Et la réponse à cette question se trouve dans Marx, mais non dans Deleuze. C'est pourquoi je parle de ligature. Il y a une espèce de régime d'écriture dont il ne suffit pas de dire qu'il est dogmatique-affirmatif, car si le processus de production

³³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 9-10.

qui est le sien est convaincant, c'est seulement que parce qu'il fonctionne dans le texte et soutient les analyses, mais non parce qu'il serait en quelque façon explicite et reconnu en son être même.

La question n'est donc pas que Deleuze parle du désir – il en parle fort bien –, mais elle est : Pourquoi parle-t-il du désir comme production, et de la production comme production désirante ? Parce qu'à ce niveau, la simple invocation de Marx ne peut suffire.

« En second lieu, il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme. L'industrie n'est plus prise alors dans un rapport extrinsèque d'utilité, mais dans son identité fondamentale avec la nature comme production de l'homme et par l'homme. Non pas l'homme en tant que roi de la création, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même, et qui ne cesse de brancher une machine-organe sur une machine-énergie, un arbre dans son corps, un sein dans la bouche, le soleil dans le cul : éternel préposé aux machines de l'univers. »³⁴

Formidable morceau de littérature, mais ce n'est – parole de répression philosophique ! – que de la littérature. Si l'on me dit, sans plus, que je suis chargé des étoiles et des animaux et que je suis branché sur l'univers, c'est très bien. Mais il y a des façons plus explicites d'essayer de montrer comment toute la tradition parle un langage de la représentation qui contient en soi la dénégation du caractère d'ouverture originelle du *Dasein* comme *in-der-Welt-sein* et de décrire – de faire une *épagogè*, au sens d'Aristote, c'est-à-dire de remonter de l'expérience de l'étant jusqu'au toujours-déjà qui est la forme de cette expérience, jusqu'aux modes d'être de l'étant, lesquels sont tous des éléments de l'unité essentielle de l'homme et de la nature. Bref, on ne voit absolument pas comment accrédi-ter avec sérieux la thèse de l'unité essentielle de l'homme avec la nature si l'on met en avant l'« éclatante et noire vérité qui gît dans le délire »³⁵ et que l'on refuse la vérité comme *alètheia*, autrement dit comme ouverture.

Essayer de faire parler ce que dit Marx dans le texte auquel je fais référence en disant cela³⁶ n'est pas du gâteau. Pareille tentative suppose ce dont les désirants se passent, ou plutôt ce sur quoi ils passent : le manteau de la description. Non pas que la description ne doive pas être aussi belle que ce morceau de littérature. Mais elle doit vivre de l'étranglement d'un souffle, car le théorique est le hoquet dans lequel le poétique meurt. Et, pour faire une sorte de philosophie de l'*homo natura*, il faut sans cesse tordre le cou à la simple écriture, au simple régime naturel dans lequel on dit ce qui est. « Texte primitif effroyable », dirait Nietzsche, surtout quand on veut accrédi-ter ce qui va être LE concept – LE processus :

³⁴ G. Deleuze, F. Guattari, p. 10.

³⁵ G. Deleuze, F. Guattari, p. 9.

³⁶ Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, p. 98 : « Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'existant pas*, et tu veux pourtant que je te démontre qu'*ils existent*. Je te dis alors : abandonne ton abstraction, et tu abandonneras aussi ta question... » (*Éd.*)

« C'est le second sens de processus ; homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc.), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit. »³⁷

Je ne nie pas la thèse, mais je dis qu'elle ligature les moyens apophantiques qui l'établissent. Deleuze me dirait : « Écoutez, c'est pas mon boulot, si ça vous amuse, décrivez ! Moi je fais autre chose ». Il aurait raison. D'ailleurs, je ne fais pas un contre-Deleuze, je crois que c'est assez clair.

« La production comme processus déborde toutes les catégories idéales et forme un cycle qui se rapporte au désir en tant que principe immanent. »³⁸

Première remarque : Il faut voir comment toutes les catégories de l'économie politique ou de la représentation en général, c'est-à-dire aussi bien de la philosophie, sont renvoyées à l'"idéal" – entendez à la non-opérativité conceptuelle de l'idéalisme. Mais dire tout-à-trac que la production comme processus déborde les catégories idéales, c'est vraiment confondre le langage et la *lexis* (énonciation). C'est, pour ainsi dire, mettre son espoir dans un mot. Or, "production" n'est pas du tout un mot en lui-même vierge de métaphysique, d'idéalisme – et donc de capitalisme. Pas du tout ! Car il est codé historiquement.

Cette phrase de Deleuze suppose, si on pense à Marx – or, on est supposé penser à Marx dans tout ce passage –, qu'on aille voir dans le *Cahier M* comment l'élévation de la production à l'être – son dédoublement en un concept ontique et un index ontologique –, est capable de faire apparaître l'idéal des catégories. Pourtant, ce que Marx fait là n'est nullement évident ; il n'est pas possible d'en tirer immédiatement le résultat. Sinon, il n'y aurait plus qu'à invoquer un principe d'autorité du genre : « Marx dixit ! »

Deuxième remarque : Il y a bien une question de cycle chez Marx, mais la circularité linéaire étant mythique, cette question relève de la pensée de l'*aei* (du toujours-déjà). Notez que Deleuze ne pose pas la question du mythe ; il la sous-entend, mais n'en dit rien – ce qu'on ne peut indéfiniment laisser en l'état.

« C'est pourquoi la production désirante est la catégorie effective d'une psychiatrie matérialiste, qui pose et traite le schizo comme *Homo natura*. À une condition toutefois, qui constitue le troisième sens de processus : il ne faut pas que celui-ci soit pris pour un but, une fin, ni qu'il se confonde avec sa propre continuation à l'infini. La fin du processus, ou sa continuation à l'infini qui est strictement la même chose que son arrêt brutal et prématuré, c'est la causation du schizophrène artificiel, tel qu'on le voit à l'hôpital, loque autistisée produite comme entité. »³⁹

Tout comme Marx, Deleuze procède à un dédoublement, celui du concept de schizo. Il y a le schizo ontique comme catégorie de la nosologie moderne dont on aperçoit qu'en fait d'être moderne, elle est bourgeoise, et qu'elle crée la schizophrénie, car son prétendu patient est produit par l'arrêt du processus – par la réalité asilaire. Mais il y a aussi la société entière comme asile qui produit une pathologie normale et quotidienne (tout le monde est schizo, parce que capitalisé). C'est elle qui

³⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 10.

³⁸ G. Deleuze, F. Guattari, p. 10-11.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, p. 11.

recourt à l'institution asilaire pour recueillir ceux qui deviennent schizo psychiquement, et pas seulement dans leur pratique, ceux qui ne supportent plus leur quotidien et craquent. Pour ceux-là, il y a le cachot de la prison : L'INSTITUTION ASILAIRE DE LA SOCIÉTÉ-ASILE qui produit ce que le schizo n'est pas, à savoir une « loque autistisée » aisément obtenue par les électro-chocs (on ne les appelle plus ainsi, on les appelle « électro-narco », mais c'est la même chose) et par une camisole de force qui pour n'être plus en latex, n'en est que pire et n'encercle que mieux, car elle est composée de toute une panoplie de neuroleptiques engendrant un syndrome de passivité qui produit effectivement des loques autistisées. Il n'y a aucun doute là-dessus :

« Lawrence dit de l'amour : "D'un processus nous avons fait un but ; la fin de tout processus n'est pas sa propre continuation à l'infini, mais son accomplissement... Le processus doit tendre à son accomplissement, non pas à quelque horrible intensification, à quelque horrible extrémité où l'âme et le corps finissent par périr". Il en est de la schizophrénie comme de l'amour : il n'y a aucune spécificité ni entité schizophrénique, la schizophrénie est l'univers des machines désirantes productrices et reproductrices, l'universelle production primaire comme "réalité essentielle de l'homme et de la nature". »⁴⁰

Et voilà le débat historique complètement bouclé par une série de ligatures, par la reprise de la pratique psychiatrique (celle de Guattari), dans un dédoublement du concept de schizophrénie dont le mode d'écriture est vraiment de type marxiste. Ainsi est assuré le commencement du discours théorique et gagné le lieu de l'affirmativité, c'est-à-dire le lieu de l'appropriation de l'unité essentielle de l'homme et de la nature.

Pour ma part, je pense qu'il ne suffit pas de gagner par ligature ce lieu-là qui est celui du rapport à Marx, mais qu'il faut le travailler, et qu'il est travaillable en lui-même. C'est d'ailleurs en grande partie ce que je vous propose. Le rapport en question, disais-je, se noue par les textes du *Cahier M* ; et pour comprendre ce que veut dire Deleuze lorsqu'il parle de *processus en tant qu'accomplissement*, il est, à mon sens, nécessaire de maîtriser la question du fini et de l'infini. Or il n'y a pas 36 façons de le faire ; je n'en connais qu'une : la lecture heideggerienne d'Aristote, c'est-à-dire ce que l'un d'entre vous a déjà déchiffré pour moi sur l'infini en général dans *Physique* III, 204a-207a. Et, sur l'accomplissement, l'achèvement, ou encore la non-infinitude, il faut lire *Métaphysique* θ , 1048b en entier, où il est traité des actions ayant et n'ayant pas de terme en elles-mêmes. Ce qui exige d'ailleurs qu'on revienne au grec, car la traduction est assez mauvaise – elle ne pouvait que l'être, car ce texte aussi procède à un dédoublement des termes. Il nomme comme finitude ce qu'il faut penser comme n'étant ni fini, ni infini. Chez Aristote en effet, la pensée de la limite (*péras*) n'est pas la pensée du limité.

Or, qu'est-ce qu'une pensée de la limite qui n'est une pensée ni du fini, ni de l'infini ? À vrai dire, il n'en existe que peu d'exemples dans la tradition philosophique :

- Spinoza, dans le livre I de *L'éthique* et dans la *Lettre XII* à Louis Meyer ;
- Ce que Kant dit de l'espace et du temps dans la *Dissertation de 1770* et dans l'*Esthétique transcendantale* (et qui est beaucoup plus équivoque dans l'exposition de l'*Esthétique*) ;

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 11.

– Le texte de *Métaphysique* θ auquel je viens de faire allusion et qui touche directement à notre sujet, puisqu'il concerne l'action, la pratique. C'est un texte toujours bref (puisque les grands dialogues ont été perdus et qu'on ne dispose que des notes de cours, lesquelles comportent néanmoins des indications qu'on peut essayer de développer), qui est énigmatique.

C'est ce thème qui apparaît dans le passage de *L'anti-Cédipe* que je viens de vous lire, ainsi que dans quelques autres endroits ; il est aussi présent chez Lyotard, comme le montre le repérage fait par l'un d'entre vous dont je me sers sans vergogne.

En ce qui concerne Aristote, il faudrait lire *Physique* III jusqu'en 208a, où est établi le rapport entre l'infini et la représentation, ainsi que le livre IX des *Politiques*, où apparaît la distinction entre la chrématistique et l'économique – distinction fondamentale pour toute la philosophie politique occidentale qui éclaire quelque chose que seul Marx retrouve vraiment, et dont il y a des traces chez Deleuze et Lyotard. En effet, bien que leur Grande Politique éphémère puisse sembler fournir une assez bonne image de l'infini, et bien qu'on puisse avoir l'impression que Lyotard cherche à penser quelque chose comme l'infini, on s'aperçoit, si l'on les lit de près, qu'en définitive, il n'en est rien. En réalité, Lyotard pense le *péras* aristotélicien au moins à travers la question de l'être enveloppant et de l'être enveloppé. Or, il se trouve qu'Aristote convoque la question de l'enveloppe pour traiter de l'infini. Et c'est son langage que reprend Lyotard quand il explique que la chance n'est pas quelque chose qui enveloppe les intensités, mais que c'est « plutôt l'inverse » : « ce sont les intensités singulières qui la [*i. e.* la chance] font être, qui l'informent, de même que c'est la rencontre effrayante qui produit le labyrinthe ». C'est, selon moi, dans l'effraction de l'effrayant que se (re)trouve la finitude essentielle de l'être. Cf. :

« Il ne faut pas dire que la rencontre se fait dans le labyrinthe ; le labyrinthe se fait de la rencontre. Il n'y a que des rencontres, chacune traçant à toute allure autour d'elle les flots des murs transparents, des seuils secrets, des sols blancs, des cieus vides dans lesquels cette rencontre se fuit, s'effuse, s'oublie, – ou se répète, cessant d'être une rencontre. »⁴¹

On peut comprendre de la même façon tout le thème des intensités en tant que flashes instantanés qui dressent et effacent en même temps la grande pellicule. Voyez, par exemple, leurs caractérisations suivantes :

- « parcours aléatoire et instantané qui ne se fait pas sur un corps libidinal pré-existant à ce parcours mais formant des morceaux de ce corps, perdu à l'instant même qu'il est formé » ;
- « bande labyrinthique évanescence que tracent les intensités ». ⁴²

Il faudrait relier ces analyses à celles que développent Deleuze et Guattari sur le thème de l'achèvement et montrer qu'elles posent LA QUESTION DE LA FINITUDE ESSENTIELLE DANS LA PRATIQUE DU DÉSIR et permettent aussi de poser la question du rapport de la pratique à la production – de se demander par exemple : EN QUEL SENS LA PRATIQUE PEUT ÊTRE PRODUCTION EN UN BON SENS ? Les textes d'Aristote (et peut-être aussi de Lacan) que nous devons lire montrent en effet comment une bonne production doit revenir à la pratique.

⁴¹ J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, p. 48.

⁴² J.-F. Lyotard, p. 92.

Et il faut, par ailleurs, noter l'analogie entre processus et art sur laquelle s'appuie *L'anti-Œdipe* :

« Le pur processus qui s'accomplit, et qui ne cesse d'être accompli en tant qu'il procède, l'art comme "expérimentation". »⁴³

Cette analogie est importante, car elle montre que pour pouvoir penser le processus, l'idée que ce qui procède est toujours-déjà accompli est absolument nécessaire. Est donc nécessaire une pensée véritablement téléologique, mais pas au sens de la téléologie métaphysique, c'est-à-dire une pensée du *teleion* que la métaphysique a toujours perdu, et que les désirants retrouvent, mais souvent en l'absence de la vigilance principielle que je souhaite éveiller, et donc aussi en réglant parfois mal leur rapport à l'infini. S'agissant de vigilance, je voudrais d'ailleurs aussi prendre un jour en écharpe Derrida sur le thème de la dissémination et de l'infini.

Somme toute, il faudrait voir ce que la consommation, l'affirmativité, ont à voir avec l'accomplissement et montrer que l'accomplissement exige une pensée de la production qui échappe à l'alternative entre répétition infinitisante et arrêt pur et simple – alternative qui relève d'une opposition *fausse*. Et comme cette opposition est le prototype qui permet à Marx d'opposer l'être générique et la perversion du capital, les enjeux de la question de l'accomplissement sont aussi marxistes.

Et il faudrait également, et sur le même patron, rapprocher de la finitude tout ce que Lyotard dit de la violence :

« La violence n'est pas édifiante, elle consiste tout entière dans l'inédification, l'inutilité, dans le déploiement des essences, dans le parcours des sens, des esprits. »⁴⁴

Quel lien y a-t-il entre, d'une part, la violence, l'in-utilité, la sur-prise, et la mort et, d'autre part, la finitude essentielle de l'être ? Et comment tout cela conduit à penser un accord (pour le moins étonnant !) entre des thèmes aussi vieux et enfouis que ceux d'Aristote tels qu'Heidegger les exhume et les discours du désir ?

Pour déterminer ce lien, il faut prendre en compte celles des définitions des « machines désirantes », où l'infini est exactement décrit comme chez Aristote. Par exemple :

« Une machine se définit comme un *système de coupures*. Il ne s'agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité ; les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le critère considéré. Toute machine, en premier lieu, est un rapport avec un flux matériel continu (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon [...] Chaque flux associatif doit être considéré comme idéal, flux infini d'une cuisse de porc immense. La *hylè* désigne en effet la continuité pure qu'une matière possède en idée. »⁴⁵

C'est quasiment de l'Aristote (c'est pourquoi Deleuze et Guattari parlent ici grec), puisque l'infini est décrit *comme matériel en une certaine façon* (comme ce qui n'a pas de forme déterminée) *et comme idéal* (entendons : comme seulement en puissance), l'important étant de comprendre qu'il ne faut pas opposer l'infini au fini, la continuité à la coupure, et cela, parce que la coupure est le principe de la continuité. Ce point est tout à fait central et essentiel. Il est de même tonneau qu'Aristote ; cf.

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 445.

⁴⁴ J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, p. 310.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 43-44.

~~malon~~, *morphé*, *phusis* : la forme est davantage *phusis*, elle est déploiement à partir de soi du mode d'être de l'étant. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce n'est pas un principe idéaliste, mais bien un principe matérialiste que la page 44 de *L'anti-Œdipe* repense en termes de rapport coupure / continuité. Pour suivre ce filon, il faudrait relever, par exemple, le rôle de la coupure chez Barthes (en particulier dans *Le plaisir du texte*), ou chez Kristeva, et bien entendu chez Heidegger qui, lui ne parle pas de coupure, mais d'ef-fraction (mais cela pourrait aussi bien se traduire par coupure, puisqu'il s'agit de violence qui limite déjà...)

C'est donc dans cette perspective qu'on peut essayer de comprendre pourquoi Deleuze (c'est l'une de ses grandes thèses) dit l'objet partiel *affirmatif*, et plus précisément « accompli » et « affirmatif », ou encore « bourré ». Voir la citation de Michaux qu'il donne à la page 12, et ce qui y est dit du schizo. En réalité, ce qui est pensé là est quelque chose comme la limite en tant que fragment du monde. Et, pour le comprendre, il faut se demander pourquoi les désirants refusent qu'une transitivité, une chaîne de médiation, commande les rapports distinctifs (homme-nature, etc.). Et ainsi de suite...

Aussi citerai-je, pour terminer, les deux premières phrases de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger :

« Nous estimons que l'essence de l'agir est loin d'avoir été suffisamment précisée. On ne connaît l'agir que comme production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie déployer une chose dans la plénitude de son essence (*etwas in die Fülle seines Wesens*), atteindre cette plénitude, *producere*. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. »⁴⁶

Toute action est précédée par l'accomplissement, ou bien n'agit pas. Tels sont donc les fils...

⁴⁶ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1957, p. 25.