

Le courant souterrain
du matérialisme de la rencontre

(1982)

Il pleut.

Que ce livre soit donc d'abord un livre sur la simple pluie.

Malebranche se demandait < pourquoi il pleut sur la mer, les grands chemins et les sablons > puisque cette eau du ciel qui ailleurs arrose les cultures (et c'est fort bien) n'ajoute rien à l'eau de la mer ou se perd dans les routes et les plages.

Il ne s'agira pas de cette pluie-là¹, providentielle ou contre-providentielle.

Ce livre porte tout au contraire sur une autre pluie, sur un thème profond qui court à travers toute l'histoire de la philosophie, et qui y a été aussitôt combattu et

¹ Cf. Malebranche, Traité de la nature et de la grâce, I, paragraphe 14, Additions : < Je me sers de l'irrégularité de la pluie ordinaire, pour préparer l'esprit à une autre pluie, qui n'est pas donnée aux mérites des hommes, non plus que la pluie commune, laquelle ne tombe pas plutôt sur les terres ensemencées, que sur celles qui sont en friche. >

refoulé qu'il y a été énoncé : la « pluie » (Lucrece) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la < pluie > du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida. Tel est le premier point que, découvrant d'emblée ma thèse essentielle, je voudrais mettre en évidence : ***l'existence d'une tradition matérialiste presque complètement méconnue*** dans l'histoire de la philosophie : le < matérialisme > (il faut bien un mot pour la démarquer en sa tendance) ***de la pluie, de la déviation, de la rencontre, et de la prise***. Je développerai tous ces concepts. Pour simplifier les choses, disons pour le moment : un ***matérialisme de la rencontre***, donc de l'aléatoire et de la contingence, qui s'oppose comme une tout autre pensée aux différents matérialismes recensés, y compris au matérialisme couramment prêté à Marx, à Engels et à Lénine, qui, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme transformée et déguisée d'idéalisme.

Que ce matérialisme de la rencontre ait été refoulé par elle ne signifie pas qu'il ait été négligé par la tradition philosophique : il était trop dangereux. Aussi a-t-il été très tôt interprété, refoulé et détourné en un ***idéalisme de la liberté***. Si les atomes d'Épicure qui tombent en une pluie parallèle dans le vide, se ***rencontrent***, c'est alors pour bien faire reconnaître, dans la déviation que produit le clinamen, l'existence de la liberté humaine dans le monde même de la nécessité. Il suffit évidemment de produire ce contresens intéressé pour couper court à toute autre interprétation de cette

tradition refoulée que j'appelle le matérialisme de la rencontre. A partir de ce contresens, les interprétations idéalistes l'emportent, qu'il s'agisse non plus du seul *clinamen*, mais de tout Lucrèce, de Machiavel, de Spinoza et de Hobbes, du Rousseau du second *Discours*, de Marx et de Heidegger lui-même, pour autant qu'il ait frôlé ce thème. Et dans ces interprétations triomphe une certaine conception de la philosophie et de l'histoire de la philosophie qu'on peut, avec Heidegger, qualifier d'occidentale, car elle domine depuis les Grecs notre destin, et de logocentrique car elle identifie la philosophie avec une fonction du Logos chargé de penser l'antécédence du Sens sur toute réalité.

Délivrer de son refoulement ce matérialisme de la rencontre, découvrir s'il se peut ce qu'il implique et sur la philosophie et sur le matérialisme, en reconnaître les effets cachés là où ils agissent sourdement, telle est la tâche que je voudrais me proposer.

On peut partir d'un rapprochement qui surprendra: celui d'Épicure et de Heidegger.

Épicure nous explique qu'avant la formation du monde une infinité d'atomes tombaient, parallèlement, dans le vide. Ils tombent toujours. Ce qui implique qu'avant le monde il n'y eût rien, et en même temps que tous les éléments du monde existassent de toute éternité avant qu'aucun monde ne fût. Ce qui implique aussi qu'avant la formation du monde *aucun Sens* n'existait, ni Cause, ni Fin, ni Raison ni déraison. La non-antériorité du Sens est une thèse fondamentale d'Épicure, en quoi il s'oppose aussi bien à Platon qu'à Aristote. Survient le *clinamen*. Je laisse aux spécialistes la question de savoir qui en a introduit le concept,

qu'on trouve chez Lucrèce mais qui est absent des fragments Épicure. Le fait qu'on l'ait < introduit > laisse à penser que son concept était, au besoin à la réflexion, indispensable à la < logique > des thèses Épicure. Le *clinamen*, c'est une *déviatio*n infinitésimale, < aussi petite que possible > qui a lieu < on ne sait où ni quand, ni comment > et qui fait qu'un atome < dévie > de sa chute à pic dans le vide, et, rompant de manière quasi nulle le parallélisme sur un point, provoque *une rencontre* avec l'atome voisin et de rencontre en rencontre un carambolage, et la naissance d'un monde, c'est-à-dire de l'agrégat d'atomes que provoque en chaîne la première déviation et la première rencontre.

Que l'origine de tout monde, donc de toute réalité et de tout sens soit due à une déviation, que la Déviation et non la Raison ou la Cause soit l'origine du monde, donne une idée de l'audace de la thèse d'Épicure. Quelle philosophie a donc, dans l'histoire de la philosophie, repris la thèse que la *Déviatio*n *était* *originale* et non dérivée? Il faut aller plus loin. Pour que la déviation donne lieu à une rencontre, dont naisse un monde, il faut qu'elle dure, que ce ne soit pas une < brève rencontre > mais une rencontre durable, qui devient alors la base de toute réalité, de toute nécessité, de tout Sens et de toute raison. Mais la rencontre peut aussi ne pas durer, et alors il n'est pas de monde. Qui plus est, on voit que la rencontre ne crée rien de la réalité du monde, qui n'est qu'atomes agglomérés, mais *qu'elle donne leur réalité aux atomes eux-mêmes* qui sans la déviation et la rencontre ne seraient rien que des éléments *abstraits*, sans consistance ni existence. Au point qu'on peut soutenir

que l'*existence même des atomes ne leur vient que de la déviation et de la rencontre* avant laquelle ils ne menaient qu'une existence fantomatique.

On peut dire tout cela dans un autre langage. Le monde peut être dit *le fait accompli*, dans lequel, une fois le fait accompli, s'instaure le règne de la Raison, du Sens, de la Nécessité et de la Fin. Mais *cet accomplissement du fait* n'est que pur effet de contingence, puisqu'il est suspendu à la rencontre aléatoire des atomes due à la déviation du *clinamen*. Avant l'accomplissement du fait, avant le monde, il n'y a que *le non-accomplissement du fait*, le non-monde qui n'est que l'existence *irréelle* des atomes.

Que devient dans ces circonstances la philosophie? Elle n'est plus l'énoncé de la Raison et de l'Origine des choses, mais théorie de leur contingence et reconnaissance du *fait*, du fait de la contingence, du fait de la soumission de la nécessité à la contingence, et du fait des formes qui < donne forme > aux effets de la rencontre. Elle n'est plus que *constat* : *il y a eu* rencontre, et < *prise* > des éléments les uns sur les autres (comme on dit que la glace < prend >). Toute question d'Origine est récusée, comme toutes les grandes questions de la philosophie : < pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? quelle est l'origine du monde? quelle est la raison d'être du monde? quelle est la place de l'homme dans les fins du monde? etc. > Je répète : quelle philosophie a, dans l'histoire, eu l'audace de reprendre de telles thèses? je parlais de Heidegger. Justement on trouve chez lui, qui n'est évidemment pas épicurien ni atomiste, un mouvement de pensée analogue. Qu'il récuse toute question sur l'Origine, toute question sur la Cause et la Fin du

monde, on le sait. Mais il y a chez lui toute une série de développements autour de l'expression « *es gibt* », « il y a », « c'est donné ainsi » qui rejoignent l'inspiration d'Épicure. « *Il y a* du monde, de la matière, des hommes... » Une philosophie du « *es gibt* » du : « c'est donné ainsi » règle leur compte à toutes les questions classiques d'Origine, etc. Et elle < ouvre > sur une vue qui restaure une sorte de contingence transcendante du monde, dans lequel nous sommes < jetés > et du sens du monde, lequel renvoie à l'ouverture de l'Être, à la pulsion originelle de l'Être, à son < envoi > au-delà de quoi il n'y a rien ni à chercher ni à penser. Le monde nous est ainsi un < don > un < fait de fait > que nous n'avons pas choisi, et qui s' < ouvre > devant nous dans la facticité de sa contingence, au-delà même de cette facticité, dans ce qui n'est pas seulement un constat, mais un < être-au-monde > qui commande tout Sens possible. < Le *Da-sein* est le gardien de l'être. > Tout y tient au « *da* ». Que reste-t-il à la philosophie? Une fois encore, mais sur le mode transcendantal, *le constat du « es gibt »* et de ses réquisits, ou plutôt de ses effets dans leur < donné > insurmontable.

Est-ce encore du matérialisme? La question n'a pas beaucoup de sens chez Heidegger qui se situe délibérément en dehors des grandes divisions et appellations de la philosophie occidentale. Mais alors les thèses d'Épicure sont-elles encore matérialistes? Oui peut-être, sans doute, mais à condition d'en finir avec cette conception du matérialisme qui en fait, sur le fond de questions et concepts communs, la réponse à l'idéalisme. Si nous allons continuer à parler du matérialisme de la rencontre, ce sera par commodité :

il faut bien savoir qu'Heidegger y entre et que ce matérialisme de la rencontre échappe aux critères classiques de tout matérialisme, et qu'il faut bien un mot pour désigner la chose.

Machiavel sera notre second témoin dans l'histoire de cette tradition souterraine du matérialisme de la rencontre. On connaît son projet : penser, dans les conditions impossibles de l'Italie du XVI^e siècle, les conditions de la constitution d'un État national italien. Toutes circonstances favorables à imiter la France ou l'Espagne, mais elles sont *sans lien* entre elles: un peuple divisé mais ardent, le morcellement de l'Italie en petits États périmés et condamnés par l'histoire, la révolte généralisée mais désordonnée de tout un monde contre l'occupation et le pillage étranger, et une profonde aspiration populaire latente à l'unité, dont témoignent toutes les grandes oeuvres du temps, y compris celle de Dante qui n'y comprenait rien, mais attendait que vint le < grand Lévrier >. En somme un pays atomisé, dont chaque atome tombe en chute libre sans rencontrer le voisin. Il faut *créer les conditions d'une déviation* et donc d'une rencontre pour que < prenne > l'unité italienne. Comment faire? Machiavel ne croit pas qu'aucun État existant, surtout pas les États de l'Église, les pires qui soient, puisse jouer le rôle de l'unification. Dans *Le Prince* il les énumère les uns après les autres, mais c'est pour les récuser comme autant de pièces décadentes du mode de production précédent, féodal, y compris les républiques qui en sont l'alibi et les prisonnières. Et il pose le problème dans toute sa rigueur et toute sa nudité.

Une fois récusés tous les États et leurs princes, donc tous les *lieux* et les *hommes*, il en vient, aidé de l'exemple de César Borgia, à l'idée que l'unité sera faite s'il se rencontre un homme sans nom qui ait assez de chance et de vertu pour s'installer quelque part, dans un coin d'Italie *sans nom*, et qui, à partir de ce point atomal agrège peu à peu les italiens autour de lui dans le grand projet d'un État national. C'est un raisonnement complètement aléatoire, qui laisse politiquement *en blanc* le nom du Fédérateur comme le nom de la région à partir de laquelle se fera cette fédération. Les dés sont ainsi jetés sur la table du jeu, elle-même vide (mais remplie d'hommes de valeur).

Pour que cette rencontre entre un homme et une région < prenne > il faut qu'elle *ait lieu*. Politiquement conscient de l'impuissance des États et des princes existants, Machiavel se tait sur ce prince et ce lieu. Ne nous y trompons pas. Ce silence est une condition *politique* de la rencontre. Machiavel souhaite seulement que dans l'Italie atomisée la rencontre ait lieu et il est manifestement hanté par ce César, qui, parti de rien, fit de la Romagne un Royaume, et, Florence prise, allait unifier tout le Nord s'il n'était tombé malade au moment décisif dans les marais de Ravenne, quand il allait, malgré Jules II, jusqu'à Rome, le destituer. *Un homme de rien, parti de rien, et partant d'un lieu inassignable*, voilà pour lui les conditions de la régénération.

Mais pour que cette rencontre ait lieu, il faut une autre rencontre : celle de la fortune et la « vertu » dans le Prince. Rencontrant la fortune, il faut que le Prince ait la vertu de la traiter comme une femme, de l'accueillir pour la séduire ou lui faire violence, bref de l'utiliser à

la réalisation de son destin. C'est à cette considération que nous devons à Machiavel toute une théorie philosophique de la rencontre entre la fortune et la vertu. La rencontre peut ne pas avoir lieu **ou** avoir lieu. On peut se rater. La rencontre peut être brève ou durable : il lui faut une rencontre qui dure. Pour cela le Prince doit apprendre à gouverner sa fortune en gouvernant les hommes. Il doit structurer, en formant les hommes, son État, et surtout en lui donnant **des lois** constantes. Il doit les gagner en allant au-devant d'eux, mais en sachant garder sa distance. Cette double démarche donne lieu à la théorie de la séduction et à la théorie de la crainte, comme à la théorie du faux-semblant. Je passe sur le rejet de la démagogie de l'amour, sur la crainte préférable à l'amour, sur les méthodes violentes destinées à inspirer la crainte, pour aller directement à la théorie du faux-semblant.

Le Prince doit-il être bon ou méchant? Il doit apprendre à être méchant, mais en toutes circonstances il doit savoir **paraître** bon, posséder les vertus morales qui lui gagneront le peuple, même si elles lui valent la haine des grands, qu'il méprise, car d'eux on ne peut rien attendre d'autre. On connaît la théorie de Machiavel : que le Prince soit < comme le centaure des anciens, homme et bête >. Mais on n'a pas assez remarqué qu'en lui **la bête se dédouble**, se fait à la fois lion et renard, et qu'en définitive c'est le renard qui gouverne tout. Car c'est le renard qui lui imposera soit de paraître méchant, soit de paraître bon, bref de se fabriquer une image populaire (idéologique) de soi qui réponde à ses intérêts et aux intérêts des < petits > ou non. En sorte que le Prince est gouverné au-dedans de

lui par les variations de cette autre rencontre aléatoire, celle du renard d'une part et du lion et de l'homme d'autre part. Cette rencontre **peut ne pas avoir lieu**, mais elle peut aussi avoir lieu. Elle aussi doit être durable pour que < prenne > la figure du Prince dans le peuple, < prenne >, c'est-à-dire prenne forme, qu'il se fasse craindre institutionnellement comme bon et finalement, si c'est possible, le soit, mais à la condition absolue de ne jamais oublier de savoir être méchant s'il le faut.

On dira qu'il ne s'agit là que de philosophie politique, sans voir qu'une philosophie y est, en même temps, à l'oeuvre. Singulière philosophie qui est un < **matérialisme de la rencontre** >, **pensée au travers de la politique**, et qui, comme telle, ne suppose rien de préétabli. C'est dans le **vide** politique que doit se faire la rencontre, et que doit < prendre > l'unité nationale. Mais **ce vide politique est d'abord un vide philosophique**. On n'y trouve aucune Cause qui précède ses effets, aucun Principe de morale ou de théologie (comme dans toute la tradition politique aristotélicienne : les bons et les mauvais régimes, la décadence des bons dans les mauvais), on n'y raisonne pas dans la Nécessité du fait accompli, mais dans la contingence du fait à accomplir. Comme dans le monde épicurien, tous les éléments sont là et au-delà, à pleuvoir (voir plus haut : la situation italienne), mais ils n'existent pas, ne sont qu'abstraits tant que l'unité d'un monde ne les a pas réunis dans la Rencontre qui fera leur existence.

On aura remarqué qu'en cette philosophie règne l'alternative : la rencontre peut n'avoir pas lieu, comme elle peut avoir lieu. Rien ne décide, aucun principe de

décision ne décide à l'avance de cette alternative, qui est de l'ordre du jeu de dés. < jamais un coup de dés n'abolira le hasard >. Eh oui! Jamais une rencontre réussie et qui ne soit pas brève mais dure, ne garantit qu'elle durera encore demain au lieu de se défaire. Tout comme elle aurait pu ne pas avoir lieu, elle peut **ne plus** avoir lieu: < fortune passe et varie > témoin Borgia à qui tout réussit jusqu'aux fameux jours des fièvres. En un autre langage rien ne vient jamais **garantir que la réalité du fait accompli soit la garantie de sa pérennité**: bien au contraire, tout fait accompli, même électoral, et tout ce qu'on peut en tirer de nécessité et raison n'est que rencontre provisoire, car toute rencontre étant provisoire, même quand elle dure, il n'est point d'éternité dans les < lois > d'aucun monde et d'aucun État. L'histoire n'y est que la révocation permanente du fait accompli par un autre fait indéchiffrable à accomplir, sans qu'on sache à l'avance ni jamais, ni où, ni comment l'événement de sa révocation se produira. Simplement un jour viendra où les jeux seront à redistribuer, et les dés de nouveau à jeter sur la table vide.

On aura ainsi remarqué que cette philosophie est en tout et pour tout une philosophie du **vide**: non seulement la philosophie qui **dit** que le vide préexiste aux atomes qui tombent en lui, mais une philosophie qui **fait le vide philosophique** pour se donner l'existence: une philosophie qui au lieu de partir des fameux < problèmes philosophiques > (< pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? >), **commence par évacuer tout problème philosophique**, donc par refuser de se donner quelque < objet > que ce soit (< la philosophie n'a pas d'objet >), pour ne partir que de

rien, et de cette variation infinitésimale et aléatoire du rien qu'est la déviation de la chute. Est-il critique plus radicale de toute philosophie dans sa prétention de dire le vrai sur les choses? Est-il manière plus frappante de dire que l' < objet > par excellence de la philosophie est le néant, le rien, ou le vide? Au XVII^e siècle on vit Pascal tourner autour de cette idée, et introduire le vide comme objet philosophique. Mais c'était sur le fond déplorable d'une apologétique. Là encore il faudra attendre Heidegger, après la fausse parole d'un Hegel (< **le travail du négatif** >) ou d'un Stirner (< **je n'ai mis ma cause en rien** >) pour redonner au vide toute sa portée philosophique décisive. Mais on trouve déjà tout cela chez Épicure et Machiavel, chez Machiavel qui fit le vide de tous les concepts philosophiques de Platon et d'Aristote pour penser la possibilité de faire de l'Italie un État national. On mesure là l'impact de la philosophie : réactionnaire ou révolutionnaire, sous des apparences souvent déconcertantes, qu'il faut déchiffrer avec patience et soin.

A lire Machiavel ainsi (ce ne sont là que des notes brèves qu'il faudrait développer et que je pense développer un jour) qui donc a pu croire qu'il ne s'agissait, sous les dehors de politique, d'une authentique pensée philosophique? Et qui a pu croire que la fascination exercée par Machiavel était seulement politique, de surcroît centrée sur le problème absurde de savoir s'il était ou monarchiste ou républicain (tout le meilleur de la philosophie des lumières a donné dans cette sottise) alors que ses résonances philosophiques ont été à son insu parmi les plus profondes qui nous soient parvenues de ce

douloureux passé? Je voudrais **déplacer** le problème, non seulement donc récuser l'alternative monarchiste/républicain qui n'a aucun sens, mais récuser aussi la thèse de Machiavel comme fondateur de la seule science politique, qui court les rues. Je voudrais suggérer que Machiavel ne doit pas tant à la politique qu'à son « **matérialisme de la rencontre** » l'essentiel de son influence sur des hommes qui se soucient à juste titre de la politique comme de leur dernière savate - **personne n'est obligé de < faire de la politique >** - et se sont partiellement trompés sur lui, cherchant en vain, comme le faisait encore un Croce, d'où pouvait bien venir cette fascination à **jamais** incompréhensible.

Cette fascination, un homme l'avait comprise moins de cent ans après la mort de Machiavel. Il s'appelait Spinoza. On trouve dans le **Traité politique** l'éloge explicite de Machiavel, dans un traité où apparemment une nouvelle fois il s'agit de politique, alors qu'en réalité il s'y agit aussi de philosophie. Mais pour entendre cette philosophie, il faut remonter plus haut, la stratégie philosophique de Spinoza étant radicale et d'une extrême complexité. C'est qu'il se bat dans un monde plein, guetté à chacun de ses mots par des adversaires qui occupent ou pensent occuper tout le terrain et qu'il lui faut développer une problématique déconcertante : par le haut, qui domine toutes les conséquences.

Je soutiendrai la thèse que l'objet de la philosophie est pour Spinoza le vide. Thèse paradoxale, quand on voit la masse de concepts qui sont < travaillés > dans l'**Éthique** Il suffit pourtant de remarquer **comment il**

commence. Il avoue dans une lettre : < **les uns commencent par le monde, les autres par l'esprit humain, moi je commence par Dieu** > Les autres: ce sont d'une part les scolastiques qui commencent par le monde, et du monde créé remontent à Dieu. Les autres, c'est d'autre part Descartes qui commence par le sujet pensant, et par le cogito, remonte aussi au dubito et à Dieu. Tous passent par Dieu. Spinoza fait l'économie de ces détours et délibérément s'installe **en Dieu**. Par là on peut dire qu'il investit **d'avance** la place forte commune, garantie dernière et ultime recours de tous ses adversaires, en commençant par cet **audelà de quoi il n'est rien**, et qui, d'exister ainsi dans l'absolu, sans aucune relation, n'est lui-même rien. Dire < je commence par Dieu >, ou par le Tout, ou par la substance unique, et laisser entendre < je ne commence par rien >, c'est au fond la même chose : quelle différence entre le Tout et rien? puisque rien n'existe hors le Tout... De fait, qu'a-t-il à dire de Dieu? C'est ici que commence l'étrange.

Dieu **n'est** que nature, ce qui revient à ne dire **rien** d'autre: il n'est **que nature**. Épicure partait aussi de la nature comme ce en dehors de quoi rien n'existe. Qu'est donc ce dieu spinoziste? Une substance absolue, unique et infinie, dotée d'un nombre infini d'attributs infinis. Évidemment c'est manière de dire que quoi [qui] puisse exister n'existe jamais qu'en Dieu, que ce < quoi que ce soit > soit connu ou inconnu. Car nous ne connaissons que deux attributs, l'étendue et la pensée, et encore, du corps nous ne connaissons pas toutes les puissances, comme de la pensée nous ne connaissons pas la puissance impensée du désir. Les autres attributs, en nombre infini et infinis eux-mêmes, sont là pour

couvrir tout le possible et l'impossible. Qu'ils soient en nombre *infini*, et nous soient inconnus, laisse grande ouverte la porte à leur existence et leurs figures aléatoires. Qu'ils soient *parallèles*, que tout y soit effet du parallélisme fait penser à la pluie épicurienne. Les attributs tombent dans l'espace vide de leur détermination comme des gouttes de pluie qui ne sont rencontrables [que dans] ce parallélisme d'exception, ce parallélisme *sans rencontre, sans union* (de l'âme et du corps...) qu'est l'homme, dans ce parallélisme assignable, mais minuscule de la pensée et du corps, qui n'est encore que parallélisme, puisque en lui, comme en toutes choses, < l'ordre et la connexion des choses est le même que l'ordre et la connexion des idées >. Un *parallélisme sans rencontre* en somme mais qui est déjà en soi *rencontre* à cause de la structure même du rapport entre les éléments différents de chaque attribut.

Pour en juger, il faut voir les effets philosophiques de cette stratégie et de ce parallélisme. Que Dieu ne soit *rien* que nature, et que cette nature soit la somme infinie d'un nombre infini d'attributs parallèles, fait non seulement qu'*il ne reste rien à dire de Dieu*, mais qu'il ne reste non plus rien à dire du grand problème qui a envahi toute la philosophie occidentale depuis Aristote et surtout depuis Descartes : *le problème de la connaissance*, et de son double corrélat, le sujet connaissant et l'objet connu. Ces grandes causes, qui font tant causer, se réduisent à rien : « *homo cogitat* », < l'homme pense >, c'est ainsi, c'est le constat d'une facticité, celle du < c'est ainsi >, celle d'un « *es gibt* » qui annonce déjà Heidegger et rappelle la facticité de la chute des atomes chez Épicure. La pensée n'est que la

suite des modes de l'attribut pensée, et renvoie, non à un Sujet, mais en bon parallélisme, à la suite des modes de l'attribut étendue.

Aussi, intéressante est la façon dont la pensée se constitue dans l'homme. Qu'il commence à penser par pensées confuses et par ouï-dire jusqu'à ce que ces éléments finissent par <prendre> forme pour penser dans des <notions communes > (du premier au second genre, puis au troisième genre : par essences singulières), cela importe, car l'homme pourrait en rester au ouï-dire, et la < prise > ne pas se faire entre les pensées du premier genre et celles du second. Tel est le sort de la majorité des peuples qui en restent au premier genre et à l'imaginaire, c'est-à-dire à l'illusion de penser, alors qu'ils ne pensent pas. C'est ainsi. On peut en rester au premier genre ou ne pas y rester. Il n'y a pas comme chez Descartes de nécessité immanente qui fasse passer de la pensée confuse à la pensée claire et distincte, pas de cogito, pas de moment nécessaire de la réflexion qui assure ce passage. Il peut avoir lieu ou pas. Et l'expérience montre qu'en règle générale il n'a pas lieu, sauf dans l'exception d'une philosophie consciente de n'être rien.

Une fois réduits à rien et Dieu et la théorie de la connaissance, qui sont destinés à mettre en place des <valeurs> suprêmes à quoi tout mesurer, que reste-t-il à la philosophie? Plus de morale, et surtout plus de religion, mieux, une théorie de la religion et de la morale qui, longtemps avant Nietzsche, les détruit jusque dans leurs fondements imaginaires du < renversement > - la < fabrica à l'envers > (cf. l'appendice du Livre I de l'*Éthique*) ; plus de finalité (qu'elle soit psychologique ou historique) : bref *le vide qui est la*

philosophie même. Et comme ce résultat est un résultat, il n'est atteint qu'au terme d'un gigantesque travail sur les concepts qui fait tout l'intérêt de l' **Éthique**, travail < critique > dirait-on couramment, travail de < déconstruction > dirait Derrida après Heidegger, car ce qui est détruit est en même temps reconstruit, mais sur d'autres bases, et selon un tout autre plan, témoin cette inépuisable théorie de l'histoire, etc., mais dans [ses] fonctions effectives, politiques.

Étrange théorie qu'on a tendance à présenter comme une théorie de la connaissance (le premier des trois genres), alors que *l'imagination n'est nullement, en rien, une faculté, mais au fond, seulement le seul monde même dans son < donné >.* Par ce glissement, Spinoza non seulement échappe à toute théorie de la connaissance, mais ouvre la voie à la reconnaissance du < monde > comme ce au-delà de quoi il n'est rien, pas même une théorie de la nature, à la reconnaissance du < monde > comme [...] totalité unique *non totalisée mais vécue dans sa dispersion*, et vécue comme le < donné > dans lequel nous sommes < jetés > et à partir duquel nous forgeons toutes nos illusions (< fabricae >). Au fond la théorie du premier genre comme < monde > répond de loin, mais très exactement à la thèse de Dieu comme < nature >, la nature n'étant que le monde pensé selon les notions communes, mais donné avant elles comme ce en deçà de quoi il n'est rien. C'est dans l'imaginaire du monde et de ses mythes nécessaires que se greffe alors la politique de Spinoza, qui rejoint Machiavel au plus profond de ses conclusions et de l'exclusion de tous les présupposés de la philosophie traditionnelle, l'autonomie du politique n'étant que la forme prise par l'exclusion de toute finalité, de toute religion et de

toute transcendance. Mais la théorie 'de l'imaginaire comme monde permet à Spinoza de penser cette < essence singulière > du troisième genre qu'est par excellence l'histoire d'un individu ou d'un peuple, comme Moïse ou le peuple juif. Qu'elle soit nécessaire signifie seulement qu'elle s'est accomplie, mais tout en elle pouvait basculer selon la rencontre ou la non-rencontre de Moïse et de Dieu ou la rencontre de l'intelligence [ou de] la nonintelligence des prophètes. La preuve : il fallait leur expliquer le sens de ce qu'ils rapportaient de leurs entretiens avec Dieu! avec cette situation-limite, du néant même, celle de Daniel [...] : on avait beau tout lui expliquer, jamais il ne comprenait rien. Preuve par le néant du néant même, comme situation limite.

C'est Hobbes, ce < diable >, ce < démon > qui nous servira à sa manière de transition entre Spinoza et Rousseau. La chronologie, en cette affaire importe peu, puisque ces pensées se développèrent chacune pour soi, malgré la correspondance intermédiaire d'un Mersenne, et qu'il s'agit avant tout des résonances d'une tradition enfouie et reprise, qu'il faut faire sentir. Toute la société repose sur la crainte, dit Hobbes, et la preuve empirique est que vous avez *des clés*, et pourquoi donc? pour fermer votre maison contre l'agression de vous ne savez qui, qui peut être votre voisin ou votre meilleur ami, transformé par votre absence, l'occasion et le désir de s'enrichir, en < loup pour l'homme >. De cette simple remarque, qui vaut nos meilleures < analyses d'essence >, Hobbes tire toute une philosophie : savoir qu'il règne entre les hommes une < guerre de tous contre tous >, une <

course infinie > où chacun veut gagner, mais presque tous perdent, à considérer la position des concurrents (d'où les < passions > dont il fit, comme c'était alors la mode, pour y déguiser la politique, un traité) devant, derrière, à égalité dans la course - d'où l'état de guerre généralisé : non qu'elle éclate, ici, entre États (comme le voudra conséquemment Rousseau), mais comme on parle d'un < mauvais temps qui menace > (il peut pleuvoir à tout moment de la journée ou de la nuit, sans crier gare), bref comme d'une menace permanente sur sa personne et ses biens, et la menace de mort qui pèse, toujours à chaque instant, sur tout homme du simple fait de vivre en société. Je sais bien que Hobbes a en tête tout autre chose que, comme on l'a cru, la concurrence, la simple concurrence économique, savoir les grandes séditions dont il fut le témoin (on n'est pas impunément le contemporain de Cromwell et de l'exécution de Charles I^{er}) et où il vit l'équilibre de la petite peur des < clés > basculer devant la grande peur des révoltes populaires et des meurtres politiques. C'est d'elle qu'il parle en particulier et sans équivoque quand il invoque ces temps de malheur où une part de la société pouvait massacrer l'autre pour y prendre le pouvoir.

En bon théoricien du droit naturel notre Hobbes ne s'en tient évidemment pas à ces apparences, même atroces, il veut voir clair dans les effets en remontant aux causes, et pour cela nous offre à son tour une théorie de l'état de Nature. Pour le décomposer en ses éléments il faut parvenir jusqu'à ces < **atomes de société** > que sont les **individus, doués de conatus**, c'est-à-dire du pouvoir et de la volonté de < persévérer dans leur être >, et de **faire le vide** devant eux pour y ménager

l'espace de leur liberté. Des individus atomisés, le vide comme la condition de leur mouvement, voilà qui nous rappelle quelque chose, non? Hobbes tient en effet que la liberté, qui fait tout l'individu et sa force d'être, tient dans le < vide d'obstacle >, dans l'absence d'obstacle > devant sa force conquérante. Il ne se livre à la guerre de tous contre tous que par la volonté d'échapper à tout obstacle qui l'empêche de marcher tout droit (on pense à la chute libre et parallèle des atomes), et serait au fond heureux s'il ne rencontrait personne dans un monde qui serait alors vide. Le malheur est que **ce monde est plein**, plein d'hommes qui poursuivent le même but, qui s'affrontent donc pour faire place libre à leur propre **conatus**, et ne trouvent d'autre moyen pour réaliser leur fin que de < donner la mort > à qui encombre leur chemin. D'où le rôle essentiel de la **mort** dans cette pensée de la vie infinie, le rôle non de la mort accidentelle, mais de la mort nécessaire donnée et reçue de la main d'homme, le rôle du meurtre économique et politique, seul propre à soutenir cette société d'état de guerre dans un équilibre instable, mais nécessaire. Pourtant ces hommes atroces sont aussi des hommes, ils pensent, c'est-à-dire ils **calculent**, supputant les avantages respectifs à rester dans l'état de guerre ou à entrer dans un État de contrat, mais qui repose sur le fondement inaliénable de toute société humaine : la **peur** ou la **terreur**. Ils raisonnent donc et en viennent à considérer comme avantageux de conclure entre eux un singulier pacte déséquilibré, par lequel ils s'engagent entre eux (comme individus atomaux) à ne pas résister au pouvoir tout-puissant de celui à qui ils vont déléguer unilatéralement et sans aucune

contrepartie tous leurs **droits** (leurs droits naturels), le Léviathan - que ce soit un individu dans la monarchie absolue, ou l'assemblée toute-puissante du peuple ou de ses représentants. Ils s'y engagent et s'engagent entre eux à respecter cette délégation de pouvoir sans jamais la trahir, faute de tomber sous la sanction terrifiante du Léviathan, qui, notons-le bien, n'est pour son compte lié par aucun contrat au peuple, mais le maintient dans son unité par l'exercice de sa toute-puissance consentie unanimement, par la crainte et la terreur qu'il fait régner aux frontières des lois, et par le sens qu'il possède (quel miracle!) de son < devoir > [de] maintenir un peuple ainsi soumis dans sa soumission, pour lui épargner les horreurs, infiniment plus terribles que sa crainte, de l'état de guerre. Un Prince que rien ne lie à son peuple que le devoir de le protéger de l'état de guerre, un peuple que rien ne relie à son Prince que la promesse, tenue, ou alors gare! de lui obéir en tout, **y compris en matière de conformité idéologique** (Hobbes est le premier à penser, s'il se peut, la domination idéologique et ses effets), voilà qui fait toute l'originalité et l'horreur de ce penseur subversif (ses conclusions étaient bonnes, mais il pensait mal, ses raisons étaient fausses dira Descartes), de ce théoricien hors du commun, que personne ne comprit mais qui fit peur à tous. Il pensait (ce privilège de la pensée de se moquer du qu'en dira-t-on, du monde, des ragots, de sa réputation même, de raisonner dans la solitude absolue ou son illusion), et qu'importaient alors les accusations qu'il partageait avec Spinoza d'être un envoyé de l'Enfer et du Diable parmi les hommes, etc. Hobbes pensait que toute guerre est préventive, que chacun, contre l'Autre éventuel n'a de ressource que de

< prendre les devants >. Hobbes pensait (quelle audace en la matière !) que tout pouvoir est absolu, qu'être absolu est l'essence du pouvoir, et que tout ce qui excède tant soit peu cette règle, soit de droite soit de gauche, doit être combattu avec la dernière rigueur. Et il ne pensait pas tout cela pour faire l'apologie de ce que l'on appellerait de nos jours, d'un mot qui brouille toute différence, donc tout sens et toute pensée, le < totalitarisme >, ou l'< étatisme > : il pensait tout cela au service de la libre concurrence économique et du libre développement du commerce et de la culture des peuples! Car, à y voir de près, il se trouve que son fameux État totalitaire est presque déjà semblable à l'État de Marx qui doit **s'éteindre**. Toute guerre, donc toute terreur étant préventives, il suffisait en effet que cet État terrible fût pour être comme absorbé par son existence jusqu'à n'avoir pas besoin d'exister. On a parlé de la peur du gendarme, de < montrer sa force pour ne pas avoir à s'en servir > (Lyautey), on parle maintenant de **ne pas** montrer sa force (atomique) pour n'avoir pas à s'en servir. C'est dire que la Force est un mythe, et qu'elle agit comme telle sur l'imagination des hommes et des peuples, préventivement, hors de toute raison de l'employer.

Je sais que je prolonge ici une pensée qui n'est jamais allée aussi loin, mais je reste dans sa logique, et je rends compte de ses paradoxes dans une Logique qui reste la sienne. Quoi qu'il en soit il est trop clair que Hobbes n'était pas ce monstre qu'on nous a dit, et que sa seule ambition était de bien servir les conditions de viabilité et de développement d'un monde qui était ce qu'il était, le sien, celui de la Renaissance, qui s'ouvrait à la prodigieuse découverte d'un autre monde, le Nouveau.

Certes la < prise > des individus atomisés n'y était pas de la même essence et vigueur que chez Épicure et Machiavel, et Hobbes pour notre malheur, lui qui vécut tant d'histoire, n'était pas un historien (ce sont vocations qui ne se commandent pas), mais à sa manière il était parvenu au même résultat que ses maîtres en tradition matérialiste de la rencontre : **à la constitution aléatoire d'un monde**, et si ce penseur a joué un tel rôle sur Rousseau (j'en parlerai un jour), et même sur Marx, c'est bien à la reprise de cette tradition secrète qu'il le dut, même s'il (et ce n'est pas impossible) n'en avait pas conscience. Après tout nous savons que la conscience en ces affaires n'est que mouche du coche, l'essentiel est que l'attelage tire le train du monde au grand galop des plaines ou dans la longue lenteur des montées.

Sans qu'il y soit fait nulle référence à Épicure et à Machiavel, c'est au Rousseau du deuxième **Discours** et du **Discours sur l'origine des langues** que nous devons une reprise du matérialisme de la rencontre.

On n'a pas assez remarqué que le second **Discours** commence par une description de l'état de nature qui jure avec les autres descriptions de son espèce en ce qu'il se divise en deux : un « **état de pure nature** » qui est l'Origine radicale de tout, et l'« **état de nature** » qui suit des modifications imprimées au **pur état**. Dans tous les exemples de l'état de nature que nous offrent les auteurs du Droit naturel on observe en effet que cet état de nature est un état de société, soit de guerre de tous contre tous, soit de paix. Ils ont bien, comme le leur reproche Rousseau, projeté l'état de société sur l'état de pure nature. Rousseau est le seul qui pense

l'état de « **pure nature** », et le pensant, le pense comme un état sans nulle relation sociale, soit positive, soit négative. Et il nous en donne la figure dans l'image fantastique de la forêt primitive, qui fait penser à un autre Rousseau, le Douanier, où errent des individus isolés, sans rapports entre eux, des **individus sans rencontre**. Certes un homme et une femme peuvent se rencontrer, se < tâter > et même s'accoupler, mais ce n'est qu'une brève rencontre sans identité ni reconnaissance : à peine se sont-ils connus (et même pas : et d'enfant il n'est nulle question, comme si le monde humain, avant l'**Émile** les ignorait ou pouvait s'en passer - ni d'enfant ni donc de père et de mère, de **famille** pour tout dire) qu'ils se séparent, et chacun suit sa voie dans l'infini vide de la forêt. La plupart du temps, s'ils se rencontrent, deux hommes ne font que se croiser de plus ou moins loin sans s'en apercevoir, et la rencontre n'a même pas lieu. La forêt est l'équivalent du vide épicurien dans lequel tombe la pluie parallèle des atomes : c'est un vide pseudo-brownien où des individus se croisent, c'est-à-dire ne se rencontrent pas, sinon en de brèves conjonctures qui ne durent pas. Rousseau a voulu par là figurer à un prix très élevé (l'absence d'enfant) un **néant de société** antérieur à toute société et condition de possibilité de toute société, le néant de société qui constitue l'essence de toute société possible. Que le néant de société soit l'essence de toute société, c'est une thèse audacieuse, dont la radicalité a échappé non seulement à ses contemporains, mais à nombre de ses commentateurs ultérieurs.

Pour qu'une société soit en effet, que faut-il? Il faut que **l'état de rencontre soit imposé** aux hommes, que

l'infini de la forêt, comme condition de possibilité de la non-rencontre, se réduise au fini, par des raisons extérieures, que des catastrophes naturelles la morcellent en espaces réduits, en îles par exemple, où les hommes soient **forcés** à la rencontre, et forcés à une rencontre qui dure: forcés par une force plus haute qu'eux. Je laisse de côté l'ingéniosité de ces catastrophes naturelles, qui affectent la surface terrestre, et dont la plus simple est la très légère, infinitésimale inclinaison de l'équateur sur l'écliptique, accident sans cause comparable au **clinamen**, pour en venir à leurs effets. Une fois forcés à la rencontre et à des associations **de fait** durables, les hommes voient se développer entre eux des **rappports contraints**, qui sont des rapports de société, rudimentaires d'abord, puis redoublés ensuite par les effets produits par ces rencontres sur leur nature d'hommes.

Toute une longue et lente dialectique intervient alors où, à force de l'accumulation du temps, les contacts forcés produisent le langage, les passions, et le commerce amoureux ou la lutte entre les hommes : jusqu'à l'état de guerre. La société est née, l'état de nature est né, la guerre aussi, et avec eux se développe un procès d'accumulation et de changement qui littéralement **crée la nature humaine socialisée**. On notera que cette rencontre pourrait ne point durer si la constance des contraintes extérieures ne la maintenait contre la dispersion tentante dans un état constant, ne lui imposait littéralement sa loi de rapprochement, sans demander leur avis aux hommes, dont la société naît en quelque sorte dans leur dos, et dont l'histoire naît comme la constitution dorsale et inconsciente de cette société.

Sans doute l'homme dans l'état de pure nature, s'il a un corps et pour ainsi dire pas d'âme, porte en lui une capacité transcendante à tout ce qu'il est et qui va lui advenir, la **perfectibilité**, qui est comme l'abstraction et la condition de possibilité transcendantale de toute anticipation de tout développement, et, en outre, faculté qui est peut-être plus importante, la **pitié**, comme faculté négative de ne [pas] souffrir la souffrance de ses semblables, société par manque, donc en creux, société négative en creux dans l'homme isolé, avide de l'Autre en sa solitude même. Mais tout cela, qui est posé dès l'état de < pure > nature, n'y agit pas, y est nul d'existence et d'effet, n'est qu'attente de l'avenir qui l'attend. De même que la société et l'histoire où elle se constitue se font dans le dos de l'homme, sans son concours conscient et actif, de même et perfectibilité et pitié ne sont que l'anticipation nulle de cet avenir, où **l'homme n'est pour rien**.

Si on a réfléchi sur la généalogie de ses concepts (Goldschmidt dont le livre est définitif), on n'a pas assez réfléchi les effets de tout ce dispositif, qui se clôt dans le second **Discours** par la théorie du **contrat illégitime**, contrat de force, passé avec l'obéissance des faibles par l'arrogance des forts qui sont aussi les plus < rusés >, [et] fixe son véritable sens au Contrat social, qui ne se passe et ne subsiste que guetté par l'**abîme** (le mot est de Rousseau lui-même dans les **Confessions**) de la **re-chute** dans l'état de nature, organisme hanté par la mort intérieure qu'il doit conjurer, en somme **rencontre qui a pris forme**, et est devenue nécessaire, mais sur le fond de l'aléatoire de la non-rencontre et de ses formes où le contrat peut **retomber** à tout instant. Si cette remarque, qu'il faudrait développer, n'est pas fausse,

elle résoudrait l'aporie classique qui oppose interminablement le **Contrat** au second **Discours** difficulté académique qui n'a d'autre équivalent dans l'histoire de la culture occidentale que la question saugrenue de savoir si Machiavel était monarchiste ou républicain... Elle éclairerait aussi par le même biais le statut des textes où Rousseau s'aventure à légiférer pour des peuples, le corse, le polonais etc., en reprenant en toute sa force le concept qui domine Machiavel - bien qu'il n'en prononce pas le mot, mais peu importe puisque la chose est là -, le concept de **conjoncture** : pour donner des lois aux hommes il faut tenir le plus grand compte de la façon dont les **conditions** se présentent, du « *il y a* » ceci et pas cela, comme allégoriquement du climat et de tant d'autres conditions chez Montesquieu, des conditions et de leur histoire, c'est-à-dire de leur < êtredevenu >, bref des rencontres qui auraient pu ne pas avoir lieu (cf. l'état de nature : < cet état qui aurait pu ne jamais être >) et qui ont eu lieu, façonnant le < donné > du problème et son état. Qu'est-ce à dire sinon penser non seulement la contingence de la nécessité, mais aussi la nécessité de la contingence qui est à sa racine? Alors le contrat social n'apparaît plus comme une utopie, mais comme la loi intérieure de toute société, dans sa forme soit légitime, soit illégitime, le vrai problème devenant : **comment se peut-il qu'on redresse jamais une forme illégitime (la courante) en forme légitime?** Celle-ci à la limite n'existe pas, mais **il faut la poser** pour pouvoir penser les formes concrètes existantes, ces < essences singulières > spinozistes, que ce soient les individus, les conjonctures, les États réels [ou] leurs peuples, qu'il faut donc poser comme condition transcendante de

toute condition, c'est-à-dire de toute **histoire**. Le plus profond de Rousseau est sans doute découvert et recouvert là, dans cette vue sur toute théorie possible de l'histoire, qui pense la contingence de la nécessité comme effet de la nécessité de la contingence, couple de concepts déroutant, mais qu'il faut sans doute prendre en compte, affleurant déjà chez Montesquieu, et ouvertement posé chez Rousseau, comme une intuition du XVIII^e siècle qui réfute par avance toutes les téléologies de l'histoire qui le tentaient et à qui il ouvrit toutes grandes les portes sous l'impulsion irrésistible de la Révolution française. Pour le dire en termes polémiques, quand on pose la question de la < **fin de l'histoire** > on voit dans un même camp se ranger et Épicure et Spinoza, et Montesquieu et Rousseau, sur la base, explicite ou implicite, d'un même matérialisme de la rencontre ou, au sens fort, pensée de la **conjoncture**. Et Marx bien entendu, mais forcé à penser dans un horizon déchiré entre l'aléatoire de la Rencontre et la nécessité de la Révolution.

Peut-on risquer une dernière remarque? Elle tendrait à retenir que ce n'est peut-être pas un hasard si ce singulier couple de concepts a intéressé avant tout des hommes qui cherchaient dans les concepts de rencontre et de conjoncture de quoi penser non seulement la **réalité** de l'histoire, mais avant tout celle de la **politique**, non seulement l'essence de la réalité mais avant tout l'essence de la **pratique**, et le lien de ces deux réalités lors de leur rencontre : dans la lutte, je dis bien la lutte, à la limite la guerre (Hobbes, Rousseau), [dans] la lutte pour la reconnaissance (Hegel), [mais] aussi et bien avant lui [dans] la lutte de tous contre tous qu'est la concurrence ou, quand elle en prend la

forme, dans la lutte des classes (et sa < contradiction >). Faut-il rappeler ici pourquoi et pour qui parle Spinoza quand il invoque Machiavel? Il ne veut que penser sa pensée, et comme elle est pensée de la pratique, penser la pratique à travers une pensée.

Toutes ces remarques historiques ne sont que préliminaires à ce que je voudrais tenter de faire entendre sur Marx. Elles ne sont pas toutefois de hasard, mais témoignent que d'Épicure à Marx a toujours subsisté, mais recouverte (par sa découverte même, par l'oubli, et surtout les dénégations et les refoulements, quand ce ne fut pas sous les condamnations assorties de mort d'hommes), la < découverte > d'une tradition profonde qui cherchait son assiette matérialiste **dans une philosophie de la rencontre** (et donc plus ou moins atomiste, l'atome étant la figure la plus simple de l'individualité dans sa < chute >), donc dans le rejet radical de toute philosophie de l'essence (*Ousia, Essentia, Wesen*), c'est-à-dire de la Raison (*Logos, Ratio, Vernunft*), donc de l'Origine et de la Fin - l'Origine n'y étant que l'anticipation de la Fin dans la Raison ou ordre primordial, c'est-à-dire de l'Ordre, qu'il soit rationnel, moral religieux ou esthétique -, au profit d'une philosophie qui, refusant le Tout et tout Ordre, refuse le Tout et l'ordre **au profit** de la dispersion (< dissémination > dirait en son langage Derrida) et **du désordre**. Dire qu'au début était le néant ou le désordre, c'est s'installer en deçà de tout assemblage et de toute ordonnance, renoncer à penser l'origine comme Raison ou Fin, pour la penser, comme néant. A la vieille question : < quelle est l'origine du monde? >, cette phi-

losophie matérialiste répond par : < le néant? > - < rien > - < je commence par rien > - < il n'y a pas de commencement, parce qu'il n'a jamais rien existé, avant quoi que ce soit > ; donc < il n'y a pas de commencement obligé de la philosophie > - < la philosophie ne commence pas par un commencement qui soit son origine >, au contraire elle < prend le train en marche >, et, à la force du poignet, < monte dans le convoi > qui de toute éternité coule, comme l'eau d'Héraclite, [devant] elle. Donc il n'y a de fin ni du monde, ni de l'histoire, ni de la philosophie, ni de la morale, de l'art ou de la politique, etc. Ces thèmes, qui, de Nietzsche à Deleuze et Derrida, l'empirisme anglais (Deleuze) ou Heidegger (Derrida aidant) nous sont désormais devenus familiers et féconds pour toute intelligence non seulement de la philosophie, mais de tous ses prétendus < objets > (que ce soit la science, la culture, l'art, la littérature ou toute autre expression de l'existence), sont essentiels à ce matérialisme de la rencontre, aussi déguisés soient-ils sous les espèces d'autres concepts. Nous pouvons aujourd'hui les traduire en une langue plus claire.

Nous dirons que le matérialisme de la rencontre n'est dit matérialisme que par provision², pour bien faire sentir son opposition radicale à tout idéalisme de la conscience, de la raison, qu'elle qu'en soit la destination. Nous dirons ensuite que le matérialisme

² Et c'est pourquoi, à juste titre, Dominique Lecourt s'autorise dans un ouvrage remarquable et, naturellement, méconnu par l'Université qui n'en est pas à son premier mépris, dès qu'elle se sent < touchée >, à parler de < surmatérialisme > à propos de Marx (cf. L'Ordre et les jeux, Paris, Grasset, 1981, dernière partie).

de la rencontre tient dans une certaine interprétation de l'unique proposition : *il y a* (« *es gibt* », Heidegger) et ses développements ou implications, savoir : < il y a > = < il n'y a rien >; < il y a > = < *il y a toujours-déjà eu rien* >, c'est-à-dire < quelque chose >, le < toujours-déjà >, dont j'ai fait jusqu'ici un usage abondant dans mes essais, mais qui n'a pas toujours été aperçu, étant la griffe (*Greifen* : prise en allemand; *Begriff*: prise ou concept) de cette antécédance de toute chose sur elle-même, donc sur toute origine. Nous dirons alors que le matérialisme de la rencontre tient dans la thèse du primat de la positivité sur la négativité (Deleuze), dans la thèse du primat de la déviation sur la rectitude du trajet droit (dont l'Origine est déviation et non raison), dans la thèse du primat du désordre sur l'ordre (on pense à la théorie du < bruit >), dans la thèse du primat de la < dissémination > sur la position du sens dans tout signifiant (Derrida), et dans le sourdre de l'ordre du sein même du désordre qui produit un monde. Nous dirons que le matérialisme de la rencontre tient aussi bien tout entier dans la négation de la Fin, de toute téléologie, qu'elle soit rationnelle, mondaine, morale, politique ou esthétique. Nous dirons enfin que le matérialisme de la rencontre est non celui d'un sujet (fût-il Dieu ou le prolétariat), mais celui d'un processus, sans sujet mais imposant aux sujets (individus ou autres) qu'il domine l'ordre de son développement sans fin assignable.

Si nous voulions serrer de plus près ces thèses, nous serions conduits à produire un certain nombre de concepts qui, naturellement, sont des *concepts sans objets*, étant les concepts de *rien*, et, la philosophie n'ayant pas d'objet, façonnant ce rien en être ou êtres à

l'y rendre méconnaissable et reconnaissable (et c'est pourquoi il y fut, en dernier ressort, méconnu et presenti). Nous nous rapporterions pour les figurer à la forme primitive, la plus simple et la plus pure qu'ils ont prise dans l'histoire de la philosophie, chez Démocrite et surtout Épicure, notant au passage que ce n'est pas un hasard si leur oeuvre fut la proie des flammes, ces incendiaires de toute tradition philosophique ayant payé par où ils péchèrent - le feu qu'on voit s'allumer au frottis des sommets des grands arbres, parce que grands (Lucrèce), ou des philosophies (les grandes). Et nous aurions, sous leur figure (qui doit être renouvelée à chaque étape de l'histoire de la philosophie) les formes primitives suivantes.

« *Die Welt ist alles, was der Fall ist* » (Wittgenstein) : le monde est tout ce qui < tombe >, tout ce qui < advient >, < tout ce dont il est le cas > - par *cas* entendons *casus* : *occurrence et hasard à la fois*, ce qui advient sur le mode de l'imprévisible et pourtant de l'être.

Donc, aussi loin que nous puissions remonter: < il y a > = < il y a toujours eu >, il < a-toujours-déjà-été >, le < déjà > étant essentiel à marquer cette antécédence de l'occurrence, du *Fall* sur toutes ses formes, c'est-à-dire sur toutes les formes d'êtres. C'est le « *es gibt* » de Heidegger, la « *donne* » (plutôt que le donné, selon l'aspect actif-passif que l'on veut relever) primitive, toujours antérieure à sa *présence*. En d'autres termes c'est le primat de l'absence sur la présence, (Derrida) non comme *remontée-vers*, mais en tant qu'horizon reculant interminablement comme devant le marcheur qui, cherchant sa voie dans une plaine, ne trouve à jamais pour jamais qu'autre plaine devant lui (si

différent du marcheur cartésien à qui suffit de marcher droit dans une forêt pour en sortir, puisque le monde est fait, alternativement, de bois intacts et de bois défrichés en champs ouverts : sans « *Holzwege* »).

Dans ce < monde > sans être et sans histoire (telle la forêt de Rousseau), qu'advient-il? Car *il y advient* : < il >, actif/passif impersonnel. *Des rencontres*. Il y advient ce qu'il advient dans la pluie universelle d'Épicure, antérieure à tout monde, à tout être et à toute raison comme à toute cause, il y advient que < ça se rencontre >, chez Heidegger que < ça soit jeté > dans un < envoi > primordial. Que ce soit par le miracle du *clinamen*, il suffit de savoir qu'il se produit < on ne sait où, on ne sait quand >, et qu'il est < la plus petite déviation possible >, c'est-à-dire le néant assignable de toute déviation, peu importe. Le texte de Lucrèce est assez clair pour désigner *ce que rien au monde ne peut désigner* et qui est pourtant l'origine de tout monde. Dans le < rien > de la déviation a lieu la rencontre entre un atome et un autre, et cet événement devient *avènement* sous la condition du parallélisme des atomes, car c'est ce parallélisme qui, une unique fois violé, provoque le gigantesque carambolage et accrochage des atomes en nombre infini d'où naît un monde (un ou un autre : d'où la pluralité des mondes possibles, et l'enracinable de ce concept de possibilité dans le concept de désordre originel). D'où la *forme d'ordre* et la *forme d'êtres* provoquées à naître de ce carambolage, déterminées qu'elles sont par la *structure* de la rencontre; d'où, une fois la rencontre effectuée (mais pas avant), le primat de la structure sur ses éléments; d'où enfin ce qu'il faut bien appeler une affinité et complétude des éléments en jeu dans la

rencontre, leur < accrochabilité >, pour que cette rencontre < prenne >, c'est-à-dire < prenne *forme* >, donne enfin naissance à des Formes, et nouvelles - comme l'eau < prend > quand la glace la guette, ou le lait < prend quand il caille >, ou la mayonnaise quand elle durcit. D'où le primat du < rien > sur toute < forme >, et *du matérialisme aléatoire sur tout formalisme*. En d'autres termes n'importe quoi ne peut pas produire n'importe quoi, mais des éléments voués à leur rencontre et, par leur affinité, à leur < prise > les uns sur les autres - c'est pourquoi dans Démocrite et peut-être même Épicure, les atomes sont, ou seront dits, < crochus >, c'est-à-dire propres à s'accrocher les uns après les autres, de toute éternité, à jamais, pour jamais.

Une fois ainsi < pris >, ou < accrochés >, les atomes entrent dans le royaume de l'Être qu'ils inaugurent: ils constituent des êtres, assignables, distincts, localisables, doués de telle ou telle propriété (selon le lieu et le temps), bref se dessine en eux une structure de l'Être ou du monde qui assigne à chacun de ses éléments et place et sens et rôle- mieux qui fixe les éléments comme < éléments de... > (les atomes comme éléments des corps, des êtres, du monde), en sorte que les atomes, loin d'être l'origine du monde, ne sont que la retombée secondaire de son assignement et avènement. Et pour parler ainsi du monde et des atomes, il faut que le monde soit, et les atomes *déjà*, ce qui rend à *jamais second* le discours sur le monde, et seconde (et non première comme le voulait Aristote) la philosophie de l'Être - et ce qui rend à jamais intelligible comme impossible (et de ce fait explicable, cf. l'appendice du Livre I de l'*Éthique* qui reprend

presque mot pour mot la critique de toute religion chez Épicure et Lucrèce) tout discours de *philosophie première*, fût-elle matérialiste (ce qui explique qu'Épicure, qui le savait, n'ait pas adhéré au matérialisme < mécaniste > de Démocrite, ce matérialisme-là n'étant qu'une résurgence, au sein d'une philosophie possible de la rencontre, de l'idéalisme dominant de l'Ordre comme immanent au Désordre).

Ces principes posés, le reste coule, si j'ose dire, de source.

1. Pour qu'*un être soit* (un corps, un animal, un homme, un État, ou un Prince) il faut que rencontre *ait eu* lieu au passé composé antérieur. Pour nous en tenir au seul Machiavel, que rencontre ait eu lieu entre des affinissables, tels que tel individu et telle conjoncture, ou Fortune - la conjoncture étant elle-même jonction, con-jonction, rencontre figée, même si mouvante, ayant déjà eu lieu, renvoyant pour son compte à l'infini de ses causes antécédentes tout comme renvoie d'ailleurs à l'infini [de] la suite des causes antécédentes leur résultat qu'est tel individu défini, Borgia par exemple.

2. Il n'est de rencontre qu'entre des séries d'êtres résultats de plusieurs séries de causes au moins deux, mais ce deux prolifère aussitôt par l'effet du parallélisme ou de la contagion ambiante (comme disait Breton, en un mot profond: < les éléphants, sont contagieux >³). On pense ici aussi à Cournot, ce grand méconnu.

³ Cf. Feuerbach citant Pline l'Ancien: <les éléphants n'ont pas de religion [Ludwig Feuerbach, L'Essence du christianisme, trad. française Jean-Pierre Osier, Paris, Maspero, 1973, p. 117].

3. Chaque rencontre est aléatoire; non seulement dans ses origines (rien ne garantit jamais une rencontre), mais dans ses effets. Autrement dit toute rencontre aurait pu ne pas avoir lieu, bien qu'elle ait eu lieu, mais son possible néant éclaire le sens de son être aléatoire. Et toute rencontre est aléatoire en ses effets en ce que rien dans les éléments de la rencontre ne dessine, avant cette rencontre même, les contours et les déterminations de l'être qui en sortira. Jules II ne savait pas qu'il nourrissait dans son sein romagnole son ennemi mortel, et il ne savait pas non plus que ce mortel allait frôler la mort et se trouver hors histoire au moment décisif de la Fortune, pour aller mourir en une obscure Espagne, sous un fort inconnu. Cela signifie qu'aucune détermination de l'être issu de la < prise > de la rencontre n'était dessinée, fût-ce en pointillé, dans l'être des éléments concourant dans la rencontre, mais qu'au contraire toute détermination de ces éléments n'est assignable que dans le *retour en arrière* du résultat sur son devenir, dans sa récurrence. S'il faut donc dire qu'il n'est nul résultat sans son devenir (Hegel), il faut aussi affirmer qu'il n'est nul devenu que déterminé par le résultat de ce devenir : cette récurrence même (Canguilhem). C'est-à-dire qu'au lieu de penser la contingence comme modalité ou exception de la nécessité, il faut penser la nécessité comme le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents. C'est ainsi qu'on voit non seulement le monde de la vie (les biologistes récemment s'en sont avisés, eux qui eussent dû connaître Darwin), mais le monde de l'histoire *se figer* à certains moments heureux dans la prise d'éléments que conjoint une rencontre propre à dessiner telle figure : telle espèce, tel individu, tel

peuple. C'est ainsi qu'il y a des hommes et des < vies > aléatoires, soumis à l'accident de la mort donnée ou reçue, et leurs < oeuvres >, et les grandes figures du monde auquel le < jeu de dés > originel de l'aléatoire a donné leur forme, les grandes figures dans lesquelles le monde de l'histoire a < pris forme > (l'Antiquité, le Moyen Age, la Renaissance, l'Aufklärung, etc.). Il est alors trop clair que celui qui s'aviserait de considérer ces figures, individus, conjonctures ou États du monde,

soit comme le résultat nécessaire de prémisses données, soit comme l'anticipation provisoire d'une Fin, errerait, puisqu'il négligerait ce fait (ce « *Faktum* ») que ces résultats provisoires le sont doublement, non seulement en ce qu'ils vont être dépassés, mais en ce qu'ils auraient pu ne jamais advenir, ou ne seraient advenus que comme l'effet d'une < brève rencontre >, s'ils n'avaient surgi sur le fond heureux d'une bonne Fortune donnant leur < *chance* > de < durée > aux éléments à la conjonction desquels cette forme se trouve (par hasard) devoir présider. Par là on voit que nous ne sommes pas, nous ne vivons pas dans le Néant, mais que, s'il n'est pas de Sens de l'histoire (une Fin qui la transcende, de ses origines à son terme), il puisse y avoir du sens *dans* l'histoire, puisque ce sens naît d'une rencontre effective et effectivement heureuse, ou catastrophique, qui est aussi du *sens*.

Il suit de là des conséquences de grande importance sur le sens du mot < loi >. Qu'il n'y ait point de loi qui préside à la rencontre de la prise, on le concédera, mais, dira-t-on, une fois < prise > la rencontre, c'est-à-dire une fois constituée la figure stable du monde, du *seul* qui existe (car l'avènement d'un monde

donné exclut évidemment tous les autres possibles), nous avons affaire à un monde stable dont les événements obéissent, en leur suite, à des < lois >. Peu importe alors que le monde, le nôtre (nous n'en connaissons pas d'autre, nous ne connaissons parmi l'infinité des attributs possible que l'entendement et l'espace, « *Faktum* », aurait pu dire Spinoza) soit né de la rencontre des atomes tombant dans la pluie épicurienne du vide, ou du < big bang > dont parlent les astronomes, c'est un fait que nous avons affaire à *ce* monde et pas à un autre, c'est un fait que ce monde est « *régulier* » (comme on le dit d'un joueur honnête: car ce monde joue et se joue bel et bien de nous), est soumis à des règles, et obéit à des lois. De là la très grande tentation, même pour qui nous accorderait les prémisses de ce matérialisme de la rencontre, de se réfugier, une fois la rencontre < prise > dans l'examen des lois issues de cette prise de formes et répétant ces formes, en son fond, indéfiniment. Car c'est aussi un fait, un « *Faktum* », qu'il y a de l'ordre dans ce monde et que la connaissance de ce monde passe par la connaissance de ses < lois > (Newton) et des conditions de possibilité non de l'existence de ces lois, mais seulement de leur connaissance : façon certes de rejeter aux calendes la vieille question de l'origine du monde (c'est ainsi que procède Kant), mais pour mieux faire la nuit sur l'origine de cette rencontre seconde qui rend possible la connaissance de la rencontre première en *ce* monde (la rencontre entre les concepts et les choses). Eh bien, nous nous garderons de cette tentation, soutenant une thèse chère à Rousseau qui tenait que le contrat repose sur un < abîme >, soutenant donc que la nécessité des lois issues de la prise provoquée par la

rencontre est, jusque dans sa plus grande stabilité, hantée par une *instabilité radicale*, qui explique ce que nous avons tant de mal à comprendre, car cela heurte notre sens des < convenances >, savoir que les lois puissent changer - non qu'elles puissent valoir pour un temps et pas pour l'éternité (dans sa critique de l'économie politique classique, Marx est allé jusque-là, comme l'avait bien compris son < critique russe > : à chaque époque historique ses lois, mais pas plus loin, comme on va le voir), mais qu'elles puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire sans fin intelligible. C'est là leur *surprise* (il *n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grands déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple: la folie), soit du monde, lorsque les dés sont comme rejetés impromptus sur la table, ou les cartes redistribuées sans préavis, les < éléments > déchaînés dans la folie qui les libère pour de nouvelles prises surprenantes (Nietzsche, Artaud). Personne ne fera difficulté à reconnaître là un des traits fondamentaux de l'histoire des individus ou du monde, de la révélation qui, d'un individu inconnu fait un auteur ou un fou, ou les deux à la fois, quand nous naissent conjointement des Hölderlin, des Goethe et des Hegel, quand éclate et triomphe la Révolution française jusqu'au défilé de Napoléon, l' < esprit du monde > sous les fenêtres de Hegel à Iéna, quand de la trahison jaillit la Commune, quand explose 1917 en Russie, et à plus forte raison la < révolution [culturelle] >, où vraiment presque tous les < éléments > furent déchaînés sur de gigantesques espaces, mais où la rencontre durable ne se produisit

pas - tel le 13 mai quand les ouvriers et les étudiants, qui eussent dû se < joindre > (quel résultat en fût résulté!), se croisèrent en leurs longs cortèges parallèles mais *sans se joindre*, en évitant à tout prix de se joindre, de se conjoindre, de s'unir en une unité encore sans doute à jamais sans ' précédent (la pluie en ses effets *évités*).

.....
Pour donner une idée du courant souterrain du matérialisme de la rencontre, si important chez Marx, et de son refoulement sous un matérialisme de l'essence (philosophique), il faut parler du mode de production. Nul ne niera l'importance de ce concept qui ne sert pas seulement à penser toute < formation sociale >, mais à en *périodiser* l'histoire, donc à fonder une théorie de l'histoire⁴.

En fait on trouve *deux* conceptions du mode de production chez Marx, qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

La *première* remonte à la *Situation des classes laborieuses* d'Engels, qui en est le vrai initiateur : elle se retrouve dans le chapitre célèbre sur l'accumulation primitive, la journée de travail, etc., et dans maintes allusions de détail sur lesquelles je reviendrai. On peut aussi la trouver dans la théorie du mode de production asiatique. La *seconde* se trouve dans les grands passages du *Capital* sur l'essence du capitalisme, comme du mode de production féodal et du mode de production socialiste, sur la révolution, et plus généralement dans la < théorie > de la transition ou forme de passage d'un

• ⁴ Cf. Lire Le Capital, I.

mode de production à un autre. Ce qui a pu s'écrire ces vingt dernières années sur la < transition > entre le capitalisme et le communisme passe l'entendement et le dénombrement!

En d'innombrables passages, Marx, et ce n'est assurément pas un hasard, nous explique que le mode de production capitaliste est né de la « **rencontre** » entre l' < homme aux écus > et le prolétaire dénué de tout, sauf de sa force de travail. < Il se trouve > que cette rencontre a eu lieu, et a < pris >, ce qui veut dire qu'elle ne s'est pas défaite sitôt que faite, mais **a duré** et est devenue un fait accompli, le fait accompli de cette rencontre, provoquant des rapports stables et une nécessité dont l'étude fournit des < lois >, tendancielle bien entendu: les lois du développement du mode de production capitaliste (loi de la valeur, loi de l'échange, loi des crises cycliques, loi de la crise et de la décomposition du mode de production capitaliste, loi de passage - transition - au mode de production socialiste sous les lois de la lutte des classes, etc.). Ce qui importe, dans cette conception, ce n'est pas tant le dégagement des lois, donc d'une essence, que **le caractère aléatoire de la «prise » de cette rencontre donnant lieu au fait accompli**, dont on peut énoncer des lois.

On peut dire cela autrement: le tout qui résulte de la < prise > de la < rencontre > n'est pas antérieur à la < prise > des éléments, mais postérieur, et de ce fait il aurait pu ne pas < prendre > et, à plus forte raison, < la rencontre aurait pu ne pas avoir lieu >. Tout cela est dit, à demi-mot certes, mais est dit dans la formule de Marx, quand il nous parle si souvent de la < rencontre > (**das Vorgefundene**) entre l'homme aux écus et la force

de travail nue. On peut même aller plus loin et supposer que **la rencontre a eu lieu dans l'histoire nombre de fois avant sa prise occidentale**, mais faute d'un élément ou de la disposition des éléments, n'a pas alors < pris >. Témoins ces États italiens du XIII^e et XIV^e siècle de la vallée du Pô, où il y avait bien l'homme aux écus, la technologie et l'énergie (des machines mues par la force hydraulique du fleuve), et la main-d'oeuvre (les artisans au chômage), et où le phénomène, pourtant, n'a pas < pris >. Il y manquait sans doute (peut-être, c'est là une hypothèse) ce que Machiavel cherchait désespérément sous les espèces de l'appel à un État national, c'est-à-dire un **marché intérieur** propre à absorber la production possible.

Si on réfléchit tant soit peu sur les réquisits de cette conception, on s'aperçoit qu'elle pose entre la structure et les éléments qu'elle est censée unir une relation très particulière. Car qu'est-ce qu'un mode de production? Nous avons dit, avec Marx: une < combinaison > particulière entre des éléments. Ces éléments sont l'accumulation financière (celle de < l'homme aux écus >), l'accumulation des moyens techniques de la production (outils, machines, expérience de la production chez les ouvriers), l'accumulation de la matière de la production (la nature) et l'accumulation des producteurs (les prolétaires dénués de tout moyen de production). Ces éléments n'existent pas dans l'histoire pour qu'existe un mode de production, ils y existent à l'état < flottant > avant leur < accumulation > et < combinaison >, chacun étant le produit de son histoire propre, aucun n'étant le produit téléologique, des autres ou de leur histoire. Lorsque Marx et Engels diront que le prolétariat est < le produit de la grande

industrie >, ils diront une grande sottise, se situant dans la **logique du fait accompli de la reproduction élargie du prolétariat**, et non dans la logique aléatoire de la < rencontre > qui produit (et non reproduit) en prolétariat cette masse d'hommes dénués et dénudés comme un des éléments constituant le mode de production. Ce faisant ils passeront de la première conception du mode de production, historico-aléatoire, à une seconde conception, essentialiste et philosophique.

Je me répète, mais il le faut: ce qui est remarquable dans cette première conception, outre la théorie explicite de la rencontre, c'est l'idée que tout mode de production est constitué d'**éléments indépendants les uns des autres**, étant chacun le résultat d'une histoire propre, sans qu'il existe aucun rapport organique et téléologique entre ces diverses histoires. Cette conception culmine dans la théorie de l'**accumulation primitive**, dont Marx, s'inspirant d'Engels, a tiré un magnifique chapitre dans **Le Capital**, son vrai coeur. On y voit se produire un phénomène historique, dont on connaît le résultat, la dépossession des moyens de production de toute une population rurale en Grande-Bretagne, mais dont les causes sont sans rapports avec le résultat et ses effets. Était-ce pour se ménager de grandes terres à chasse? ou des champs sans fin à élever le mouton? On ne sait au juste (sans doute les moutons) quelle est la raison qui a prévalu dans ce processus de dépossession violente, ni surtout dans sa violence, et peu importe d'ailleurs: le fait est que ce processus a eu lieu et a abouti à un **résultat** qui a été aussitôt **détourné** de sa fin présomptive possible par les < hommes aux écus > en quête de main-d'oeuvre

misérable. **Ce détournement est la marque de la non-téléologie du processus** et de l'inscription de son résultat dans un processus [qui l'a] rendu possible et qui lui était du tout au tout étranger.

On aurait d'ailleurs tort de croire que ce processus de rencontre aléatoire se limite au XIV^e siècle anglais. Il s'est toujours poursuivi et **se poursuit encore de nos jours**, non seulement dans les pays du Tiers Monde qui en sont l'exemple le plus éclatant, mais chez nous aussi, dans la dépossession des producteurs agricoles et leur transformation en Ouvriers Spécialisés (cf. Sandouville: des Bretons aux machines), comme un processus constant qui inscrit l'aléatoire au coeur de la survie et du renforcement du < mode de production > capitaliste, comme d'ailleurs au coeur du soi-disant < mode de production > socialiste lui-même. Et là, inlassablement, on voit les chercheurs marxistes reprendre le fantasme de Marx, et penser la **reproduction** du prolétariat en croyant penser sa production, penser dans le fait accompli en pensant penser dans son devenir-accompli.

De fait, il y a dans Marx de quoi tomber dans cette erreur, lorsqu'il cède à l'autre conception du mode de production capitaliste: une conception totalitaire, téléologique et philosophique.

Dans ce cas on a bien alors affaire à tous les éléments distincts dont il a été question, mais ils sont pensés et disposés comme s'ils étaient de toute éternité destinés à entrer en combinaison, à s'accorder entre eux, et à se produire mutuellement comme leurs propres fins et (ou) compléments. Dans cette hypothèse, Marx laisse délibérément de côté le caractère aléatoire de la < rencontre > et de sa < prise > **pour ne plus penser que**

dans le fait accompli de la < prise > et donc dans sa prédestination. Dans cette hypothèse aucun élément n'a plus d'histoire indépendante, mais une histoire ayant une fin, celle de s'adapter aux autres histoires, l'histoire formant un tout qui **reproduit** sans cesse ses propres éléments, propres à leur engrenage. C'est ainsi que Marx et Engels penseront le prolétariat comme < produit de la grande industrie >, < produit de l'exploitation capitaliste >, < produit du capitalisme >, **confondant la production du prolétariat avec sa reproduction capitaliste élargie**, comme si le mode de production capitaliste avait préexisté à un de ses éléments essentiels, la main-d'oeuvre dépossédée. Ici **les histoires propres ne flottent plus dans l'histoire**, comme autant d'atomes dans le vide, à la faveur d'une < rencontre > qui pourrait ne pas avoir lieu. Tout est accompli d'avance, **la structure précède ses éléments et les reproduit pour reproduire la structure.** Ce qui vaut de l'accumulation primitive vaut aussi de l'homme aux écus. D'où vient-il, cet homme aux écus, chez Marx? On ne sait exactement : du capitalisme commercial? [...] (expression bien mystérieuse qui a donné lieu à maints contresens sur le < mode de production marchand >), de l'usure? de l'accumulation primitive? du pillage des colonies? Peu importe à la limite pour nous, mais cela importe singulièrement à Marx - **l'essentiel est le résultat : qu'il existe.** Cette thèse, Marx l'abandonne, lui préférant **la thèse d'une mythique < décomposition > du mode de production féodal et de la naissance de la bourgeoisie au cours de cette décomposition**, ce qui introduit de nouvelles énigmes. Qu'est-ce qui prouve que le mode de production féodal s'affaiblisse et se décompose pour disparaître il fallut attendre

1850-1870 en France pour que le capitalisme s'instaure. Et surtout, puisqu'elle en serait le produit, qu'est-ce qui prouve que **la bourgeoisie ne serait pas une classe du mode de production féodal signant le renforcement et non la décadence de ce mode?** Ces énigmes du **Capital** se concentrent toutes deux sur un même objet : le capitalisme financier et le capitalisme commercial d' [une] part, et la nature de la classe bourgeoise qui en serait le support et le bénéficiaire d'autre part.

Si pour toute définition du capital on se contente de parler, comme fait Marx, d'accumulation d'argent produisant un surplus - un profit en argent ($A'' = A + A'$), alors on peut parler de capitalisme financier et commercial. Mais ce sont des capitalismes sans capitalistes, des capitalismes sans exploitation de main-d'oeuvre, des capitalismes où l'échange prend plus ou moins la forme d'un prélèvement qui n'obéit pas à la loi de la valeur, mais aux pratiques du pillage direct ou indirect. Et c'est là que nous rencontrons par voie de conséquence la grande question de la **bourgeoisie.**

La solution de Marx est simple et désarmante. La bourgeoisie est produite, comme classe antagoniste, par la décomposition de la classe dominante féodale. Nous retrouvons ici le schéma de la production dialectique, le contraire produisant son contraire. Nous y retrouvons aussi la thèse dialectique de la négation, ce contraire devant se substituer naturellement par une nécessité conceptuelle à son contraire et devenir dominant. **Et s'il n'en était pas ainsi ? Si la bourgeoisie, loin d'être le produit contraire de la féodalité, en était l'achèvement et comme l'acmé, la plus haute forme et pour**

ainsi dire le perfectionnement ? Cela permettrait de sortir de bien des problèmes qui sont autant d'impasses, de ces révolutions bourgeoises, comme la française, qui devraient à toute force être des révolutions capitalistes mais ne le sont pas, ou de problèmes qui sont autant de mystères : qu'est donc cette classe étrange, capitaliste par son avenir, mais formée bien avant tout capitalisme mais sous la féodalité, qu'est la bourgeoisie?

De même qu'il n'y a pas chez Marx de théorie satisfaisante du soi-disant mode de production marchand, ni a fortiori de théorie satisfaisante du capitalisme commercial (et financier), *il n'y a pas chez Marx de théorie satisfaisante de la bourgeoisie*, sauf bien entendu, pour se débarrasser des difficultés, un usage surabondant de l'adjectif < bourgeois >, comme si un adjectif pouvait tenir lieu de concept du négatif pur. Et ce n'est pas un hasard si la théorie de la bourgeoisie comme forme de décomposition antagoniste du mode de production féodal est cohérente avec la conception du mode de production d'inspiration philosophique. La bourgeoisie n'y est en effet que l'*élément prédestiné* à unir tous les autres éléments du mode de production, qui en fera une autre combinaison, celle du mode de production capitaliste, elle est la dimension du tout et de la téléologie, qui assigne à chaque élément son rôle et sa place dans le tout, et le reproduit dans son existence et dans son rôle.

Nous sommes aux antipodes de la conception de la < *rencontre entre la bourgeoisie* >, élément aussi < flottant > que les autres, et *des autres éléments* flottants pour constituer un mode de production original, le capitaliste. Il n'y a pas alors rencontre, car l'unité

précède les éléments, *car il n'y a pas ce vide nécessaire à toute rencontre aléatoire*. Alors qu'il s'agit encore de penser *le fait à accomplir*, Marx s'installe délibérément dans *le fait accompli* et nous invite à le suivre dans les lois de sa nécessité.

Nous avons, suivant Marx, défini un mode de production comme une double combinaison (Balibar), celle des moyens de production et celle des rapports de production (??). Si nous voulons aller plus avant dans cette analyse, nous devons y distinguer des éléments < forces productives, moyens de production, possesseurs des moyens de production, producteurs avec ou sans moyens, nature, hommes, etc. > Ce qui fait alors le mode de production, c'est une combinaison qui soumet les forces productives (les moyens de production, les producteurs) à la domination d'une totalité, où ce sont les propriétaires des moyens de production qui sont dominants. Cette combinaison est d'essence, elle est fixée une fois pour toutes, elle correspond à un centre de références; certes elle peut se défaire, mais dans sa défection conserve toujours la même structure. Un mode de production est une combinaison parce que c'est une *structure* qui impose son unité à une série d'éléments. Ce qui importe dans le mode de production, le fait tel ou tel, c'est le *mode de domination* de la structure sur ses éléments. Ainsi dans le mode de production féodal, c'est la *structure de dépendance* qui impose leur sens aux éléments : la possession du domaine, inclus les serfs qui y travaillent, la possession des instruments collectifs (le moulin, la ferme, etc.) par le seigneur, le rôle subordonné de l'argent, sauf lorsque les rapports monétaires s'imposeront à tous. Ainsi dans le mode de production

capitaliste, c'est la structure d'exploitation qui s'imposera à tous les éléments, la subordination des moyens de production et des forces productives au procès d'exploitation, l'exploitation des travailleurs démunis de moyens de production, le monopole des moyens de production aux mains de la classe capitaliste, etc.

.....