

FRANÇOIS-XAVIER DE PERRETTI

*Aix Marseille Université, IHP, Aix-en-Provence, France*

## Remarques sur le rapport de l'économie politique à la tradition philosophique chez Marx. L'exemple des références à Aristote Rousseau et Spinoza dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857).

---

Plutôt que de montrer comment telle ou telle « matière étrangère » est objet de pensée pour la philosophie, notre propos s'attachera à considérer comment la philosophie demeure objet de pensée pour une « matière étrangère », en l'espèce pour l'économie politique telle qu'elle est repensée par Marx.

En quelque façon philosophes de la sortie de la philosophie, Marx avec Engels nous invitent dans la onzième thèse sur Feuerbach non plus à continuer de nous contenter d'interpréter diversement le monde comme l'on fait les philosophes, mais à le transformer. Il s'agit de descendre de l'usage spéculatif de la pensée vers le monde réel, du ciel sur la terre, de la superficialité et d'une autonomie supposée des concepts à la profondeur de l'activité pratique et productive qui en explique la genèse. Aussi, Marx consacra ses travaux non plus à la philosophie à strictement parler, dans sa facture traditionnelle, mais à l'économie politique, c'est-à-dire à la sphère des activités vitales des individus réels en situation concrète de production.

Il a bouleversé de la sorte la conception traditionnelle de l'organisation générale des savoirs en changeant l'objet même de la science première tel qu'on le trouve déjà chez Aristote et encore chez Descartes. Il ne s'agira plus d'analyser la production ou la croissance naturelles mais la production artificielle et le travail des hommes, tâche dévolue à l'économie venant se substituer à la physique en tant que science première<sup>1</sup>. Marx sera par excellence le penseur du travail humain aux prises avec la nature, comme principe de ce qui à partir d'idées, et non selon un processus aveugle, donne forme à la matière au terme d'un processus de transformation permettant la production de formes utiles à la vie.

À partir de ce travail d'analyse fondamental, il expliquera l'activité philosophique comme toute production intellectuelle, comme tout *logos* qu'il soit politique, juridique, moral, religieux, littéraire par « le commerce matériel des hommes »<sup>2</sup>. Ainsi, tout *logos* et, par conséquent, le *logos* philosophique sont idéologiques. Mais la production des idées et des

---

<sup>1</sup> Jean Vioulac, « Marx entre réalisation et dépassement de la philosophie. Principes d'une lecture philosophique du *Capital* », *Les Études philosophiques*, octobre 2015-4, pp. 495-496.

<sup>2</sup>Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. R. Cartelle, G. Badia Paris, Éditions sociales [« Classiques du marxisme »], 1977, p. 50.

représentations ne s'en trouve pas pour autant disqualifiée, bien au contraire, puisque Marx la tient pour « le langage de la vie réelle », pour son expression (p. 50).

Il faut assurément, pour Marx, ramener la pensée à la réalité non seulement comme à son objet, mais aussi et d'abord comme à sa condition de possibilité en tant que la réalité désigne ici la vie réelle de la communauté des hommes devant produire ce qui dont ils ont besoin pour vivre. Néanmoins, que les œuvres philosophiques soient liées à des communautés historiques et de travail déterminées au sein desquelles elles voient le jour n'implique en rien que la production des idées soit à ranger au rayon des balivernes ou d'une forme quelconque d'inconsistance. Aussi, la critique de l'idéalisme entreprise par Marx ne saurait être tenue pour une condamnation des idées, de la vie des idées, de l'importance des idées, ni de l'histoire des idées.

Autrement dit, la doctrine marxiste fonde, certes, une critique de la philosophie comme pensée théorique prétendument autonome, et en réalité oublieuse de ses propres conditions de possibilité, de son propre fondement historique et social, de son processus d'émergence qu'elle n'aura cessé de refouler au cours de sa propre histoire. Mais ce prisme d'interprétation ne se traduit pas pour autant par une rupture radicale à l'égard de la tradition philosophique avec laquelle Marx ne cesse, au contraire, de dialoguer.

C'est ce que nous nous proposons d'illustrer, dans les limites du temps qui nous est imparti, et à titre d'exemple, à partir de quelques courtes remarques relatives aux références explicites à trois des auteurs proprement philosophiques mentionnés dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*<sup>3</sup>, à savoir Aristote auquel Marx se reporte, Rousseau qu'il critique et Spinoza dont il fait mention.

## Référence à Aristote

L'ouverture de l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* consiste en une charge magistrale dans laquelle Marx s'en prend violemment à ce qu'il appelle les « robinsonnades » des économistes et des penseurs politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Sont explicitement visées Smith, Ricardo et Rousseau. Pour Marx, il s'agit de dénoncer des platitudes et de purs fruits de l'imagination qui ne correspondent à aucune réalité historique fût-elle primitive, selon lesquelles l'homme aurait commencé par vivre et subvenir à ses besoins indépendamment des autres hommes, sans être déjà incorporé à un groupe humain. Pour Marx les individus produisent et vivent en société, et le font naturellement. C'est sur ce point qu'en connaisseur de la philosophie antique, l'auteur d'une thèse sur *Différence de la*

---

<sup>3</sup> Le titre de ce texte, devenu toutefois traditionnel, n'est pas de Marx car ce texte de 1857 n'a pas été édité par Marx parce qu'il anticipait sur des résultats non encore établis. Il précède de dix ans le *Capital* et de deux ans la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Cette dernière, qui porte sur l'analyse de la marchandise, sera reprise de manière résumée dans le premier chapitre du *Capital*. Elle est d'après Marx la partie la plus ardue du *Capital*, d'une part, et ce dernier en est, d'autre part, le prolongement.

<sup>4</sup> Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », *Critique de l'économie politique*, Éditions Science Marxiste [« Bibliothèque jeunes »], Montreuil-sous-Bois, 2009, pp. 169-171.

*philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Marx s'appuie sur l'antériorité et sur l'autorité d'Aristote auquel il fait référence au moins de deux façons au début de l'*Introduction générale* :

- a) En déclarant que « l'homme est, au sens le plus littéral, un animal politique, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société » (pp. 170-171)
- b) En déclarant encore que soutenir que la production soit le fait « d'individus isolés, en dehors de la société [...] est une chose aussi absurde que le serait le développement du langage sans la présence d'individus vivant et parlant *ensemble* » (p. 171).

Ces deux références renvoient sans grande ambiguïté au même passage célèbre du chapitre 1 du premier livre de *La politique* [1252b-1253a] d'Aristote même si le nom d'Aristote n'est pas cité.

Concernant la première référence, elle sert à soutenir que la cité est l'unique forme d'organisation au sein de laquelle l'homme peut vivre et qu'il n'a jamais pu en être autrement :

Il est manifeste [...] que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain [1253a]<sup>5</sup>.

Ainsi aucun homme digne de ce nom n'est appelé à vivre hors de la cité de sorte que ce n'est pas mener une vie d'homme, que de vivre en marge de la cité. C'est être en quelque façon déchu de notre propre nature. Hormis les dieux, il n'y a que les bêtes pour ne pas faire partie de la cité des hommes. La cité est un corps dont les hommes en qualité de citoyens sont comme les membres. Or, comme dans un corps aucun membre ne peut vivre en étant séparé des autres. Aristote conçoit la cité sur le modèle d'une communauté organique. L'homme vit donc en société naturellement. C'est naturellement qu'il se réfère au juste et à l'injuste pour organiser sa vie d'essence sociale et politique.

Mais il ne s'agit pas pour autant pas d'une thèse affirmant l'existence d'un quelconque droit naturel. Il s'agit de soutenir que c'est naturellement que l'homme ne vit pas selon les lois de la nature, mais selon des lois qui lui sont propres, des lois qu'il se donne à lui-même et qui en font, selon l'expression - en forme d'oxymore - un animal politique (*zoon politicon*), au sens large d'animal social. La cité est donc naturelle non en ce qu'elle suit un supposé droit naturel - le droit est une création, un artifice des hommes - mais en ce qu'elle permet aux hommes de subvenir à leurs besoins, autrement dit de vivre et aussi de s'épanouir conformément à leur nature. Seul, pas un de nous ne survivrait et pas un ne vivrait en homme. Ce n'est donc que conformément à la nature que nous sommes appelés à nous en écarter. Ces deux points sur la nature artificielle du droit et sur le caractère naturellement social de

---

<sup>5</sup> *Les Politiques*, I, 2, 1252 a, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 90.

l'homme ouvrent ainsi utilement à la compréhension de la pensée de Marx au moyen des affinités qu'ils soulignent entre sa doctrine et les thèses d'Aristote.

Concernant la seconde référence, nous suggérons qu'elle s'inspire toujours du même passage de *La Politique* [1253a]. Aristote commence par poser que la nature ne fait jamais rien en vain selon une conception finaliste de son organisation. Tout ce qui existe, existe donc en vue d'une finalité, d'un but précis. Aristote pose alors la question de savoir dans quel but la nature nous a dotés du langage dont elle n'a pas doté identiquement les autres espèces vivantes. À quoi nous sert le langage ? Examinons la réponse d'Aristote :

Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en communs c'est ce qui fait une famille et une cité [1253a]<sup>6</sup>.

Pour Aristote, le langage nous permet d'exprimer autre chose que ce que nous ressentons. Il nous permet de dire non seulement ce qui est, mais aussi ce qui devrait être, c'est-à-dire des idéaux, des normes, des valeurs. Ainsi chez Marx comme chez Aristote les considérations sur la nature sociale de la vie humaine et sur l'origine sociale du langage se suivent dans le même ordre et constituent deux aspects de la même réalité. On voit bien ainsi comment Aristote a pu suggérer à Marx l'argument relatif à l'origine sociale du langage, qu'il utilise ici dans une comparaison avec l'origine sociale de la production.

## Critique de Rousseau

Le renvoi à Aristote ne sert à Marx qu'à mieux disqualifier les penseurs d'un état primitif de nature dans lequel les hommes sont représentés isolés les uns des autres et, par conséquent, à nourrir une lecture de l'histoire de la pensée dans laquelle il trouve utilement matière à s'opposer pour mieux exposer ses propres thèses. Ainsi Marx écrit-il :

Le chasseur ou le pêcheur particulier et isolé, par lequel commencent Smith et Ricardo, appartiennent aux plates imaginations du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont des robinsonnades qui, n'en déplaise à tels historiens de la civilisation, n'expriment nullement une simple réaction contre un raffinement excessif et le retour à un état de nature mal compris. Pas plus que le « contrat social » de Rousseau, qui au moyen d'une convention met en rapport et communication des sujets indépendants par nature, ne repose sur un pareil naturalisme. C'est là l'apparence, et l'apparence esthétique seulement, des petites et grandes robinsonnades. Elles anticipent plutôt la « société bourgeoise qui se préparait depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et qui au XVIII<sup>e</sup> siècle marchait à grand pas vers sa maturité. Dans cette société de libre concurrence, l'individu apparaît comme détaché des liens de la nature [...]<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », *Critique de l'économie politique*, Éditions Science Marxiste [« Bibliothèque jeunes »], Montreuil-sous-Bois, 2009, pp. 169-170.

Ce que Marx conteste et condamne ce sont donc les termes mêmes du *Contrat social* selon lesquels la dégradation des conditions de vie à l'état de nature détermine le passage à l'état civil. Le chapitre 6 du livre I du *Contrat social*, intitulé « Du pacte social », expose ce mécanisme et les termes du problème dont le contrat social apporte la solution. Rappelons-les pour mémoire :

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ?

Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Ce qui est condamnable, aux yeux de Marx, chez Rousseau dans la thèse d'une antécédence d'un état de nature, c'est de laisser accroire que l'homme aurait pu exister hors de tous liens sociaux. Rousseau pêche en représentant l'individu dégagé de ces liens naturels de sociabilité, d'appartenance historique à une communauté, à un conglomérat humain. Cela suggère que les rapports sociaux n'appartiennent pas intrinsèquement à la nature de l'homme mais qu'ils sont optatifs, qu'ils se réduisent à des outils pour accomplir certains buts, certains intérêts particuliers (p. 170)<sup>8</sup>. Mais cela n'a rien de fortuit ni encore moins d'innocent, car une telle hypothèse renforce l'individualisme de la société bourgeoise et son idéologie de la libre concurrence qui s'affirme au profit d'un capitalisme en voie d'expansion.

Est-ce un mauvais procès que Marx intente ici à Rousseau ? Marx aurait-il mal lu ou mal compris Rousseau ? Car Rousseau ne fait pas œuvre d'historien. Ainsi il admet très bien que l'état de nature n'a peut-être et même très probablement jamais existé. Il s'agit d'une fiction méthodologique qui permet, par opposition et par différenciation, de déterminer ce qu'est l'état civil. Il s'agit, pour comprendre ce que nous sommes, d'imaginer que nous le sommes devenus, et de supposer pour y parvenir l'homme dans un état de nature, qui n'a certes peut-être pas existé. Mais paradoxalement la totale obscurité historique qui entoure l'état de nature est éclairante. Car elle a la vertu d'un clair-obscur, elle met en lumière les contours de l'état civil. Rousseau avertit le lecteur du statut de cette fiction dès les premières pages de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* :

---

<sup>8</sup> On trouve déjà cette idée chez Hegel critique de Rousseau dans les *Principes de la philosophie du droit*, § 257.

Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé [...] Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde<sup>9</sup>.

L'on voit bien ce que nous pouvons objecter à la lecture que fait Marx de Rousseau. Toutefois, si nous instruisons le cas Rousseau à charge et avec Marx, il apparaît deux choses qui ne permettent pas de conclure nécessairement à une mauvaise interprétation de Rousseau par Marx mais qui nous éclaireront peut-être mieux sur Rousseau.

- a) Premièrement, Rousseau parle bien d'hypothèse pour qualifier l'état de nature, or il certainement abusif de faire d'une hypothèse une simple fiction, car une hypothèse reste une thèse en attente d'infirmité ou de confirmation. Incertaine et non vérifiée, certes, l'existence de l'état de nature n'en reste pas moins une thèse, fût-ce sous la forme embryonnaire d'une hypothèse.
- b) Secondement, le statut hypothétique de la représentation n'importe manifestement pas autant pour Marx que son contenu qui, lui, demeure en quelque façon symptomatique de l'idéologie d'une époque qui nourrit une conception fallacieuse de l'homme. Même sous la forme mesurée d'une simple hypothèse l'existence d'un état primitif de nature où les hommes auraient vécu isolés est blâmable et dangereuse au même titre que l'est, en définitive, le roman de Robinson perdu sur son île. Elle reste l'expression d'un certain état de la société et des rapports de forces productifs. En ce sens Marx nous invite à interpréter sous un jour nouveau la signification des textes de la tradition philosophique.

## Mention de Spinoza

Nous finirons ces rapides exemples d'échanges entre l'économie politique de Marx et l'histoire de la philosophie par la mention que fait Marx de Spinoza, toujours dans l'*Introduction générale*. La citation de Spinoza intervient dans l'exposition de l'analyse de la production.

Plutôt que de les séparer à un bout et à l'autre de la chaîne, qui comprend la production, la distribution, l'échange et pour finir la consommation, Marx rapproche les concepts de production et de consommation. Il les rapproche et même les confond ; car produire, observe-t-il, c'est déjà consommer et consommer de deux manières : i) pour celui qui produit c'est consommer ses propres forces vitales, ii) pour ce qui est produit nous avons

---

<sup>9</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion [« GF »], 1971, p. 158.

encore à faire à un acte de consommation car l'on consomme des matières premières en les transformant en produits.

Marx cite et utilise alors Spinoza pour formuler, de la manière qui lui semble la plus concise, le principe ultime du processus de la réalisation de toute chose. Il reprend Spinoza à son compte pour exposer d'une manière nouvelle par rapport à celle des économistes classiques son analyse de la production : « Cette identité de production et de consommation revient à la proposition de Spinoza *determinatio est negatio* » (p. 178).

Pour Marx, il y a une consommation productive ou production consommatrice (comme on veut) et non seulement une consommation découlant de la production. Il y a donc deux types de consommations : un est constitutif de la production, l'autre est en fin de course destructrice de la production. La première est immédiatement production, la seconde est destruction de la production non immédiatement, mais médiatement par le relais de la distribution et de l'échange. Dans le premier cas, Marx utilise des comparaisons organiques et biologiques : la procréation (p. 177), la transformation des substances chimiques en plantes (p. 178), l'alimentation (p. 178). Toujours dans ce premier cas, qui illustre la formule attribuée par Marx à Spinoza, la production est donc immédiatement consommation et la consommation immédiatement production ; les contraires se résorbent l'un dans l'autre<sup>10</sup>.

La référence à Spinoza sert manifestement à Marx à exposer dans une forme ramassée le principe que de sa propre pensée. Il est toutefois intéressant de noter que cette référence semble transiter par l'héritage hégélien en raison de deux indices. Premièrement, nous pouvons remarquer que si la thèse selon laquelle une détermination est une négation apparaît bien chez Spinoza dans sa lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674, elle ne revêt pas très exactement la formulation (*determinatio est negatio*) qu'en donne Marx. Secondement, nous pouvons nous demander aussi s'il l'on est en droit de lui accorder toute la portée générale que Marx lui confère étant donné qu'elle concerne d'abord chez Spinoza la question spécifique de ce qu'est une figure au regard de la pure matière ou étendue indéfinie :

Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La

---

<sup>10</sup> Mais si l'on prend la consommation non productive, mais à son second stade, autrement dit la consommation destructrice de ce qui est produit, alors bien que cette fois-ci séparées production et consommation sont constitutives l'une de l'autre, non plus dans une unité immédiate, mais par la médiation des objets produits et consommés. i) En effet la production donne à la consommation les produits sans lesquels elle n'aurait pas d'objet, sans lesquels elle ne se produirait jamais. ii) Et d'autre part, la consommation engendre la production qui, sans elle n'aurait pas de but et, donc elle aussi, pas d'objet. La production n'existe qu'en vue de produire des objets consommables et consommés. iii) Mieux encore, en détruisant le produit, la consommation exige son remplacement son renouvellement et devient cause de la production, d'une nouvelle production. La consommation permet au besoin de se reproduire et à la production de le satisfaire à nouveau (p. 179). La consommation et la production ne peuvent être achevées que réciproquement : l'une par l'autre, l'une en raison de l'autre.

figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation<sup>11</sup>.

Si donc la formule *determinatio est negatio* n'existe pas littéralement sous la plume de Spinoza, en revanche, on la trouve dans les années d'Iéna (1801-1807), sous la forme reprise par Marx, chez un Hegel attaché à l'importance que joue le travail du négatif. Les lignes suivantes d'un article publié en 2007 par Mathieu Robitaille (Sainte-Foy, Laval – Québec) nous éclairent sur ce point :

Le monisme de Spinoza, en introduisant, à l'époque moderne, dans la pensée européenne en général et dans la philosophie européenne en particulier l'intuition orientale de l'identité absolue — selon laquelle seul Dieu est effectif, tout le reste, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé et fini, n'étant que passager et transitoire —, redonna ainsi ses lettres de noblesse à la spéculation et à la pensée de la totalité. Cet aspect authentiquement spéculatif s'exprime notamment dans cette affirmation de Spinoza, que Hegel estimait beaucoup et se plaisait à citer : toute détermination est négation (*omnis determinatio est negatio*). Par cette affirmation, Spinoza [...] posa que tout être déterminé et fini est en vérité quelque chose de négatif, une négation de l'infini. L'être déterminé et fini n'est rien en soi, il n'est rien en lui-même et par lui-même, car tout ce qu'il est il l'est par l'infini, c'est-à-dire par la substance absolue, qui seule est. Il ne possède autrement dit aucun être propre par rapport à l'absolu, car seul celui-ci est l'être, le vrai et l'effectif »<sup>12</sup>.

C'est donc bien un Spinoza très probablement revu et interprété par Hegel que semble utiliser Marx dans l'*Introduction générale*.

## Conclusion

Concluons d'un mot. On voit qu'à travers les trois références de Marx que nous venons de considérer que sa connaissance et sa prise en compte de l'histoire de la philosophie interfère avec l'exposition de sa propre doctrine et participe de manière utile et efficace à son exposition, par un travail de reprise d'un héritage auquel elle se confronte pour s'affirmer. Elle le fait soit en trouvant dans la tradition philosophique occidentale des antécédents et des points d'appui (Aristote, Spinoza), nécessairement éclairant pour le lecteur en quête de repères face à une doctrine nouvelle, soit en utilisant, dans cette tradition, des doctrines (Rousseau) dont il fait la critique et qui l'aide à dessiner, grâce à l'émergence de lignes de fracture et d'opposition, les contours de sa propre pensée. Comprenons ce va-et-vient qu'accomplit Marx entre l'économie politique et la tradition philosophique comme une invitation à poursuivre le dialogue entre l'histoire de la philosophie et les « matières étrangères » selon l'expression de Georges Canguilhem dans *Le normal et le pathologique* (introduction).

---

<sup>11</sup> Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1954, p. 1 231.

<sup>12</sup> Mathieu Robitaille, « Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna », *Laval théologique et philosophique*, volume 63, numéro 1, février 2007, p. 26.