

Introduction

Que reste-t-il de Marx dans la pensée critique contemporaine?

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE

L'œuvre de Marx a été une ressource centrale de la pensée critique tout au long du xx^e siècle. Il ne peut bien entendu être question de tracer ici un tableau, aussi schématique soit-il, des différentes époques de la réception de cette œuvre dans l'ensemble des pays où elle a exercé une influence majeure au cours de ce siècle. Je m'en tiendrai à la France, pour rappeler combien Marx était incontournable durant les années 1960-1970, aussi bien, il va de soi, pour ses partisans, qui s'affrontaient dans des conflits d'exégèse, que pour les adversaires du marxisme, qui ne pouvaient éviter de prendre position à son propos. Vint ensuite une période de reflux, dont les raisons doivent beaucoup plus à l'évolution de la conjoncture politique qu'aux discussions théoriques. Largement amorcé dès le début des années 1980, ce reflux a connu son point d'orgue avec l'effondrement du régime soviétique en 1989¹. Ce ne sont pas les marxistes hétérodoxes, lesquels contestaient depuis longtemps que ce régime puisse se réclamer de Marx, qui ont tiré bénéfice de cet effondrement, mais les libéraux, et tout particulièrement les thuriféraires d'un capitalisme émancipé des régulations qui avaient assuré le compromis social dans les sociétés capitalistes avancées durant les décennies de l'après Seconde Guerre mondiale. Ce n'est pas seulement Marx que ceux-ci vouaient aux poubelles de l'histoire,

1. Ces deux moments de la réception de Marx à la fin du xx^e et au début du xxi^e siècles se retrouvent aussi dans d'autres pays occidentaux, avec des particularités dues aux spécificités de leurs traditions intellectuelles et de leurs histoires politiques. Bien que ces traditions et ces histoires ne soient bien sûr pas indépendantes les unes des autres et que les échanges et importations aient joué et jouent encore un rôle important dans la configuration des marxismes de chaque pays (le retour de Marx en France aujourd'hui est, par exemple, fortement marqué par l'influence de l'École de Francfort), il faut ici, pour la simplicité, se limiter au cas de la France.

mais tout aussi bien Keynes, ou tout auteur qui invitait à limiter par l'intervention de l'État les effets socialement néfastes d'une concurrence débridée. Dans l'enseignement universitaire de l'économie, la victoire des libéraux a été complète. Mais le discrédit du marxisme a été aussi marqué dans le domaine de la théorie et de la philosophie politique. Les théories normatives de la justice et de la démocratie, inspirées souvent de Rawls ou du Habermas de *Droit et Démocratie*, plus tard d'Amartya Sen ou d'autres encore, sont venues occuper l'espace laissé libre par ce qui apparaissait comme une ringardisation générale du marxisme.

Dans le champ intellectuel, l'hégémonie est néanmoins rarement telle qu'elle empêche l'existence de résistances. Les marxistes, ou du moins des auteurs qui gardaient un rapport fort avec l'œuvre de Marx, n'ont pas totalement disparu, qu'ils aient poursuivi leur réflexion individuellement ou dans des entreprises collectives, des revues notamment. Solitaires ou collectifs, ces travaux sont cependant restés durant deux décennies très marginaux. La pensée critique se cherchait et se développait selon d'autres voies, celles d'un Bourdieu, d'un Deleuze ou d'un Foucault par exemple en France, qui n'étaient pas toujours sans aucun lien avec le marxisme, mais qui ne passaient plus par l'étude et le commentaire de l'œuvre de Marx². Il n'y a jamais eu de véritable vacance de la pensée critique. Mais l'allégeance à Marx, quand elle existait, était en général vague ou fragmentaire, elle ne s'appuyait plus sur une lecture systématique de ses écrits. Quelque chose a changé à cet égard ces dernières années : on assiste à un véritable « *come back* » de Marx, dont témoignent les nouvelles traductions de certains de ses écrits, les republications et la multiplication des travaux qui lui sont consacrés. L'étude de son œuvre a quitté les marges dans lesquelles elle avait été cantonnée pendant plus d'une vingtaine d'années ou plus, elle est redevenue l'objet d'un intérêt grandissant, en particulier auprès des jeunes générations, nées après 1968 voire après 1989, pour lesquelles les débats des années 1960-1970 relèvent de l'histoire. Le paradoxe est que cette renaissance tient pour une grande partie aux succès de la pensée libérale. À mesure que les conséquences sociales des politiques néolibérales³ se sont faites plus sensibles, la nécessité d'une analyse critique *du capitalisme* est redevenue d'actualité.

2. Pierre Bourdieu se réclame de Marx, parmi bien d'autres auteurs. Il n'en va pas de même de Deleuze, non plus que de Foucault. La position de ce dernier à l'égard de Marx a connu cependant des inflexions, et il lui est arrivé de faire un emploi sélectif de certaines de ses analyses. Voir à ce propos, notamment, BALIBAR É., « Foucault et Marx – l'enjeu du nominalisme », in É. BALIBAR, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 291-303 ; LEMKE T., « "Marx sans guillemets" : Foucault, la critique de la gouvernementalité et la critique du libéralisme », *ActuelMarx*, 2004/2, n° 36, p. 13-26.

3. Je n'ignore pas que la consistance du « néolibéralisme », son unité et ses rapports avec le libéralisme classique et avec l'ordolibéralisme allemand, sont discutés. Pour une synthèse très complète, voir AUDIER S., *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

Signe de ce changement d'époque? Ce qui eut été impensable il y a dix ou vingt ans : un certain nombre d'écrits de Marx, et non des moindres (le premier livre du *Capital*, notamment) figuraient au programme des épreuves écrites de l'agrégation de philosophie en 2015. L'équipe de recherche attachée à l'UFR de philosophie de l'université de Rennes 1 a saisi cette occasion pour organiser le colloque dont les actes sont rassemblés dans la présente publication⁴. Le titre de cette manifestation (« Que reste-t-il de Marx dans la pensée critique contemporaine? ») pouvait suggérer un simple état des lieux, au demeurant très difficile à réaliser. La « pensée critique contemporaine » est en effet une notion aux contours indéterminés, et selon la façon dont on l'entendra, la place de Marx y sera plus ou moins importante. Les participants à ce colloque ont choisi un autre parti, à savoir de mettre en relief, dans l'œuvre de Marx, des aspects qui s'avèrent aujourd'hui, encore ou à nouveau, particulièrement pertinents pour l'analyse critique de notre présent. Si l'on peut parler aujourd'hui d'un retour à Marx, ce n'est pas en effet un retour au marxisme, comme le remarque à juste titre Louis Carré à propos de la philosophie⁵. La réappropriation actuelle de l'œuvre de Marx passe par-dessus la question, qui a lourdement obéré ses interprétations jusqu'à la fin du xx^e siècle, de sa « responsabilité » pour les usages qu'en ont fait le marxisme ou les marxismes, ainsi que pour la gestation et l'histoire des régimes politiques qui s'en sont réclamés. Non pas qu'une telle question soit dépourvue d'intérêt, pas plus que ne l'est par exemple celle des rapports de la scolastique médiévale avec l'œuvre d'Aristote. Mais il n'est aucune raison de limiter les rapports que l'on peut entretenir avec une grande œuvre – ce que l'œuvre de Marx est incontestablement – à la rumination du passé. La grandeur d'une « grande œuvre » tient précisément à ce qu'elle prête à des réappropriations toujours nouvelles, inspirées par les questions du présent. Ce qui motive le renouveau d'intérêt pour cette œuvre auquel on assiste aujourd'hui n'est plus la question de la responsabilité de Marx dans la formation du totalitarisme soviétique – que ce soit pour l'affirmer ou la contester –, mais la réalité du capitalisme contemporain. Il n'est plus possible d'invoquer les méfaits du collectivisme pour justifier par contraste les mérites d'un libéralisme sans contrainte⁶. Les graves dysfonctionnements de nos sociétés, qu'il s'agisse de la croissance vertigineuse des inégalités, de la répétition chronique des crises,

J'use ici du terme pour désigner les orientations générales qui sont actuellement celles des politiques économiques dans les grands pays occidentaux.

4. Ce qui a été le prétexte de ce colloque (le programme d'agrégation de philosophie de 2015) explique que la contribution propre de Friedrich Engels à l'élaboration du marxisme ne soit que rarement et très fugitivement abordée.

5. *Infra*, p. 23.

6. À titre d'inspirateur du néolibéralisme, Friedrich Hayek a certes vu s'élargir son audience. Qu'ils l'aient lu ou non, les partisans comme les adversaires de cette nouvelle mouture du

économiques, sociales et politiques, ou de la destruction irrésistible de l'écosystème mondial, ne peuvent plus être passés au compte des frais et pertes que l'on doit accepter au nom de la liberté. Ils appellent bien plutôt une réflexion critique sur les logiques les plus fondamentales des sociétés « libres », et sur le sens même de cette liberté. Marx n'avait sans doute pas anticipé tous les problèmes des sociétés capitalistes contemporaines. Le problème écologique, en particulier, ne pouvait être perçu en son temps, du moins dans l'ampleur qu'il a prise aujourd'hui. Mais quiconque accepte de lire sans prévention ses différents écrits, et en particulier *Le Capital*, se convaincra aisément que le monde dont il nous parle est bien encore notre monde⁷, et que la critique qu'il en a faite est certainement l'une des plus lucides et des plus profondes dont nous disposions⁸.

Les textes rassemblés dans ce recueil traitent donc directement des écrits de Marx, ceux du début des années 1840 (le *Manuscrit de Kreuznach* et les *Manuscrits économique-politique de 1844*) et ceux plus tardifs, postérieurs à *l'Idéologie Allemande* : les *Grundrisse*, la *Contribution* et *Le Capital*. Ils répondent bien à la question qui servait d'intitulé au colloque, non sur le mode de l'inventaire – on l'a dit –, mais à travers une réflexion à chaque fois personnelle sur certaines thématiques ou certains concepts fondamentaux de cette œuvre, sur les avatars de ces thématiques et concepts dans certains courants de la postérité marxiste parfois, mais avant tout sur leur actualité. La question commune aux différentes contributions se laisse donc résumer très simplement : doit-on encore lire Marx aujourd'hui, et quel profit peut-on tirer de cette lecture ?

La Philosophie

Il nous est apparu possible de distribuer ces contributions en trois grands blocs. Le premier considère l'œuvre de Marx du point de vue de son impact sur la philosophie. Cette question a fait couler beaucoup d'encre dans les années 1960-

libéralisme économique ne manquent pas de citer son nom. Mais *La route de la servitude* (1944) n'est plus qu'un témoignage d'une époque révolue.

7. Malgré les différences dont nous disons quelques mots dans notre conclusion.

8. À ceux qui sont convaincus que Marx appartient définitivement au passé, je suggère de lire ou relire les quelques pages consacrées à la dette publique dans le chapitre 24 du premier livre du *Capital*. Au vu de la manière dont a été gérée la crise financière de 2008 et ses conséquences (le recours aux deniers publics pour sauver les banques), il est difficile de ne pas reconnaître le bien fondé de la remarque ironique de Marx selon laquelle « la seule partie de la soi-disant richesse nationale qui soit effectivement détenue globalement par les peuples modernes est... leur dette publique » (*Le Capital, Livre I*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre *et al.*, Paris, PUF, 1993, p. 847).

1970 du siècle dernier : faut-il comprendre le tournant de Marx en 1848, acté par les fameuses « Thèses sur Feuerbach », comme un abandon de la philosophie, ou bien comme le point de départ d'une nouvelle philosophie? Y a-t-il sens à parler d'une philosophie marxiste, comme le voulaient les thuriféraires du « matérialisme dialectique »? Prolongeant certaines remarques d'Althusser concernant la conceptualisation des relations entre théorie et pratique chez Marx, Louis Carré invite à sortir de cette alternative indécidable en montrant, à partir de trois textes correspondant à trois étapes dans la pensée de Marx, comment celui-ci n'a cessé de faire valoir, avec des inflexions correspondant à la diversité des objets qu'il se donnait dans chaque cas, la nécessité d'une veille autocritique. Cette veille se traduit par un « décalage » permanent par rapport aux idéalités, celles de la philosophie hégélienne dans un premier temps, de l'« idéologie » en général dans un deuxième temps, et enfin des catégories de la science (économique) dans un troisième. La philosophie marxienne, est-il suggéré, pourrait se réduire à ce décalage, qui n'est pas négation de la philosophie mais altération de celle-ci, pour autant qu'elle se croit autonome. Elle ne peut être identifiée avec aucun contenu doctrinal et répugne par suite à toute systématisation dogmatique.

Les deux textes qui suivent sont consacrés à une école de pensée qui s'est définie elle-même comme « théorie critique », à savoir l'École de Francfort, et plus précisément aux deux grandes figures de sa première époque, Max Horkheimer et Theodor Adorno. Les interprétations ici proposées des écrits de ces deux auteurs permettent de préciser les caractéristiques de cette pratique critique qui constitue, selon Louis Carré, le cœur de la philosophie de Marx. Emmanuel Renault a consacré naguère une monographie au concept marxien de la critique⁹ et il y est revenu encore dans un ouvrage publié tout récemment¹⁰. Sa contribution au présent recueil n'est cependant pas une simple reprise de ses analyses antérieures. Son propos spécifique est ici de contester certaines lectures actuelles du *Capital* (celle de Moishe Postone et plus généralement du courant de la « critique de la valeur »), qui croient pouvoir se réclamer de la tradition francfortoise. Emmanuel Renault reproche à ces interprétations de faire l'impasse sur deux aspects fondamentaux de la critique marxienne de l'économie politique, que Horkheimer et Adorno avaient au contraire mis en relief et auxquels ils s'étaient efforcés de rester fidèles. Le premier est l'exigence d'autoréflexion, qu'ils ont déclinée dans les registres sociologique et politique (s'agissant de Horkheimer), mais aussi épistémologique (s'agissant d'Adorno). Le second est d'appréhender le monde social dans la perspective de sa transformation, ce qui suppose de concevoir le social

9. RENAULT E., *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

10. RENAULT E., *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014 (en particulier la troisième partie : « Critique de l'économie politique »).

comme une réalité processuelle, et non comme le déploiement d'une essence ou un complexe de relations. C'est en ce sens que l'on peut dire que, pour les deux auteurs, lors même qu'ils ne traitaient pas d'économie, *Le Capital* est toujours resté un modèle.

On pourrait objecter à cette analyse que *La Dialectique de la Raison* (en allemand : *Dialektik der Aufklärung*, littéralement : « Dialectique des Lumières »), texte publié en 1947, cosigné par Horkheimer et Adorno, et qui est certainement, parmi leurs œuvres, celle qui a exercé la plus grande influence, constitue un tournant dans leur chemin de pensée, généralement interprété comme un abandon du marxisme. Katia Genel invite à corriger cette interprétation convenue, en s'appuyant notamment sur un certain nombre de textes préparatoires à la rédaction de ce célèbre ouvrage. Elle rappelle tout d'abord que le rapport de Horkheimer et Adorno à Marx a d'entrée de jeu été celui d'une reprise critique : il s'agissait de réveiller la dimension philosophique du marxisme contre sa dogmatisation positiviste par les partis et les régimes politiques communistes. Cette reprise critique a connu différentes variantes. Dans la foulée des thèses de Walter Benjamin sur le concept d'histoire (1940), Horkheimer et Adorno ont définitivement rompu avec la conception positiviste-évolutionniste du progrès dont le « matérialisme historique » orthodoxe était un avatar. La mise en question de l'*Aufklärung* elle-même, la thèse selon laquelle la Raison moderne avait sa part de responsabilité dans la formation des totalitarismes du xx^e siècle, constituait cependant un pas de plus, qui pouvait déboucher sur le fatalisme. Katia Genel montre que les deux auteurs n'ont cependant pas renoncé à sauver l'*Aufklärung*, et avec elle le marxisme, ou au moins quelque chose de Marx, tout en repensant à nouveaux frais les rapports entre économie et politique, exploitation et domination. L'effacement volontaire des traces du marxisme dans la sémantique de la *Dialectique de la Raison*, que met en évidence la comparaison avec sa première version, datant de 1944 et publiée sous le titre de *Fragments philosophiques*, n'empêche pas de pouvoir repérer dans ce livre la continuation d'une discussion critique avec Marx, que les deux auteurs ont poursuivie par la suite, selon des voies pour chacun différentes.

L'économie politique

Si *Le Capital* est déjà fortement sollicité dans le premier bloc de notre recueil, c'est, pour reprendre l'expression d'Emmanuel Renault, à titre de modèle pour la critique en général. Les textes composant le deuxième bloc sont plus spécifiquement consacrés à la critique de *l'économie politique*. À une époque où la science économique a renoncé à se dire politique (ce que traduit la généralisation de

l'anglais « *economics* » pour désigner la discipline), peut-on encore prendre l'œuvre de Marx au sérieux du point de vue de la théorie économique? Certes, Marx a conçu son travail comme une critique de l'économie politique, mais cette critique était de nature théorique, elle passait par une reprise et une déconstruction/reconstruction des catégories de l'économie « bourgeoise », celle, « classique », des grands auteurs (Smith, Ricardo), et celle des mineurs (l'économie vulgaire¹¹). Elle se présentait donc comme une contribution à la compréhension des ressorts et de la logique de développement de l'économie capitaliste. Or ce n'est pas seulement Marx que la théorie économique contemporaine a jeté aux poubelles de l'histoire, mais tout aussi bien ces auteurs, classiques ou vulgaires, à travers la critique desquels Marx a élaboré sa propre théorie. La critique marxienne garde-t-elle la moindre pertinence par rapport à ce qu'est devenue la science économique?

L'article de Guillaume Fondu¹² prend cette question à bras-le-corps, et sa réponse – nourrie par une connaissance approfondie du *Capital* et des écrits préparatoires à cet ouvrage (les *Grundrisse*, la *Contribution*), mais aussi par celle des théories économiques contemporaines – le *mainstream* aussi bien que les théories hétérodoxes –, est affirmative. La critique marxienne de l'économie politique vise bien la réalité du capitalisme, mais elle le fait à travers une critique des catégories de la science économique dont la nécessité est toujours actuelle. Car l'hégémonie de l'économie marchande-capitaliste (sa non questionnabilité) est imputable non seulement aux contraintes des structures objectives, mais aussi, et indissociablement, à la prégnance des représentations qui en procèdent. En régime capitaliste, l'activité sociale se présente spontanément à travers le mouvement de la valeur autonomisée. L'autonomie de la valeur est le secret de ce que Marx a nommé le fétichisme de la marchandise¹³. Loin d'être un avatar de la notion d'aliénation telle qu'on la trouve dans les *Manuscrits de 1844*¹⁴, la notion de fétichisme est le point d'aboutissement de l'analyse scrupuleuse de la « forme-valeur », maintes fois remaniée (c'est dire l'importance que Marx lui attachait) jusqu'à la présentation qui en est faite dans le premier chapitre du livre I du *Capital*. Or ce point d'aboutissement est aussi la clé de la

11. Marx précise la distinction qu'il fait entre économie politique « classique » et « vulgaire » dans une note du chapitre I du livre I du *Capital* (*Le Capital I, op. cit.*, p. 93, note 32).

12. Guillaume Fondu est, aux côtés de Jean Quétier, le principal responsable de l'entreprise de (re)traduction et d'édition des œuvres de Marx et d'Engels dite *Geme* (Grande Édition Marx et Engels) aux Éditions Sociales. Il a notamment traduit, en collaboration avec Jean Quétier, et présenté une nouvelle traduction de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (Éditions Sociales, 2014).

13. Cf. *Le Capital I, op. cit.*, 81 sq.

14. Voir la note 24 de l'article, qui signale incidemment une divergence d'interprétation avec un autre contributeur de ce recueil, Franck Fischbach (auteur d'une traduction nouvelle, avec introduction et annotation, des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007).

déconstruction des conceptualisations usuelles de l'argent et du capital en ses différentes formes dans la science économique « bourgeoise », celle d'hier, mais aussi – c'est la thèse ici défendue – celle d'aujourd'hui.

Parmi les contributeurs à ce recueil, André Orléan est le seul à ne pas être philosophe par sa formation et son appartenance disciplinaire. C'est avec les compétences de l'économiste qu'il aborde un aspect particulièrement technique du *Capital*, à savoir la théorie de la monnaie. Contre le consensus de la science économique, André Orléan soutient que la monnaie n'est pas un médium neutre, mais une institution centrale des sociétés capitalistes, à la fois du fait de ses liens avec la souveraineté politique et parce qu'elle est un enjeu des luttes d'intérêts entre divers groupes sociaux. S'appuyant sur les interprétations que Isaak Roubine et Rosa Luxembourg respectivement ont faites de la première section du livre I du *Capital*, il met tout d'abord en évidence l'intérêt que présentent de ce point de vue les analyses de Marx. Mais il en indique aussi les limites, que les lectures de Roubine et de Rosa Luxembourg, trop fidèles de ce point de vue à Marx, rendent particulièrement sensibles. On trouve bien chez Marx un « cadre conceptuel approprié » pour élaborer une théorie des phénomènes monétaires qui rende compte de leurs enjeux politiques et sociaux, mais c'est à la condition de les rectifier et de les compléter en montrant le rôle des institutions et des luttes sociales et politiques dans le choix du médium faisant fonction d'équivalent général.

Il m'a semblé légitime d'inclure mon propre article, consacré à la critique de la propriété privée chez Marx, dans cette section sur l'économie. Nul ne contestera, je crois, que la propriété privée soit une institution fondamentale du système économique capitaliste. Mais cet article vise aussi à montrer que les différents projets critiques que Marx avait esquissés dans ses écrits de jeunesse n'ont pas été abandonnés au profit de la seule critique de l'économie politique. Car *Le Capital* n'est pas seulement une contribution (critique) à la théorie économique, il est beaucoup d'autres choses, et notamment – du moins dans son premier livre – une critique du droit, plus précisément du droit privé bourgeois. Cette critique du droit joue un rôle déterminant dans la construction de ce premier livre : il est essentiel à la démonstration de Marx que le chapitre historique consacré à la « prétendue accumulation initiale » n'intervienne que dans l'avant-dernier chapitre¹⁵. La distinction entre l'histoire du capitalisme et son analyse en tant que système généralisé d'organisation de la production et des échanges est en effet

15. La séparation tranchée dans *Le Capital* entre l'analyse critique du droit de propriété privée et l'étude historique de la formation de l'appropriation capitaliste illustre la différence que l'Introduction aux *Grundrisse* (cf. MARX K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 31-58) établit entre l'ordre d'apparition historique des catégories économiques et leur ordre tel qu'il est déterminé par leurs relations dans la société civile bourgeoise moderne.

indispensable pour montrer que la normativité juridique n'est pas un faux-semblant ou une fiction voilant plus ou moins bien la réalité brute des rapports économiques d'exploitation, mais qu'elle joue au contraire un rôle constitutif dans la détermination de ces rapports. On notera au passage un point par lequel je rejoins l'article de Guillaume Fondu : de même que (si on le suit) le fétichisme n'est pas une reformulation de l'« aliénation » des *Manuscrits de 44*, de même la critique de la propriété privée dans *Le Capital* est très différente de celle que l'on trouve dans les écrits de Marx du milieu des années 1940, le *Manuscrit de Kreuznach* (*Critique du droit politique hégélien*), la *Question Juive* ou les *Manuscrits de 44*. Le point me paraît important à souligner, dans la mesure où nombre d'auteurs « critiques » s'inspirent volontiers de la critique de l'« égoïsme » du propriétaire privé, telle qu'on la trouve en particulier dans la *Question juive*, pour faire valoir en regard les valeurs de la solidarité ou du « commun ». Le défaut de ce genre d'analyses est de confondre tendanciellement la critique marxiste de la propriété avec une critique de l'individualisme utilitariste. Si il y a bien de cela dans certains des textes de Marx, il me paraît que ce n'est pas là que réside son originalité, mais plutôt dans la réflexion sur les conditions matérielles (qui incluent l'intersubjectivité, mais ne s'y réduisent pas) de l'être-sujet. De ce point de vue, les *Grundrisse*, dans lesquels cette réflexion est particulièrement soulignée, appartiennent bien au même ensemble que la *Contribution* et le *Capital*, malgré le langage encore très hégélien dans lequel Marx s'y exprime encore souvent.

La politique

En abordant le troisième bloc du recueil, le caractère formel de notre distribution des contributions devient patent. S'agissant de l'œuvre de Marx, laquelle, pour des raisons essentielles, déborde et déjoue les classifications disciplinaires, ce formalisme est inévitable. Il était bien entendu déjà question de politique dans les textes qui précèdent, aussi bien dans ceux rangés sous le chapeau de la philosophie et de la critique que sous ceux plus particulièrement consacrés à la critique de l'économie politique. Le texte d'Étienne Balibar traite directement de cette indétermination disciplinaire en explorant les relations entre les concepts d'exploitation, de domination et d'aliénation. Pour la tradition marxiste, le premier, lié à celui de plus-value (survaleur) et de surtravail, relève avant tout de l'économie. Du point de vue de la théorie économique « bourgeoise », ancienne et actuelle, il paraît au contraire troubler la pureté de l'économie en y introduisant des considérations idéologico-politiques. C'est ce concept qu'Étienne Balibar prend pour fil conducteur de ses analyses, mais pour montrer qu'il peut tout aussi bien être interprété comme une forme de domination que comme une forme d'aliénation.

Le glissement entre les trois concepts témoigne de l'impossibilité de séparer, en régime capitaliste, l'économique et le politique, dans ses dimensions répressives (la domination) comme dans ses dimensions subversives (la résistance). Ce qui n'empêche pas que, en faisant de l'exploitation le pivot de son analyse critique du capitalisme et des modalités de l'extorsion du surtravail la clé de la succession des modes de production, Marx n'ait occulté d'autres formes de domination, et avant tout celle liée à la différence sexuelle des fonctions sociales. Mais, suggère *in fine* Balibar, il est probable que la prise en compte de la reproduction des êtres humains (gestation et travail domestique) conduite à mettre en question la distinction entre travail productif et travail improductif, que Marx a reprise, sans l'interroger, de l'économie politique classique.

La question de l'idéologie est un des points les plus discutés de la conceptualisation marxiste. Comme celle d'exploitation, quoique pour d'autres raisons, elle est transversale à l'économie et à la politique de Marx. Mais plus encore : malgré les ambiguïtés des formulations de Marx à son propos, elle est sans doute le point nodal de son « matérialisme ». Telle est la thèse que défend ici Pierre Macherey, en repensant la notion à partir de la traduction française complète, réalisée par Jean-Luc Évrard¹⁶, de l'ouvrage de Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie* (1929). Macherey s'arrête sur une expression de Mannheim : le « *seinsverbundenes Denken*¹⁷ », la « pensée solidaire de l'être » (dans la traduction de J.-L. Évrard), que l'on pourrait aussi traduire, propose-t-il, par « pensée enchaînée à l'être » ou « pensée enfouie dans l'être ». Affirmer l'indissociabilité de la pensée et de l'être, c'est s'opposer aussi bien à la thèse de l'autonomie de la pensée qu'à celles (souvent imputées à Marx) de l'idéologie « reflet » ou de la fausse conscience. La pensée procède de l'être et y appartient aussi bien, ce qui interdit de dresser une barrière entre idéologie et science, tout en faisant obligation à la science en général, et au marxisme lui-même (qui prétend bien à une forme de validité scientifique), de réfléchir cette appartenance. On retrouve ici l'exigence d'autoréflexion déjà soulignée dans des textes précédents du recueil. Mais la « rematérialisation » de l'idéologie à laquelle invite Pierre Macherey en s'appuyant sur Mannheim lui permet en outre d'éclairer certains textes d'Althusser, notamment le fameux texte sur les « appareils idéologiques d'État ». Ce à quoi Althusser se confrontait était le problème de la constitution des subjectivités, dont il considérait que Marx l'avait négligé ou insuffisamment approfondi. Déplacer l'idéologie du côté de l'inconscient, comme Althusser y invitait, c'était rompre avec l'idée selon laquelle on pourrait s'en passer, dans un monde bien fait où les idées des hommes correspondraient à la réalité de leurs conditions

16. MANNHEIM K., *Idéologie et Utopie*, Paris, Éditions de la MSH, 2006.

17. La facture heideggerienne de cette expression ne doit pas étonner : la parution d'*Ideologie und Utopie* (1929) est contemporaine de celle de *Sein und Zeit* (1927).

d'existence. Car la réalité sociale inclut les sujets, et le processus d'idéologisation, enraciné dans leur expérience pratique du monde, est ce qui les constitue précisément comme tels. En bref : le processus d'idéologisation et celui de subjectivation sont une seule et même chose, si bien qu'il est absurde de penser que l'on puisse en avoir jamais « fini » avec l'idéologie.

Si il était bien question de politique dans l'ensemble des textes déjà évoqués, c'était jusqu'à présent par la bande, en marge ou à travers la discussion d'autres notions : la critique, l'économie *politique*, l'exploitation, l'idéologie. Franck Fischbach en fait au contraire le cœur de son propos. En se demandant ce qui reste de la politique chez Marx, il détourne apparemment le titre et les intentions du colloque. Mais sa lecture attentive du *Manuscrit de Kreuznach*, dans lequel Marx interroge directement la politique par le biais d'un commentaire critique de la dernière partie de la *Philosophie du Droit* de Hegel, nous ramène bien à notre question. Selon l'interprétation ici proposée (différente, comme l'auteur l'indique lui-même, de celle de Miguel Abensour dans *La démocratie contre l'État*¹⁸), la thèse centrale de Marx dans ce texte réside dans la négation de l'autonomie de la politique. Négation de son autonomie, et non pas de la politique elle-même, laquelle se trouve absorbée dans la société qui, du même coup, se politise. L'analyse que Franck Fischbach fait du *Manuscrit de Kreuznach* conforte ainsi le combat qu'il mène depuis plusieurs années, contre la philosophie politique académique, en faveur d'une philosophie sociale¹⁹. Il attire cependant l'attention sur quelques ambiguïtés des formulations de Marx, lesquelles indiquent de vraies difficultés concernant le concept de la démocratie. Marx la présente comme « l'énigme résolue de toutes les constitutions ». Faut-il comprendre qu'elle est la politique même, ou bien qu'elle est l'autodissolution de la politique dans la vie sociale ? Cette difficulté se retrouve dans l'identification du sujet de la transformation révolutionnaire de la société, c'est-à-dire de l'accomplissement de la démocratie. Franck Fischbach explicite ces difficultés et s'attache à les résoudre. L'hypothèse implicite de cet article est que la conception marxienne de la politique et de la démocratie est restée par la suite dans ses grandes lignes la même que dans le texte de 1843, de telle sorte que c'est bien à partir de ce texte qu'il convient de demander : que peut-il rester aujourd'hui pour nous de la politique de Marx²⁰ ?

18. ABENSOUR M., *La démocratie contre l'État*, édition augmentée, Paris, Le Félin, 2012 (1997).

19. Cf. notamment dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009 et *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal [QC], LUX-Éditeur, 2015.

20. Franck Fischbach discute à la fin de son article certains aspects de la thèse que j'ai défendue dans *La Démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011. Il apporte ainsi de nouveaux arguments à un débat entre nous, qui a notamment donné lieu à un échange publié, sous le titre « Pourquoi la philosophie sociale ? », dans *Actuel Marx* (2015/2, n° 58, p. 172-189). À lire l'article

La réunion de l'ensemble de ces articles dans un même recueil ne doit pas laisser penser que leurs auteurs lisent et interprètent Marx de façon globalement identique. Des divergences existent entre eux, certaines explicitement évoquées au détour d'une remarque ou d'une note, d'autres, implicites, qui se laissent simplement deviner. Comme il en va souvent, les discussions qui ont eu lieu lors du colloque ont été trop brèves pour que ces divergences soient développées. La question de la périodisation des œuvres de Marx (et de la « coupure » entre un jeune Marx, feuerbachien et humaniste, et le Marx de la maturité, fondateur d'une science nouvelle) n'est pas abordée. L'interprétation de la philosophie de Marx que propose Louis Carré dans le premier texte du recueil relativise certes la pertinence de cette question. Il y a bien une continuité entre tous les écrits de Marx, qui réside dans le type de critique qu'il met en œuvre, caractérisé par l'autoréflexion, le souci de rapporter constamment idées et concepts à l'expérience sociale dont ils procèdent, et la perspective de l'émancipation. Toutes les contributions à ce recueil s'accordent, me semble-t-il, sur ce point. Il n'est cependant pas indifférent de privilégier, parmi les écrits de Marx, les textes des années 1940 ou bien *L'idéologie allemande* et les textes postérieurs (ou encore, parmi ces derniers, d'isoler *Le Capital*, ou de considérer que les *Grundrisse*, la *Contribution* et *Le Capital* doivent être pris comme un bloc) quand il s'agit d'identifier pour nos contemporains ce qui, de Marx, reste toujours d'une incontestable actualité. Ces choix traduisent, de la part des auteurs concernés, des priorités quant à l'ordre des problèmes et des urgences auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés. L'essentiel toutefois était de montrer que, quelles que soient les priorités que se donne aujourd'hui la pensée critique, l'œuvre de Marx offre toujours un trésor de ressources conceptuelles et analytiques qui sont loin d'être épuisées.

inclus dans ce recueil, je ne suis pas certaine que notre différend soit le signe d'un véritable désaccord. Mais c'est en un autre lieu qu'il conviendra de poursuivre cette discussion.