
Marxisme, justice et normativité. Que faire de la philosophie après Marx ?

Jean Matthys



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1260>

DOI : 10.4000/grm.1260

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Ce document vous est offert par Université catholique de Louvain

UCL

Université
catholique
de Louvain

Référence électronique

Jean Matthys, « Marxisme, justice et normativité. Que faire de la philosophie après Marx ? », *Cahiers du GRM* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 02 décembre 2018, consulté le 08 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1260> ; DOI : 10.4000/grm.1260

Ce document a été généré automatiquement le 8 mars 2019.

© GRM - Association

Marxisme, justice et normativité. Que faire de la philosophie après Marx ?

Jean Matthys

La théorie marxiste (...) n'acquiert sa forme propre
qu'en rapport direct avec un mouvement
révolutionnaire de masse. Quand ce mouvement
est absent ou vaincu, la théorie est inévitablement
déformée ou éclipsée¹.

Introduction

- ¹ La tenue à l'UCLouvain en 2018 d'un colloque tout entier consacré à la pensée de Karl Marx est un événement que l'on ne peut que saluer. Il m'a néanmoins semblé utile dans ce contexte de voir en quoi prétendre revenir à Marx pour nous aujourd'hui, en l'occurrence dans un contexte académique, nous invite à prendre acte des insuffisances d'un certain type de travail théorique universitaire, en particulier philosophique, dont j'inviterais à saisir les limites en lien avec les insuffisances plus générales de notre conjoncture idéologique, économique et politique. Par conséquent, il ne s'agira pas directement ici de voir ce que Marx peut nous apporter aujourd'hui en guise de réponses toutes faites ou d'outils d'analyse applicables tels quels à notre présent, et ce malgré les indéniables mérites d'une telle posture en termes de productions théoriques et de résistance tactique dans une époque où l'idéologie néolibérale et ses monstrueux rejets fascisants règnent sans partage. Une telle approche dogmatique peut être habitée par le fantasme de la réactivation immédiate d'une pensée qui n'a pourtant jamais pris la forme d'un savoir total ou d'une doctrine achevée, et qui, plus fondamentalement, entretenait un lien constitutif, et par là même sans cesse problématisé et remis sur le métier, avec des pratiques émancipatrices de masse dont notre présent semble radicalement dénué. Il ne s'agira pas non plus de prétendre faire un bilan, à la lumière de l'histoire du XX^e siècle, des limites des théories et politiques marxistes – par où l'on courrait le risque de l'écueil

inverse, consistant à se débarrasser, hâtivement et à peu de frais, de la puissance critique du marxisme que j'inviterais plutôt à tenir, à ce jour et sans doute encore pour un bon moment, irremplaçable – en ce compris dans ce qu'il a d'inappropriable dans l'immédiat, faute d'espaces pour sa mise à l'épreuve et sa vérification pratiques². « Fidélité » à Marx, pour nous, aujourd'hui, pourrait dès lors avant tout dire ceci : refuser les postures complaisantes tant de l'orthodoxie anachronique que de l'antimarxisme non moins dogmatique, pour, au contraire, se mettre à l'épreuve de « l'esprit de scission » qui habite essentiellement le marxisme, dont le premier effet est de nous interdire toute posture théorique ou pratique assurée d'elle-même, et de priver ainsi le sujet de la maîtrise – mais non de la responsabilité – du sens, des conditions et des effets de ses idées et de sa pratique³.

- 2 C'est dans cette idée que je voudrais proposer quelques réflexions sur ce que cela peut vouloir dire « faire de la philosophie » *après Marx*, c'est-à-dire si l'on souhaite s'inscrire dans une certaine fidélité à la véritable révolution que Marx a opérée dans le champ de la philosophie. Après Marx, quelle peut être la tâche de la philosophie, et plus généralement d'une théorie critique qui estime avoir un intérêt et un rôle à jouer dans les processus d'émancipation sociale et politique ? Plus précisément, puisque ce colloque est organisé par des chercheurs de la Chaire Hoover, un centre de recherche en éthique économique et sociale dont l'activité théorique principale tourne autour de la production de propositions normatives dans le cadre de théories de la justice d'inspiration rawlsienne, je voudrais explorer quelques enjeux du rapport critique que la philosophie marxiste entretient avec la normativité et l'idée de justice.

Les normes de justice comme idéologie

- 3 Les rapports de Marx à la philosophie sont assez complexes et mobiles tout au long de son œuvre. On pourrait schématiser son parcours inséparablement intellectuel et politique en différentes étapes qui dressent moins des moments séparés et mutuellement exclusifs qu'une succession d'autocritiques qui amènent à problématiser en profondeur le rôle de la philosophie⁴. De ce parcours, que nous ne pouvons retracer ici, résulte la critique radicale non pas de toute philosophie mais d'une certaine manière de faire de la philosophie, au profit d'une « nouvelle pratique de la philosophie »⁵, qui remet profondément en cause l'intérêt d'une pensée normative qui ferait de la justice son critère essentiel.
- 4 Le rapport de Marx à la normativité est d'emblée profondément paradoxal. D'une part, l'œuvre marxienne est toute entière consacrée à une critique profondément politique, à la fois partisane et située, du mode de production capitaliste, critique dont on pourrait penser qu'elle est faite au nom du fait que le capitalisme, alors même qu'il se présente comme le réalisateur de la liberté et des « Droits de l'Homme », atteint en réalité à la dignité et aux droits fondamentaux des êtres humains. En même temps, et c'est là que le paradoxe surgit, Marx, à la différence d'autres socialistes de son temps qu'il condamne comme étant des « socialistes utopiques », ne formule justement pas cette critique sous la forme d'un discours moral qui jugerait la réalité existante à l'aune d'un idéal de justice ou de moralité qui devrait se réaliser au travers des institutions du droit et de la politique⁶.
- 5 Je voudrais reprendre les principaux points par lesquels la conception matérialiste de l'histoire développée à partir de *L'idéologie allemande* remet en cause l'idée même d'une

philosophie normative formulée en termes moraux ou de justice⁷. La catégorie centrale est ici celle d'*idéologie*. Pour Marx, les normes morales – les différents contenus que l'on donne aux concepts de justice, de liberté, d'égalité, de droits humains, de reconnaissance, etc. – sont idéologiques au triple sens qu'elles sont 1) les idées en vigueur dans une formation sociale donnée, son « langage de la vie réelle »⁸, dépendantes des rapports sociaux dominants et des conditions matérielles d'existence des individus, qu'elles « expriment » sous la forme d'idées ; 2) les idées de la classe dominante, qui expriment ses intérêts propres ; 3) les idées tendanciellement dominantes dans l'ensemble de la société, par où la classe dominante exerce son hégémonie sur le plan des idées, justifie et légitime sa domination en faisant passer ses intérêts particuliers pour des intérêts universels. En résultent cinq conséquences quant au statut des normes morales :

1) Les normes morales sont *déterminées par la pratique*, elles sont les *effets et les reflets* de la pratique dans le champ des idées. Cette « pratique » que les idées reflètent recouvre deux choses : il s'agit d'une part des *conditions matérielles d'existence* des individus, en particulier les rapports sociaux, les rapports économiques et politiques entre classes, les rapports juridiques de propriété et la division du travail qui règnent dans une société donnée ; d'autre part, il s'agit des *pratiques de lutte des classes*, la classe dominante et la classe révolutionnaire produisant chacune leur idéologie, leurs propres idées en fonction de leurs intérêts sociaux et politiques respectifs.

2) Les normes morales sont profondément *historiques* : elles ne flottent pas dans le ciel de valeurs éternelles. Les normes varient en fonction des formations sociales, des rapports économiques qui y dominent, et de l'évolution des luttes de classes qui l'animent.

3) Elles sont par conséquent irréductiblement *conflictuelles*, non universelles, marquées et marqueurs d'intérêts sociaux et politiques de classe déterminés. Présenter des normes de justice comme universelles ou éternelles est le geste par excellence par lequel la classe dominante tout à la fois *justifie* et *occulte* sa domination sur les masses dominées.

4) Les idées, et en particulier les normes morales, sont toujours des *effets* du cours de l'histoire, et jamais la *cause* ou le moteur de l'action historique. Pour Marx, il faut expliquer les idées par le réel⁹, les normes par les pratiques qu'elles régulent et qui les secrètent de façon immanente¹⁰, et non l'inverse. Les mouvements d'émancipation ne s'originent jamais dans la forme d'une « prise de conscience » théorique ou dans l'invention purement intellectuelle de nouvelles normes de justice qu'il faudrait ensuite « mettre en pratique ».

5) Dire que les idées sont déterminées par la pratique, qui est toujours historiquement et socialement située, ne veut pas pour autant dire que les idées seraient *sans effets*, bien au contraire. Comme on vient de le voir, elles peuvent jouer un rôle de reproduction et de justification de l'état actuel de la société, soit en le « glorifiant » comme il existe, soit en proposant des aménagements marginaux qui visent plus à la pacification de la lutte des classes qu'à la suppression de toute forme de domination de classe. Dans un tel cadre, comme l'écrit Emmanuel Renault, « critiquer moralement la société, ce serait relayer le langage par lequel elle se justifie elle-même et se condamner à une critique politiquement inefficace »¹¹. Mais les idées peuvent aussi, sous certaines conditions, contribuer aux luttes révolutionnaires du prolétariat dont elles sont « l'émanation directe », les « reflets et échos idéologiques »¹². Seulement, la puissance émancipatrice de telles idées dépendra en dernière instance de l'intensité des luttes de classes (et non l'inverse), c'est-à-dire du développement des luttes du prolétariat comme « mouvement réel qui abolit l'état de chose existant », et de la préfiguration d'un autre mode de production *déjà* porté par ces

luttons, une autre société qui « insiste » déjà, qui tend à l'existence à même les espaces et les nouvelles formes de vie que le prolétariat invente au cours même de sa lutte.

- 6 Cette théorie matérialiste de l'idéologie met en cause la légitimité épistémologique et l'efficacité politique d'une philosophie normative en termes de théorie de la justice. Vouloir intervenir dans la lutte politique à coup de normes morales, c'est être victime d'une méconnaissance idéaliste de la matérialité de l'histoire. L'ordre social n'est fondé ni sur le savoir théorique, ni sur les idéaux normatifs d'une théorie de la justice ; l'histoire est « sourde aux injonctions de la conscience morale » ou des prises de conscience théoriques, parce qu'elle est « le lieu des besoins, des passions et de la violence »¹³, de l'affrontement entre des classes porteuses de formes de vie incompatibles. Cela veut dire que l'émancipation ne trouvera pas son origine dans un discours théorique portant sur des valeurs morales à visée universelle. En vertu de la conflictualité structurelle de la société, aucun consensus sur des normes n'est possible, dès lors que chaque classe est porteuses d'intérêts et de valeurs propres et incommensurables. La lutte des classes oppose deux mondes antagoniques, sans compromis rationnel possible. Pour Marx, la critique du capitalisme a un porteur déterminé, à la fois destinataire et commanditaire, qui est le prolétariat ; ce sont ses intérêts, et la nouvelle organisation sociale qu'il préfigure à même sa lutte, que le marxisme « réfléchit », c'est-à-dire à la fois pense et représente, dans le domaine de la théorie. Si la critique théorique veut s'associer aux luttes effectives, elle se doit de partir non pas de normes transcendantes, mais de ce que Marx nomme leur « conscience immanente »¹⁴. La critique théorique n'est qu'un moyen au service des luttes réelles, qui sont la dénonciation pratique et effective, en acte, de la société bourgeoise, et d'ores et déjà la préfiguration d'une autre société. La théorie n'a ni pour but, ni les moyens de créer de toutes pièces ces luttes au moyen d'une dénonciation morale, ni même de fournir une fondation morale du contenu normatif de ces luttes ; elle peut seulement contribuer de l'intérieur à l'autocompréhension de leurs motivations et de leurs objectifs, et contribuer à la critique de l'idéologie dominante dont l'emprise est susceptible de s'opposer à leur développement.
- 7 Pour nous, aujourd'hui, cela nous invite à questionner notre manière de faire de la théorie critique : il faut sans cesse problématiser *ce que c'est* que faire de la philosophie, questionner *d'où* l'on parle, *pour qui* l'on parle, *d'où* viennent nos idées, en quoi les *catégories* que nous mobilisons dans nos discours peuvent contribuer à reproduire les formes de domination au moment même où l'on cherche à les dépasser, questionner et contrôler leur efficacité politique possible, en quoi nos idées peuvent participer à reproduire la situation existante ou au contraire intensifier les luttes pour la transformation radicale de l'état existant. Cela veut dire que la tâche d'une théorie critique, si elle veut éviter de succomber à l'illusion d'être le sujet, à la fois l'origine et le moteur de l'émancipation, ne peut pas être séparée d'une *autoréflexion* critique permanente sur ses propres *présupposés* qui la conditionnent, au double sens de ce qui la rend possible et de ce qui la fait sans cesse s'échapper à elle-même. Ceux-ci sont à la fois :
 - Les présupposés *réels*, pratiques et matériels des positions à partir d'où elle s'élabore. Il n'y a pas de discours théorique qui ne soit historiquement, géographiquement et sociologiquement situé. Il s'agit pour la théorie d'être en réflexion critique constante sur sa situation au sein de la division sociale du travail, et sur le fait qu'elle parle et est interpellée, pour le meilleur comme pour le pire, depuis un certain lieu de la société.
 - Les présupposés *théoriques*, qui requièrent une autoréflexion sur les catégories descriptives et normatives qu'elle emploie et qu'elle risque de fétichiser en leur conférant une existence

éternelle alors qu'elles dépendent d'une organisation socio-économique historique et dépassable (valeur, travail, richesses, individu, liberté, égalité, droits humains, reconnaissance, répartition, redistribution, etc.).

- Les présupposés *politiques*, exigeant une autoréflexion sur les *conditions*, les limites et les forces de son efficacité politique, impliquant de poser la question du *porteur* et du *destinataire* de son discours. Une théorie critique ne peut aider, de l'intérieur, les luttes pratiques à débusquer les ambivalences logées au cœur même de leur désir d'émancipation, dans les formes et le langage de leur combat, que si elle est elle-même d'abord critique à l'égard de ses propres catégories, des formes et des conditions de possibilité et d'efficacité de son propre discours, dont le *sujet* ne peut être, pour Marx, que la classe opprimée elle-même.

Le communisme comme unité de la théorie et de la pratique

- 8 Cette conscience explicite qu'a la théorie marxienne de sa dépendance à l'égard des luttes pratiques existantes se voit particulièrement dans le statut conféré par Marx et Engels au communisme comme mouvement actuel d'émancipation. Le communisme n'est pas un idéal moral, l'image d'une société juste produite par la raison pratique, sur laquelle il faudrait se mettre d'accord au terme d'une discussion rationnelle à visée consensuelle, pour ensuite la réaliser : « Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état de choses existant »¹⁵. Cela implique que le rôle de la théorie n'est pas celui d'une production utopique qui produirait la représentation abstraite d'un idéal sur lequel le mouvement pratique de lutte devrait se régler. C'est au contraire la lutte révolutionnaire du prolétariat qui est première : « l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée présuppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire »¹⁶. De même que les normes juridiques et morales produites au sein du mode de production capitaliste trouvent leur origine dans les rapports sociaux capitalistes qu'elles contribuent à reproduire, de même cette autre « norme immanente » qu'est le communisme présuppose en fait l'existence effective de quelque chose comme le communisme, déjà présent, de manière latente et insistante, à la manière d'un « spectre », sous une forme pas encore pleinement développée.
- 9 Il y a chez Marx deux manières, non exclusives, en fait profondément interconnectées, de formuler l'existence de ce nouveau mode de production qui insiste déjà dans la société existante : 1) les tendances économiques contradictoires du mode de production capitaliste (développement des forces productives, socialisation du travail et concentration des capitaux, baisse tendancielle du taux de profit, etc.) qui produisent les conditions de possibilité, voire la nécessité, du passage à une autre organisation sociale de la production qui prendra la forme d'une libre association des travailleuses gérant en commun et « consciemment » les moyens de production¹⁷ ; 2) les espaces et les temps « alternatifs » déployés par les formes de lutte et d'organisation du prolétariat qui se constitue par là en classe « pour soi », en acteur historique négateur de l'existant et porteur en acte d'une toute autre organisation sociale.
- 10 C'est pourquoi, pour Marx, le discours philosophique normatif doit être remplacé par une articulation forte entre, du côté de la théorie, une *science de l'histoire*, science de la structure sociale et du mode de production, c'est-à-dire de la forme des rapports économiques entre les individus et les classes, de leurs contradictions et des tendances

générales du mode de production ; et, du côté de la pratique, *l'action politique*, la *praxis* révolutionnaire du prolétariat. Par cette articulation, Marx remet profondément en cause la séparation entre théorie et pratique, ainsi qu'entre les registres normatif et descriptif. D'une part, Marx refuse toute forme d'utopie morale et cherche à fonder sur un savoir positif la possibilité réelle du passage du mode de production capitaliste au mode de production communiste. D'autre part et simultanément, il soutient et démontre par le fait que cette science positive, pour être capable de connaître son objet de façon « critique et révolutionnaire », ne peut naître que depuis *l'intérieur* de cette réalité qu'elle étudie (la société capitaliste, la lutte des classes qui y fait rage), au sein de laquelle elle ne peut pas ne pas prendre position politiquement¹⁸. Marx nous invite ainsi à dialectiser, c'est-à-dire à problématiser ensemble les concepts d'objectivité et de normativité, de science et d'idéologie, à partir de la nécessité de tenir ensemble les deux aspects d'une politique matérialiste, à savoir que la pratique révolutionnaire requiert un savoir positif de la réalité (« sans théorie révolutionnaire, pas de pratique révolutionnaire »), et inversement que cette connaissance objective de la réalité se fonde sur une pratique révolutionnaire « normative » qui lui préexiste et conditionne la possibilité pour la théorie critique de « voir » la réalité des rapports sociaux capitalistes (« sans pratique révolutionnaire, pas de théorie révolutionnaire »).

- 11 Ainsi, tout le discours de Marx trouve ses conditions de possibilité dans le fait – qu'il *réfléchit*, c'est-à-dire à la fois *élabore dans* et *exprime par* sa pensée – qu'il parlait du mouvement ouvrier, *au* mouvement ouvrier, *au sein* du mouvement ouvrier. L'indistinction du descriptif et du normatif repose sur l'existence de fait au sein de la structure sociale d'un point de trouée, de négation des rapports sociaux capitalistes, et d'une tendance positive vers un autre mode de production, qu'il ne s'agit pas d'imaginer ou créer de toute pièce dans un discours utopique sur une société idéale¹⁹. Le problème, c'est que les conditions qui permettaient à Marx de tenir un tel discours, et qui ont fait que ce discours a pu être effectif et efficace pendant près d'un siècle et demi, ne sont plus réunies aujourd'hui.

(In)actualité de Marx

- 12 L'inactualité relative de Marx ne tient pas à une soi-disant « disparition de la classe ouvrière », au sens empirique ou sociologique de la disparition des masses de travailleureuses dominées et exploitées, lieu commun qui révèle sa fausseté éhontée dès lors que l'on considère un instant la situation du capitalisme à l'échelle globale du système-monde, ou même au niveau des différentes « périphéries » qu'il produit au cœur même de ses « centres ». Durant les Trente Glorieuses, il allait de soi de considérer comme dépassées les analyses de Marx sur la tendance générale à la paupérisation de la classe ouvrière et la génération croissante d'une armée industrielle de réserve de chômeurs – deux phénomènes exprimant la loi dialectique selon laquelle l'application la plus stricte, la plus « juste », de la logique capitaliste de la propriété privée se retourne nécessairement en négation de la propriété individuelle pour le plus grand nombre²⁰. La réapparition depuis 40 ans du chômage de masse et de la figure des travailleureuses pauvres dans nos pays rappelle que la dépossession des travailleureuses et leur soumission permanente à différents types de processus de destruction psychique et physique est une condition structurelle du rapport de production capitaliste²¹. Nous avons dès lors de bonnes raisons de croire que le constat critique de Marx sur le mode de

production capitaliste reste plus actuel que jamais, à savoir qu'il s'agit d'une manière pour la société d'organiser la production, les rapports juridiques de propriété, les rapports sociaux, politiques, moraux, familiaux, qui consacre la *séparation entre les individus et leurs conditions matérielles d'existence*. Le capitalisme se définit plus que jamais par un rapport social structurant qui est celui du *salariat*, qui implique que l'accès à ces conditions d'existence est conditionné par la soumission de la classe des travailleuse-s à la volonté de la classe capitaliste²² qui n'organise la « rencontre » entre les travailleuse-s et leurs moyens d'existence que de façon contingente, disparate, aux conditions fixées par la classe capitaliste, pour ses propres finalités, qui sont *in fine* toujours celles de la valorisation illimitée de la valeur, de production de toujours plus de survalueur marchande, du « profit pour le profit »²³.

- 13 Notons que pour Marx les « conditions matérielles d'existence » ne se limitent pas à l'accès aux biens de consommation, mais enveloppent aussi les moyens de production, qui sont pour les individus des moyens d'expression de leur être. Si l'on veut chercher une normativité chez Marx, elle se situe au niveau d'un discours anthropologique radical, selon lequel l'humain est un *être de besoins, actif, multilatéral, polyvalent et polymorphe*, pour lequel l'état « normal » est celui de s'activer, de produire sa vie, d'inventer et d'enrichir ses besoins, d'exprimer son être dans des œuvres qui le modifient en retour, ce qui implique un droit inconditionnel d'être en possession des moyens de son « auto-activation » (*Selbstbetätigung*)²⁴, des moyens par lesquels il peut réaliser ses potentialités dans la pluralité de ses dimensions physiologiques, physiques, sociales, affectives, sexuelles, esthétiques et intellectuelles. Or la condition salariale rend *conditionnel*, et tend même à *nier* de fait purement et simplement le droit aux moyens de subsistance et aux moyens de production comme moyens d'expression de l'activité vitale des individus. De plus, et l'argument redouble ici de vigueur, tendanciellement, le mode de production capitaliste produit d'un côté, pour les travailleurs et travailleuses actives, dont le *nombre est toujours décroissant*, l'accès *toujours plus conditionnel* aux ressources minimales d'existence, et d'autre part, il prive substantiellement des *masses toujours plus grandes* de toute forme d'accès à ces ressources, masses à qui est même refusée la condition salariale de l'obéissance à la classe capitaliste – la servitude salariale pouvant dès lors, cruelle ironie de notre époque, apparaître comme un privilège. Il y a là pour Marx, dans cette mise sous tutelle, dans cette mise sous condition, dans cette aliénation de la vie du travailleuse à la volonté d'autrui, lui interdisant la possibilité de toute forme de possession et de jouissance de sa vie, une *violence intolérable* qui déborde toute réflexion morale sur le juste. C'est pourquoi, même considéré comme théorie normative, le marxisme ne peut fondamentalement pas être formalisé dans le cadre d'une théorie de la justice, qu'elle soit formulée en termes redistributifs ou de reconnaissance²⁵.

- 14 Il y a au moins deux grandes séries de raisons qui font que l'on a pu croire à tort que le constat de Marx était dépassé : d'une part, le compromis « fordo-keynésien » des Trente glorieuses, caractérisé par les conquêtes du mouvement ouvrier qui jouissait d'un certain privilège symbolique en vertu de l'implication des communistes dans la Résistance durant la guerre, et d'un poids politique certain en vertu de l'existence de l'URSS qui incarnait l'espoir (ou la menace) déjà partiellement réalisé d'une sortie du capitalisme. Le mouvement ouvrier occidental a ainsi réussi à imposer de haute lutte des institutions porteuses de logiques partiellement anticapitalistes, qui ont pu momentanément desserrer l'étau salarial avec l'institution de la sécurité sociale, des soins de santé, de politiques fiscales redistributives de soutien à la consommation et à l'emploi, etc. D'autre

part, ces résultats politiques et économiques en Occident étaient doublement conditionnés par la conjoncture économique toute particulière de l'après-guerre qui permettait de compter sur une croissance anormalement élevée, et par les bénéfices dont jouissaient les pays occidentaux, y compris la classe ouvrière européenne, en vertu du pillage des ressources et de la surexploitation violente des travailleuses des colonies et post-colonies. Je soutiendrais que cette parenthèse exceptionnelle qu'ont constitué les Trente glorieuses sous la conjonction de facteurs politiques, économiques et géopolitiques tout à fait extraordinaires, est définitivement barrée, et qu'il n'y a aucun espoir à fonder dans sa réactivation par-delà les conditions qui l'ont rendu possible²⁶. Le capitalisme ne fait, en ce sens, que commencer. La production de travailleuses pauvres, d'hommes et de femmes jetables, de populations devenues superflues et inutiles pour le capital lui-même, des masses dénuées de tout au nom de l'idéologie de la propriété, sont les effets de la loi normale du mode de production capitaliste. C'est pourquoi Marx n'a jamais été aussi actuel, pertinent, et nécessaire.

- 15 En même temps, comme je l'annonçais au début, la radicale actualité de Marx s'accompagne paradoxalement d'une profonde inactualité, qui ne tient à mon avis pas tant aux insuffisances de Marx, qu'aux *insuffisances de notre présent*. Quand je dis que les conditions qui permettaient à Marx de tenir un tel discours ne sont plus réunies aujourd'hui, il est désormais clair qu'il ne s'agit pas de dire qu'il n'y aurait plus de domination et d'exploitation ; bien plutôt, je veux parler de l'absence d'un *sujet politique*, de ce que Marx appelait la classe non simplement « en soi » mais aussi « pour soi » d'un acteur historique qui occuperait la *place* que la classe ouvrière a occupé pendant plus d'un siècle : la place d'un sujet historique porteur d'un projet hégémonique qui articulait dans une forme de totalité relative un ensemble de discours et de pratiques alternatives, qui inventait des nouvelles manière de sentir, de percevoir le monde, de lutter en commun, de penser, de travailler, de dépasser la division entre théorie et pratique, entre les intellectuels et les manuels, entre les représentants et les représentés, entre ce qui est jugé politique et ce qui ne l'est pas, à des fins de transformation radicale et égalitaire de la société. La théorie marxiste prenait la forme d'un savoir de la structure sociale, qui s'articulait de manière spécifique, active, ouverte et consciente, à des formes inédites d'organisation, de lutte, de subjectivité, de perception, de narration, de rapport à soi, au monde, à l'histoire : ce que Jacques Rancière nommait récemment un « espace de concordance entre perception, pensée, affect et action »²⁷.

Conclusion. Que faire ?

- 16 Une fois ce mouvement défait, c'est l'articulation même entre théorie et pratique, entre sujet politique et discours critique, donc la possibilité même d'un certain type de travail intellectuel, qui se voit mise en crise de façon radicale²⁸. Une crise dont nous ne sommes pas sortis, et dont *la solution est encore à inventer* : ce qui veut dire d'une part, en insistant sur la nouveauté de l'invention, que la solution n'est pas quelque chose à simplement réactiver telle quelle sous sa forme marxiste-léniniste historique, mais qu'il faut la réinventer dans *coordonnées nouvelles* à partir d'un bilan qui reste encore à faire de l'histoire du communisme, de ses erreurs et de ses horreurs, mais aussi de ses forces et créations inoubliables ; mais cela veut aussi dire, d'autre part, en soulignant cette fois l'injonction contenue dans la formule, que cette solution *doit* être inventée, parce que le problème qui exige sa solution se pose aujourd'hui avec insistance. Marx aujourd'hui

n'est donc pas tant, ou en tout cas pas seulement, un penseur qui peut nous donner des idées pour penser et agir, mais une figure qui précisément vient pointer, précisément parce qu'il a d'inappropriable aujourd'hui, *l'insistance d'une question en attente d'une réponse*.

- 17 On pourrait alors proposer une lecture symptomale du fait qu'une partie de la théorie critique en milieu académique a tendu depuis 40 ans à se faire de plus en plus dans le sens d'une théorie morale de la justice²⁹. Ces théories que Marx jugerait idéalistes et abstraites peuvent être interprétées comme le *symptôme* de l'insuffisance des luttes actuelles, et ce dans un double sens. D'une part, elles en sont un symptôme *adéquat* en tant qu'elles expriment l'absence réelle d'un sujet politique, du fait que l'on en est à une phase de tâtonnement, d'expérimentation, de reconstitution d'un acteur historique comparable au prolétariat organisé dont Marx parlait et parlait, qui était la condition de vérité, de vérification et d'efficacité de son discours³⁰. Mais il me semble d'autre part que ces théories deviennent un symptôme *problématique* à partir du moment où, en vertu de la *forme* même de leur discours, elles bouchent le trou en occultant la question elle-même, faisant comme s'il fallait purement et simplement abandonner la réflexion et la problématisation du statut du *sujet* du discours critique, cesser de questionner son destinataire et son ancrage dans la réalité sociale. Cet abandon risque alors de conduire à se fantasmer comme théorie pure, gratuite et désintéressée, ce qui aboutit en fait à un discours soit impuissant, prêchant le juste dans le vide, soit s'adressant à des institutions étatiques gestionnaires à visées redistributives prenant en charge de façon plus ou moins paternaliste les masses victimes des violences capitalistes : masses *de qui et pour qui l'on parle*, c'est-à-dire à qui est conféré un statut non pas de sujet mais d'*objet passif* de ces théories et de ces politiques, celles-ci se condamnant par là à n'être que les agents de la gestion plus ou moins régulée et pacifiée du présent.
- 18 Il me semble au contraire qu'il faut affronter et partir du constat que la question du sujet historique continue à se poser aujourd'hui, dans des conditions caractérisées par l'impossibilité d'y répondre théoriquement³¹ – c'est-à-dire par la nécessité *pratique* d'en expérimenter de nouvelles formes d'existence³². Peut-être alors que ce qu'il s'agit de faire avant tout aujourd'hui en tant que travailleurs et travailleuses intellectuelles soucieuses d'émancipation, ce n'est peut-être pas tant produire des propositions normatives plus ou moins concrètes, ni la formulation ou la reformalisation d'une nouvelle théorie de la justice, que de *se mettre à l'écoute* des luttes réelles qui, malgré ce que laisse entendre un certain ton mélancolique³³ qui peut ressortir de ce texte, existent bel et bien, partout où se *redressent des corps*, où *résonnent des voix inouïes*, où *s'inventent des nouvelles formes de parole*, où émergent des temps et des espaces de résistance à toutes les formes d'intolérable, de déshumanisation, de mise à mort physique et psychique des hommes et des femmes aux quatre coins du monde. Se mettre à l'écoute, cela veut dire aussi pour une part savoir se taire, écouter et apprendre, se laisser interpeller, déranger, transformer, mettre en question sa propre parole d'intellectuel·les³⁴. C'est dans ces lieux de résistance que de nouvelles normes sont façonnées, de manière immanente, par les premiers et les premières concernées, à même leurs luttes où s'inventent de nouvelles formes de vie. C'est là que peuvent s'inventer de nouvelles manières de faire de la théorie, en luttant sans cesse contre les formes de séparation et de division sociale entre travail intellectuel et manuel, entre théorie et pratique, entre normativité et production de savoir, entre destruction de l'existant et institution d'un monde nouveau.

NOTES

1. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977, p. 149.
2. Cf. dans ce numéro Andrea Cavazzini, « Souvenirs du réel. Remarques sur la mélancolie et le présent », *Cahiers du GRM* [En ligne], OpenEdition, 2018.
3. « La défense de la démocratie ne peut se suffire de consensus inconsistants ni se réfugier dans la fondation des seules éthiques normatives. Marx, Gramsci, Lukács, nous laissent des analyses indispensables tout comme ils nous laissent le meilleur de l'esprit, la condition de tout recommencement, l'esprit de scission, celui qui dit non au capitalisme et qui n'accepte pas que l'histoire finisse dans l'apologie du système de l'économie-monde et de ses contradictions liberticides (...). Le marxisme, un certain marxisme est bien fini, en ce qu'il a rencontré ses limites dans les apories de la réalisation qui ont inversé ses espérances. Mais cette fin du marxisme n'est pas tant annonce de sa mort que monstration de sa finitude. Si elle existe, la tendance au communisme ne peut se révéler que dans l'élément de cette finitude. La mesure et le travail de cette finitude sont un moment incontournable pour la pensée sérieuse de notre temps. » (André Tosel, *L'esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 10-11). Pour une exploration, à partir de l'œuvre de Tosel, des liens entre communisme et finitude, nous nous permettons de renvoyer à Jean Matthys, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel », *Cahiers du GRM* [En ligne], 11, OpenEdition, 2017. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028>
4. Cf. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014 (1^e édition 1993) ; Isabelle Garo, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000 ; Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014 ; Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015 ; Louis Carré, « Marx et la philosophie : le "décalage" », in Catherine Colliot-Thélène (dir.), *Que reste-t-il de Marx ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 23-44.
5. Nous reprenons à notre compte cette expression récurrente de Louis Althusser (voir notamment Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1969, p. 57 ; « La transformation de la philosophie. Conférence de Grenade (1976) », in *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 174 ; *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes (1976-1978)*, Paris, PUF, 2014, p. 375), qui fait écho à l'idée connexe d'une « nouvelle pratique de la politique » (É. Balibar, « La rectification du Manifeste communiste », in *Cinq études du matérialisme historique*, 1974, Paris, Maspero, p. 99).
6. Cf. A. Tosel, « Marx, la justice et sa production », in *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 77-103.
7. Cf. E. Renault, *op. cit.*, p. 61-73.
8. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 20.
9. *Ibid.*, p. 38.
10. Cf. Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014 ; De Canguilhem à Foucault. *La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.
11. E. Renault, *op. cit.*, p. 63.
12. K. Marx et F. Engels, *op. cit.*, p. 20.
13. E. Renault, *op. cit.*, p. 64.
14. K. Marx et F. Engels, *op. cit.*, p. 462.
15. *Ibid.*, p. 33. Suit immédiatement la précision suivante : « Les conditions de ce mouvement résultent de la présupposition qui existe actuellement ». Nous avons donc en réalité affaire à un

double conditionnement en chaîne : les idées exprimant et présupposant le mouvement réel qui est à son tour conditionné par des présuppositions matérielles, sociales et économiques.

16. *Ibid.*, p. 45.

17. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, in *Œuvres. Économie I*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1963, p. 613 ; *Le Capital. Livre I*, éd. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 90.

18. Selon Althusser, Marx a été « *éduqué* par la lutte de classe du prolétariat qui transforme ses positions antérieures, et lui permet de voir » (L. Althusser, « Sur Marx et Freud », in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993, p. 238-239). C'est en prenant part directement et personnellement aux pratiques de lutte ouvrière que Marx a pu, à partir de 1843, « changer de base » idéologique et devenir un théoricien « critique révolutionnaire ». C'est à partir de cette nouvelle position et de ces expériences pratiques de lutte – et à partir d'elles seulement – qu'il devenait possible de voir ce qui est structurellement invisibilisé par l'idéologie bourgeoise : la production et l'appropriation de la survalueur au principe de l'exploitation capitaliste comme forme spécifiquement bourgeoise de la lutte de classe.

19. On ne peut s'empêcher de rappeler cette saillie inhabituellement marxiste de Foucault lancée à Chomsky : « C'est donc au nom d'une justice plus pure que vous critiquez le fonctionnement de la justice (...). Mais si la justice est en jeu dans un combat, c'est en tant qu'instrument de pouvoir ; ce n'est pas dans l'espoir que, finalement, un jour, dans cette société ou une autre, les gens seront récompensés selon leurs mérites, ou punis selon leurs fautes. Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale (...). Le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste. » (Noam Chomsky et Michel Foucault, « Justice contre pouvoir (1971) », *Le Monde Diplomatique*, août 2007. URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2007/08/A/15053>).

20. C'est pourquoi Marx n'aura de cesse de s'opposer à l'idée selon laquelle l'exploitation capitaliste consiste en un « vol » ou une violation du principe de l'échange d'équivalents : au sein du mode de production capitaliste, dans plus strict respect de ses normes juridiques et morales immanentes, la survalueur revient *de droit* au capitaliste. Cf. K. Marx, « Notes critiques sur le *Traité d'économie politique* d'Adolph Wagner (1880) », in *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 1534-1535.

21. Cf. C. Colliot-Thélène, « Sens et limites de la critique de la propriété privée chez Marx », in C. Colliot-Thélène (dir.), *op. cit.*, p. 117-134.

22. Le passage du point de vue interindividuel au point de vue des *classes* fait corps avec l'abandon marxien de toute perspective morale et juridique qui ne connaît que des contrats entre sujets supposés libres et égaux. C'est, une fois encore, refuser de considérer l'exploitation comme un vol, un échange non équivalent extorqué par un capitaliste individuel qui violerait un principe moral ou juridique, mais bien comme un rapport social structurel entre classes.

23. Au vu de cette définition, il est clair que le phénomène actuel de l'« uberisation », loin de dépasser ou d'abolir le rapport salarial, le réalise au contraire sous une forme encore plus pure, car dégagée des systèmes de protection du travail que le mouvement ouvrier avait réussi à imposer de haute lutte au capital. Le seul sens que l'on pourrait éventuellement donner à l'idée d'un « dépassement » du salariat par ces formes contemporaines de travail ultra-précaire est celui d'une *régression* pure et simple en-deçà de ce que le salariat avait pu réussir à conquérir, au point d'en paraître inséparable, en termes de protections sociales dont on pourrait dire qu'elles constituaient comme un desserrage relatif de l'étau salarial. Pour une lecture marxiste légèrement différente mais aux conclusions non moins radicales, dans une filiation syndicale assez claire, pensant l'émancipation des travailleuse-ses comme allant de pair avec non pas la

relativisation ou l'abolition, mais le renforcement et l'élargissement du salariat, cf. Bernard Friot, *Puissances du salariat*, Paris, La Dispute, 2012.

24. K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

25. Je reprends à Bertrand Ogilvie cette idée d'un « intolérable » au sens d'un « tort absolu » qui est infligé aux dominé·es, dont le caractère « intolérable » renvoie moins à une norme morale qu'à la norme immanente, vitale et organique, quasi physico-chimique, de ce qu'un corps ne peut « tolérer » sans céder et se décomposer. Ce « tort absolu », dont le spectre s'étend des différentes formes d'exclusion et d'invisibilisation sociales, politiques et économiques, jusqu'à la mise à mort pure et simple, rend en réalité sans objet toute présupposition d'un cadre égalitaire d'argumentation démocratique sur les normes de justices ou du jeu intersubjectif de reconnaissance. « Il me semble que parler, au sujet de phénomènes comme les guerres contemporaines à tendances génocidaires ou identitaires, mais aussi comme la réorganisation du travail qui détruit les individus dans leurs corps et leurs subjectivités dans tous les pays du monde, en termes de justice et de reconnaissance est tellement en dessous d'une réalité incommensurable que cette disproportion pose la question de sa portée d'évitement et de déni. Parler de l'injustice, pour ne pas parler, une fois encore, de la dimension exterminatrice de la politique contemporaine. » (Bertrand Ogilvie, *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu*, Paris, L'Arachnéen, 2017, p. 72). Si la critique marxienne se pense, en particulier dans les *Manuscrits de 1844*, dans les termes d'une anthropologie de l'humain comme être de besoins (que l'on retrouve encore dans la célèbre formule « à chacun selon ses besoins » de *La critique du programme de Gotha* de 1875), ce critère n'est ni formalisable *a priori* (comme si les besoins humains n'étaient pas eux-mêmes un produit historique), ni déterminable par énumération *a posteriori* de ses contenus (comme si l'historicité des besoins et leur polymorphisme pouvaient connaître un terme). Porteurs d'une normativité immanente et négative, les besoins n'existent que dans et par leur instanciation dans les luttes particulières qui portent en acte la nécessité de la suppression de la situation intolérable rendant impossible leur satisfaction.

26. L'émergence de la question écologique ne fait sans doute que renforcer l'argument, interdisant tout fantasme de réactivation du compromis fordo-keynésien qui était fondé sur une croissance inséparable d'un productivisme extractiviste et destructeur.

27. Jacques Rancière, *En quel temps vivons-nous ?*, Paris, La Fabrique, 2016, p. 37.

28. Soulignons que l'articulation dialectique entre théorie et pratique dans le marxisme devait, en droit, prendre la forme d'une structure ouverte de problématisation et de transformation réciproque, et non celle d'une structure de garantie spéculaire, où tantôt la Théorie, tantôt la Praxis jouerait le rôle de Vérité de son autre. « En droit », parce que si le marxisme a pu fournir des outils pour penser et élaborer une telle structure ouverte, force est de constater qu'il a historiquement oscillé entre les pôles symétriques et complémentaires du pragmatisme économiciste et du théoricisme « pédagogique » (voir par exemple le mot d'ordre de « l'imprégnation des consciences » défendue par le PCF et critiquée par L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978, p. 20-30).

29. De façon particulièrement symptomatique, le marxisme lui-même n'y a pas échappé, comme le révèle le développement dans les années 1980 du courant du « marxisme analytique », avec des auteurs comme Gerald Cohen, John Roemer et Jon Elster. Il me semble que la pensée marxiste n'a pu subir une telle transformation dans le sens de sa formalisation morale sans perdre l'essentiel de ce qu'elle peut nous apporter à nous, aujourd'hui, en tant que travailleurs et travailleuses intellectuelles soucieuses d'émancipation : une théorie critique et réflexive de la fonction idéologique comme production d'abstractions théoriques toujours menacée de se faire au service de la reproduction de l'existant, à défaut d'œuvrer dès à présent contre la division entre le travail manuel et le travail intellectuel qui produit une caste d'idéologues qui « ont en commun [la] croyance en la domination des idées, (...) la croyance que leur raisonnement critique amènera fatalement la fin de l'état de chose existant, soit qu'ils s'imaginent que leur pensée individuelle

suffira à obtenir ce résultat, soit qu'ils veuillent conquérir la conscience de tous » (K. Marx et F. Engels, *op. cit.*, p. 10).

30. Insistons sur le « comparable » : il s'agit de pointer la fonction que jouait le prolétariat, la place qu'il occupait dans la société, qui laisse place aujourd'hui à un vide : le nœud défait de l'articulation théorie-pratique, dont il n'est pas question de préjuger du contenu ou des formes concrètes de son éventuelle réarticulation future, comme si l'on pensait possible ou souhaitable de le réactiver dans ses formes passées (au premier chef : le rôle du parti d'avant-garde dans sa forme léniniste). Mais, derechef, refuser à juste titre les formes institutionnelles concrètes qui ont historiquement occupé cette place, dans un mélange impur de succès et d'erreurs, de force et d'horreurs, ne nous exonère pas de la nécessité d'en inventer un lieu-tenant.

31. Parler de l'insuffisance du présent ne revient donc pas à dire que la pratique serait « en retard » sur la théorie, posture idéaliste qui maintiendrait cette dernière dans son rôle de guide devançant et surplombant la pratique. C'est au contraire en prenant acte de la double insuffisance actuelle et de la pratique et de la théorie, en raison de leur désarrimage mutuel, que l'on peut éviter toute posture sacralisant un savoir théorique qui devrait se répandre dans les pratiques dans un mouvement *top-down*. C'est seulement à partir de ce constat que l'on peut d'autre part ne pas céder sur la nécessité spécifique du travail intellectuel, dont il faut combattre l'appropriation exclusive par les « possesseurs privés des moyens d'expression » (Dionys Mascolo, *Le communisme*, Paris, Gallimard, 1953, p. 53), et non en souhaiter la suppression ou la soumission aveugle à une *praxis* dont la spontanéité ne peut être valorisée de manière unilatérale que par un pragmatisme naïf qui n'est que l'envers symétrique de la posture idéaliste, et pour lequel « la pratique » jouerait, dans une supposée transparence à soi ou une sainte ignorance, le rôle de Vérité de la vérité. C'est donc à partir du constat de cette double infirmité, dans l'élément de cette double finitude, déjouant autant les incantations théoriques impuissantes que les postures fantasmatiques de toute-puissance et d'identité à soi de la pratique, qu'un travail politique lucide peut être rendu possible au présent. (Sur les effets politiques paradoxalement attentistes du fétichisme « activiste » de la *praxis* au sein d'un certain marxisme, cf. A. Cavazzini, « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », in Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, p. 242-246).

32. « Nous devons, en réalité, réinstaller l'hypothèse [communiste] dans la champ idéologique et militant. (...) À cet égard, nous sommes plus proches d'un ensemble de problèmes déjà examinés au XIX^e siècle que nous ne le sommes de la grande histoire des révolutions du XX^e siècle. (...) [C]omme au XIX^e siècle, ce n'est pas de la victoire de l'hypothèse qu'il est question aujourd'hui, tout le monde le sait bien, mais des conditions de son existence. Et ça, c'était la grande question des révolutionnaires du XIX^e siècle : d'abord, faire exister l'hypothèse. » (Alain Badiou, *De quoi « Sarkozy » est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007, p. 154-155).

33. Au sens du complexe affectif résultant de la perte du rapport à un passé qui n'a jamais proprement été le nôtre et au sein duquel existait une place pour une mise à l'épreuve des théories et des discours au contact du réel des pratiques émancipatrices de masses (cf. l'éditorial de ce numéro ainsi que l'article déjà cité d'A. Cavazzini). D'où les tentations symétriques et complices (constituant sans doute une « stratégie (...) qui peut s'avérer nécessaire pour la survie psychique » – et par lesquelles nous, l'auteur de ces lignes, ne sommes certainement pas épargné) du retrait dans la théorie pure (qu'elle se pense tout idéalistement capable en soi de produire de l'émancipation réelle, ou qu'elle se complaise dans son ineffectivité – ce qui lui laisse toujours dans les deux cas le loisir de reprocher à la pratique son ignorance et son retard), de la prolifération tantôt autoréférentielle, tantôt incantatoire de discours « critiques » dans les milieux académiques et médiatiques, ou encore des postures imaginaires crispées et des stratégies d'évitement dénégatrices au sein de pratiques militantes où l'on « se cramponne à l'action à cause de l'impossibilité de l'action » (Theodor W. Adorno, « Résignation », *Tumultes*, Paris, Kimé, 2001/2 (n° 17-18), p. 174. URL : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2->

page-173.htm) et pour lesquelles le refus de s'affronter au point de réel, à ce qui ne marche pas dans la pratique, semble être la seule manière de tenir bon et de conjurer momentanément les sentiments de honte, d'impuissance et de défaite, qui ne manqueront pourtant pas de faire retour. Dans tous les cas, le sujet semble voué, face à un réel absent et donc/néanmoins immaîtrisable, à osciller entre l'impuissance résignée et le fantasme de toute-puissance narcissique, l'un(e) ne cessant de se renverser en l'autre, faute d'espaces pour une véritable élaboration de la finitude de leur action (au sens de la *Durcharbeitung* freudienne) pouvant conduire à la fois à d'effectives réalisations, seules capables de réfuter l'impuissance et d'attester une autonomie conquise, mais aussi, et inséparablement, à des points rencontre avec « l'altérité traumatique du réel » comme support d'une opération de castration rappelant au sujet politique sa condition d'hétéronomie irréductible dont l'assomption est indispensable à toute politique matérialiste d'émancipation (cf. É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 17-53).

34. « Quand un réel mouvement révolutionnaire naîtra au sein d'une classe ouvrière mûre, la "forme achevée" de la théorie n'aura pas de précédent exact. Tout ce qu'on peut dire est que, lorsque les masses elles-mêmes parleront, les théoriciens – du type de ceux produits en Occident ces cinquante dernières années – seront nécessairement silencieux. » (P. Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977, p. 147). En attendant : « La parole qui maintient aujourd'hui ouverte la possibilité d'un autre monde est celle qui cesse de mentir sur sa légitimité et son efficacité, celle qui assume son statut de simple parole, oasis à côté d'autres oasis ou île séparée d'autres îles. Entre les unes et les autres il y a toujours la possibilité de chemins à tracer. » (J. Rancière, *op. cit.*, p. 73).

RÉSUMÉS

Ce texte est la version légèrement remaniée d'une intervention lors de la journée « Happy Birthday Karl ! » organisée le 26 février 2018 par des chercheurs de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale (UCLouvain) dans le cadre du Workshop in Economics & Philosophy (WEP) à l'occasion des 200 ans de la naissance de Karl Marx. À travers un bref parcours des éléments par lesquels la pensée marxienne se montre constitutivement rétive à toute perspective normative formulée en termes de justice, l'article défend la profonde intempestivité du dispositif théorico-pratique marxiste, dont il invite à comprendre et affronter l'inactualité, au sens de l'impossibilité de sa réactualisation immédiate, à partir des insuffisances de notre présent – avec la conviction que ce n'est qu'à partir de l'assomption de cette double finitude (du marxisme et de notre présent) qu'un travail politique, théorique et pratique lucide, à la hauteur de ce qu'avait entrepris le marxisme historique, pourrait être rendu possible dans de nouvelles formes

INDEX

Thèmes : philosophie politique, philosophie morale, intellectuels, matérialisme, marxisme, communisme

Index chronologique : XIX siècle, XX siècle

Mots-clés : Marx Karl, justice, normativité, philosophie, aliénation, émancipation, idéologie, théorie, pratique

Index géographique : Europe

AUTEUR

JEAN MATTHYS

Jean Matthys est doctorant en philosophie, titulaire d'un mandat « Aspirant » du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS. Rattaché au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'UCLouvain (Belgique), il est également membre du Groupe de Recherches Matérialistes. Ses recherches portent sur les réceptions françaises de Spinoza en lien avec les théories politiques marxistes au XX^e siècle. Courriel : jean.matthys@uclouvain.be