

# Karl Marx - Les thèses sur Feuerbach <sup>1</sup>

Pour Thierry-Madjid

## Sommaire

### Introduction

Le destin exceptionnel des *ThF*.

#### 1/ *Pour une lecture des ThF.*

Présentation du texte.

Traduction française du texte.

Comment lire les *ThF* ?

#### 2/ *Le concept d'activité (Th. 1)*

De la philosophie à la révolution

Feuerbach et Hegel

De la subjectivité

#### 3/ *Le procès du redoublement (1)*

Qu'est-ce que penser ? (Th. 2)

L'autochangement (Th. 3)

L'aliénation religieuse (Th. 4)

#### 4/ *Le procès du redoublement (2)*

L'intuition (Th. 5)

L'essence humaine (Th. 6)

La forme historico-sociale (Th. 7)

#### 5/ *La «Praxis»*

Le statut de la pratique (Th. 8)

Le statut du matérialisme (Th. 9-10)

#### 6/ *Changer le monde (Th. 11)*

Sources

La croix de la philosophie...

...et celle de la science

### Conclusion

La révolution nécessaire

### Bibliographie

### Chronologie

---

1. 1ère édition : Presses universitaires de France, Paris, 1987 ; 2ème édition : Syllepse, Paris, 1987

*Recommandations pour la lecture :*

a/ Les Thèses étant commentées l'une après l'autre, comme indiqué dans le Sommaire ci-dessus, le lecteur est prié de se reporter chaque fois, d'une part, au texte de Marx (ou d'Engels) et à sa traduction, d'autre part, au Tableau des occurrences.

b/ Les concepts sont définis à leur première apparition et, le cas échéant, explicités de nouveau, quand ils font retour sous la plume de Marx.

c/ Les passages en petits caractères concernent plus particulièrement les problématiques auxquelles les Thèses ont donné lieu et quelques citations.

d/ Les principales abréviations sont les suivantes :

*AD* : Engels, *Anti-Dühring* (Paris, ES, 1977).

*Contribution* : Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (Paris, ES).

*DMC* : *Dictionnaire critique du marxisme* (G. Labica et G. Bensussan, éd.), Paris, PUF, 1985.

*ES* : Editions Sociales.

*Essence* : L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme* (Paris, Maspero)

*IA* : Marx-Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris, ES, 1968)

*LF* : Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Paris, ES).

*Manifestes* : Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (Paris, PUF, 1960)

*M44* : Marx, *Manuscrits de 1844*, (Paris, ES).

*MEW* : *Marx-Engels Werke* (Berlin, Dietz Verlag, 1927-1935).

*DJ* : Marx, *La question juive* (Paris, Aubier, éd. bil.).

*SF* : Marx-Engels, *La Sainte Famille* (Paris, ES, 1969).

*ThF* : *Thèses sur Feuerbach*.

e/ On trouvera, en fin de volume, une chronologie et une bibliographie.

*Le destin exceptionnel  
des «Thèses sur Feuerbach»*

Exception faite de certains fragments des Anté-socratiques, le texte de Marx, simplement intitulé par lui *Ad Feuerbach* et désormais connu sous le nom de *Thèses sur Feuerbach* que lui a donné Engels, est le plus petit document de notre tradition philosophique occidentale : deux pages et demie imprimées, 65 lignes, distribuées en 11 notes, ou «thèses», dont la plus longue, la première, compte treize lignes et la plus brève, la dernière, une ligne et demie. Sous cette dimension, il est également le plus célèbre, le plus cité et le plus surchargé de commentaires contradictoires. Au hit-parade des best-sellers, comme dit le franglais contemporain, il laisserait derrière lui non seulement les *Vers dorés* de Pythagore ou le *Poème* de Parménide mais bien des ouvrages d'une tout autre envergure. Le jugement le plus enthousiaste, à cet égard, est assurément celui de Lucien Goldmann, qui n'a pas craint d'écrire : «... nous nous croyons fondé à affirmer que son importance historique est du même ordre que celle du *Discours sur la méthode*, de la *Critique de la raison pure* ou de la *Phénoménologie de l'esprit*.» Voilà le lecteur averti !

Les *Thèses sur Feuerbach* (*ThF*) ont été vraisemblablement rédigées en mai ou juin 1845, comme l'a établi Bert Andreas<sup>2</sup>, et non en mars, ainsi qu'on l'a longtemps admis, à la suite de Riazanov<sup>1</sup>. Il s'agit de notes personnelles de Marx, consignées dans l'un de ses carnets, auprès d'autres, plus elliptiques encore, concernant «son rapport à Hegel et à Feuerbach», «la société bourgeoise et la révolution communiste», «sur Feuerbach» (ces pages sont regroupées en Annexe des éditions de *L'Idéologie allemande*). Elles ont, pour la première fois, été rendues publiques par Engels, qui les a reproduites à la suite de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, paru en février 1888, cinq années donc après la mort de Marx. Engels, dans sa préface, s'en explique ainsi :

«J'ai retrouvé (...) dans un vieux cahier de Marx, les onze thèses sur Feuerbach publiées en appendice. Ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression, mais d'une valeur inappréciable, comme premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde.»

A quoi attribuer la fortune des *Thèses sur Feuerbach* ?

Deux séries de facteurs sont à prendre en considération.

La première tient à la forme ou, si l'on préfère, au genre littéraire. Il en va de ces notes comme des fragments d'Héraclite, des aphorismes de Nietzsche ou des carnets intimes de Valéry : le regard étranger découvre, dans l'apparente spontanéité de l'écriture, dans sa déconcertante concision, sa propre disponibilité et comme une invite à la libre coproduction du sens. On pressent d'emblée les audaces des «bons nageurs de Délos», comme disait Socrate du vieux maître

d'Ephèse. A moins que ne vienne, plus trivialement, à l'esprit la métaphore de l'auberge espagnole où chacun se délecte du festin qu'il a lui-même mijoté. Marx est surpris dans son cabinet, en proie à ses pensées les plus secrètes et nous, qui venons à la dérobée lire par-dessus son épaule, nous sentons plus dispensés encore que lui de prendre en compte ses tenants et aboutissants.

La seconde s'attache à la considération du moment. Elle devrait, en bonne logique, tempérer les élans herméneutiques. Elle les relance plutôt et se conforte de savoir que les *ThF* ne sont nullement un accident de parcours ou une maniaquerie de chercheur, qu'elles n'ont pas été égarées par quelque promeneur distrait sur un banc public. Marx les a signées et délibérément inscrites dans son propre itinéraire. Dans l'unique texte publié où il s'en ouvre il écrit :

«...quand, au printemps de 1845, [Engels] vint lui aussi s'établir à Bruxelles, nous résolûmes de travailler en commun à dégager l'opposition existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande ; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hegelienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains de l'éditeur en Westphalie, lorsque nous apprîmes que des circonstances nouvelles n'en permettaient plus l'impression. Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit à la critique rongeuse des souris que nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes» (Préface à la *Contribution*, 1859).

Engels, dans sa propre préface à son *Ludwig Feuerbach*, cite ces lignes, rappelle qu'il «a ressorti et regardé encore une fois le vieux manuscrit de 1845-1846» et signale l'existence des *ThF*, dont, quant à lui, Marx n'avait jamais reparlé, même allusivement. L'affaire est désormais claire : de l'aveu même de Marx, quatorze ans après, et d'Engels, quarante-trois ans après, les *ThF*, indissociables du «manuscrit, qui les suit immédiatement et qui n'est autre que *L'Idéologie allemande*, marquent un tournant décisif dans leur itinéraire intellectuel, d'un mot, une rupture. On comprend, dès lors, que la forme surdétermine le contenu. Dans les *ThF* un événement de portée considérable est consigné – le «règlement de compte», le «germe génial». Mais il ne l'est que sous les espèces de la désignation, de l'ellipse, presque de la litote : «de simples notes rapidement jetées sur le papier».

C'est ce paradoxe qu'il faut garder constamment présent à l'esprit. Il impose, par de-là l'accord quasi unanime de l'exégèse sur *l'avènement* que constituent les *ThF*, une stricte règle de lecture qui se résume en deux mots : n'en faire ni trop, ni pas assez. L'instant des *ThF* n'est pas celui de la grâce, ni même du poêle cartésien. Elles possèdent un «avant», dans lequel on ne saurait les dissoudre, mais dont on ne se dispensera pas. Le «règlement de compte» du début de l'exil bruxellois ne dissimule pas son matériau. Il s'agit bien de philosophie, de matérialisme et d'idéalisme, de Hegel et de Feuerbach, des compagnons de jeunesse (Bauer, Hess, Stirner, etc.) et des grands anciens de la thèse de doctorat (Démocrite, Epicure), de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle et de l'Allemagne du XIX<sup>e</sup>, de l'aliénation et de la pratique, du conservatisme et de la révolution, donc de Marx lui-même et des vaisseaux où il a pris passage. Qu'il brûle avant qu'ils n'aient quitté le port. Car il est également un «après» des *ThF*, celui de l'œuvre poursuivie

sous le signe, pour l'essentiel, de la «critique de l'économie politique», du *Manifeste du Parti communiste* et du *Capital*, du *18 Brumaire* et de *La Guerre civile en France* ; celui de *l'Anti-Dühring* et du *Ludwig Feuerbach*, qu'Engels offre au mouvement ouvrier naissant ; celui enfin du séculaire destin du «marxisme», cet immaîtrisable polypier. A noter que cet avenir là nous le connaissons, mais pas Marx. Comment, dès lors, ne pas lire dans les *ThF* ce qui ne s'y trouve pas – l'idéologie, les classes, le prolétariat, la lutte des classes, la politique, l'économie, la dialectique, la philosophie «scientifique» ou celle de «la praxis»... ? S'il n'est pas question d'y pousser de force de tels concepts, comment néanmoins faire abstraction des blancs qui les suggèrent et des fortes lectures qui les y ont détectés ? A ces difficultés, la seule réponse, qui au demeurant ne peut être que de principe, car la neutralité est aussi un fantasme de philosophe, c'est le texte lui-même, scruté jusque dans sa lettre.

Ce livre lui est consacré. Placé sous les auspices de la critique de la philosophie, qui est le sens le mieux avéré des *ThF*, il tente de faire pénétrer au sein du laboratoire de *l'ainiktès*<sup>3</sup> Marx, au moment où s'engage une *révolution théorique* qui n'a pas fini de faire parler d'elle, ainsi qu'en témoigne le retentissant, perdurable et quasi obsessionnel écho de la XI<sup>e</sup> Thèse - «Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le changer.»

*Pour une lecture des «ThF»**Présentation du texte*

On trouvera ci-après le texte de Marx, le texte d'Engels, et leur traduction française.

a/ Les textes de Marx et d'Engels sont reproduits d'après la *MEW*, t. 3. Le premier figure en tête de l'*IA*, le second à sa suite. L'éditeur n'a pas placé le texte d'Engels en annexe du *LF* comme Engels l'avait fait (cf. *MEW*, t. 21). Le texte de Marx avait été donné pour la première fois dans le recueil *Marx-Engels Archiv* (I, 1925, p. 227-230), où Riazanov avait publié l'*IA*. Cette édition a été reprise dans *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA, I, 5)*. La graphie adoptée n'est pas exactement celle du manuscrit de Marx, dont le *fac simile* se trouve dans *MEGA* ; mais il s'agit là d'un point tout à fait mineur (ex. : Th. 1 : *Feuerbach'schen* au lieu de *Feuerbach'schen*).

b/ Il faut parler de *deux textes*, celui d'Engels ne reproduisant pas celui de Marx. On constate en effet qu'il n'est *aucune* des 11 Thèses à laquelle Engels n'est apporté quelque modification. Sans doute ces modifications ne sont-elles pas toutes du même type, ni de la même importance. Certaines ont un caractère purement formel. Elles manifestent, de la part d'Engels, le souci didactique de rendre moins abrupte ou plus explicite telle formulation de Marx – exemples : Th. 1, Th. 2, Th. 5. D'autres, dans le même esprit, prennent le risque de l'interprétation – par exemple : Th. 3 (première phrase), Th. 9. D'autres enfin apparaissent comme rectificatives, ainsi de la Th. 3 (dernière phrase), de la Th. 4 ou de la Th. 10. Il est parfois malaisé de trancher et de faire le départ entre l'un ou l'autre type d'intervention, comme on le voit avec la *bürgerliche Gesellschaft* (société-civile bourgeoise) des Th. 9 et 10, ou avec le *aber* (mais) de la Th. 11. Chaque cas doit être et sera examiné pour lui-même, ainsi que les hypothèses qu'il permet d'avancer, la plus générale et la moins discutable étant qu'Engels, de part son étroite association au travail de Marx, se sentait assurément autorisé à reprendre un texte non prévu pour la publication et qu'il rendait cependant public, plus de quarante années après sa rédaction. Quoi qu'il en soit, la différence existe. On ne peut l'ignorer, comme le fait P. Naville, assurant que les «*ThF*, comme l'*IA* tout entière, sont au plein sens du terme l'œuvre commune d'Engels et de Marx» et qu'Engels «put en modifier et compléter les termes sur quelques points de détail»<sup>4</sup>. E. Bloch lui-même s'y est trompé, qui ne voit pas «le moindre changement au contenu» de la part d'Engels<sup>5</sup> et qui prête à Marx la version d'Engels<sup>6</sup>, tout en pointant l'introduction du *aber* dans la Th. 11<sup>7</sup>. On ne saurait, non plus, exagérer cette différence, à la manière de M. Rubel trouvant dans la Th. 10 la confirmation

4 P. Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, Anthropos, 1970, n. p. 188.

5 E. Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976, t. I, p. 302.

6 *Ibid.* p. 316 et 319 (Th. 4).

7 *Ibid.*, p. 334.

de sa propre interprétation d'Engels comme «fondateur» du marxisme – en rupture donc avec Marx lui-même<sup>8</sup>.

c/ L'écart entre les deux textes indique encore une autre voie. Il est des cas où le texte de Marx a été joué contre celui d'Engels, et réciproquement ; d'autres où, malgré la connaissance du texte de Marx, celui d'Engels est demeuré la référence ; d'autres où les deux ont été mélangés. Or, il ne s'agit pas toujours là de problèmes de lectures, plus ou moins académiques, mais d'enjeux proprement politiques, liés aux conjonctures, au sein desquelles les *ThF* et, plus généralement, les écrits «marxistes» vivent leur vie. J'aurai l'occasion, chemin faisant, d'en dire un mot. A. Bortolotti, qui a exposé de façon particulièrement pertinente la question des deux textes des *ThF*, s'est livré, à partir de l'étude de 14 traductions italiennes, à la reconstitution d'une histoire riche en révélations<sup>9</sup>.

d/ La traduction française proposée, pour laquelle j'ai sollicité la précieuse compétence de G. Bensussan et de J.-P. Lefebvre, a obéi à quelques règles. La première a consisté à respecter, comme il se devait, la lettre du texte de Marx, c'est-à-dire la concision parfois elliptique, dénuée de toute recherche littéraire, qui est celle d'un cahier de notes personnel ; la seconde, à rester au plus près de concepts dont l'origine est le plus souvent hegelienne ou feuerbachienne, ainsi de *Wirklichkeit* (réalité effective), de *Sinnlichkeit* (sensibilité, monde sensible), d'*Anschauung* (intuition, contemplation) ou de *bürgerliche Gesellschaft* (société civile-bourgeoise) ; la dernière, dans le parti pris de donner une transcription unique pour le même mot allemand, par exemple *fixiert* (fixé), *isoliert* (isolé) ou le redoutable *verändern* (changer, transformer) – je m'en suis expliqué à chaque apparition.

TEXTE DE MARX

ad feuerbach

I

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird ; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte : aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im "Wesen des Christenthums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der "revolutionären", der "praktischkritischen" Tätigkeit.

---

8 M. Rubel, édition des *Oeuvres* de Marx, Paris, Gallimard, t. III, 1982, p. 1716-1717.

9 A. Bortolotti, *Marx e il materialismo*, Palermo, 1976, p. 100 et sq.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*, aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen :

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

7

Feuerbach sieht daher nicht, daß das "religiöse Gemüt", selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

8

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.

9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die Gesellschaftliche Menschheit.

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie *zu verändern*.

(MEW, 3, p. 5-7.)

TEXTE D' ENGELS

1

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus - den Feuerbachschen mit eingerechnet - ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als */menschliche sinnlich/<sup>10</sup> Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher */geschah es, daß/ die tätige Seite*, im Gegensatz zum Materialismus, */vom Idealismus entwickelt wurde* – aber nur abstrakt, da der Idealismus/ natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt, Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im

"Wesen des Christentums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer /schmutzig-jüdischen/ Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der "revolutionären", der "praktisch-kritischen" Tätigkeit.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, /das heißt die/ Wirklichkeit und Macht, /die/ Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit /eines/ Denkens das /sich/ von der Praxis /isoliert/, ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre, /daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß/ der Erzieher selbst erzogen werden muß. /Sie kommt/ daher /mit Notwendigkeit dahin/, die Gesellschaft in zwei Teile /zu sondern/, von denen der eine über /der Gesellschaft/ erhaben ist. /(Z.B. bei Robert Owen.)/

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als /*umwälzende*/ *Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, /vorgestellte und eine weltliche Welt/. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. /Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich/, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist /eben/ nur der Selbstzerrissenheit und dem / Sichselbst-Widersprechen/ dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also /erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs/ praktisch revolutioniert werden. Also /z.B., nachdem/ die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch /kritisiert/ und praktisch /umgewälzt/ werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, /appelliert an die sinnliche/ *Anschauung* ; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum /inne/ wohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen :

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. /kann bei ihm daher menschliche Wesen/ nur als "*Gattung*", als innere, stumme, die vielen Individuen /bloß/ *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

Feuerbach sieht daher nicht, daß das "religiöse Gemüt", selbst ein /*gesellschaftliches Produkt*/ ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, /in Wirklichkeit/ einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

/Das/ gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus /verleiten/, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und /im/ Begreifen dieser Praxis.

Das Höchste, wozu der /*anschauende*/ Materialismus /es bringt/, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen /in/ der/, "bürgerlichen Gesellschaft".

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die /"bürgerliche"/ Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die /*menschliche*/ Gesellschaft oder die /vergesellschaftete/ Menschheit.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, /es kömmt aber drauf an/, sie *zu verändern*.

(MEW, 3, p. 5-7.)

1

Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de *l'objet ou de l'intuition* ; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*<sup>11</sup>, comme *pratique*, non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté *actif* fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme – qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle<sup>12</sup>. Feuerbach veut des objets sensibles – réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité *objective*. C'est pourquoi il ne considère, dans *L'Essence du christianisme*, que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive<sup>13</sup>. C'est pourquoi il ne comprend pas la signification de l'activité «révolutionnaire», de l'activité «pratique-critique».

2

La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, i.e. la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée – qui est isolée<sup>14</sup> de la pratique – est une question purement *scolastique*.

3

La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que<sup>15</sup> l'éducateur doit lui-même être éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société<sup>16</sup> en deux parties – dont l'une est élevée au-dessus<sup>17</sup> d'elle<sup>18</sup>.

---

11 Comme activité humaine sensible.

12 C'est pourquoi il est advenu que le côté actif, en opposition au matérialisme, fut développé par l'idéalisme – mais seulement de façon abstraite, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas ...

13 sordide juive.

14 d'une pensée qui s'isole.

15 La doctrine matérialiste que les hommes sont des produits des circonstances et de l'éducation, que donc des hommes changés sont des produits d'autres circonstances et d'une éducation changée, oublie que les circonstances précisément ont à être changées par les hommes et que ...

16 elle en vient nécessairement à diviser.

17 au-dessus de la société.

18 (Par exemple chez Robert Owen.)

La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement<sup>19</sup> ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme *pratique révolutionnaire*<sup>20</sup>.

4

Feuerbach part du fait de l'autoaliénation religieuse, du redoublement du monde en un religieux et un mondain<sup>21</sup>. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en son fondement mondain. Mais que le fondement mondain<sup>22</sup> se détache de lui-même et se fixe en un royaume autonome dans les nuages ne peut s'expliquer<sup>23</sup> que par l'autodéchirement et l'autocontradiction de ce fondement mondain. Celui-là lui-même doit donc en lui-même être autant compris dans sa contradiction que révolutionné pratiquement<sup>24</sup>. De telle sorte qu'une fois, par exemple, que la famille terrestre a été découverte comme le secret de la famille céleste, c'est désormais la première elle-même qu'on doit détruire théoriquement et pratiquement<sup>25</sup>.

5

Feuerbach, point satisfait de la *pensée abstraite*, veut l'intuition<sup>26</sup> ; mais il ne saisit pas la sensibilité comme activité humaine-sensible *pratique*.

6

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle affective, est, par conséquent, contraint :

1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait – *isolé*.
2. L'essence ne peut donc plus être<sup>27</sup> saisie que comme «genre», comme universalité interne, muette, liant les nombreux individus *de façon naturelle*.

7

---

19 Terme supprimé.

20 Renversante.

21 en un monde imaginé et un monde réel.

22 Il survole le fait que, après l'accomplissement de ce travail, le principal reste encore à faire. Le fait notamment que le fondement ...

23 précisément.

24 doit donc d'abord être compris dans sa contradiction et ensuite par l'élimination de la contradiction.

25 qu'on doit critiquer théoriquement et renverser pratiquement.

26 en appelle à l'intuition sensible.

27 C'est pourquoi, chez lui, l'essence humaine ne peut qu'être ...

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le «sentiment religieux» est lui-même un produit social<sup>28</sup> et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient<sup>29</sup> à une forme sociale déterminée.

8

Toute<sup>30</sup> vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent<sup>31</sup> la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.

9

Le sommet auquel parvient le matérialisme intuitif<sup>32</sup>, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas la sensibilité comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de<sup>33</sup> la société civile-bourgeoise<sup>34</sup>.

10

Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile-bourgeoise<sup>35</sup> ; le point de vue du nouveau, la société humaine<sup>36</sup> ou humanité sociale<sup>37</sup>.

11

Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde<sup>38</sup>, ce qui importe, c'est de le *changer*.

*Comment lire les ThF ?*

On a déjà deviné que les lectures des *ThF* n'avaient pas manqué. Au vrai, elles sont quasiment innombrables, ne serait-ce qu'à en juger par la liste des traductions établie par Bert Andreas, plus de 300 ! C'est pourquoi celles que j'évoquerai, ou que mentionne la bibliographie, ne sont que des *exemples*, dus aux limites de mon information et de mes compétences. Elles donneront cependant une idée approchée de leur étendue.

Ces lectures peuvent être groupées en trois catégories.

La première tient au genre littéraire des *ThF*, à leur caractère aphoristique, donc éclaté. Il est loisible à tout commentateur de privilégier telle ou telle d'entre elles, en fonction, ou au hasard, de la référence ou de la démonstration. Notons, au passage, que le genre Thèses (mais le mot n'est pas encore usité en 1845), c'est-à-

---

28 *produit social*  
29 en réalité.  
30 La.  
31 entraînent.  
32 *intuitif*.  
33 pris à part dans.  
34 «société civile-bourgeoise».  
35 «civile-bourgeoise».  
36 *humaine*.  
37 socialisée.  
38 mais.

dire l'énoncé de *positions* à défendre comme vraies, connaîtra par la suite une belle fortune, sur le plan théorique et sur le plan politique, en particulier dans les programmes des partis ouvriers (cf. ce mot, dans le *DCM*).

La seconde est inévitable pour les biographes et les exégètes soucieux de reconstituer, fût-ce partiellement, l'itinéraire de Marx, ou d'Engels, quelles que soient leurs intentions. C'est dire les inégalités, du jugement superficiel à la leçon théoricienne, dogmatique ou personnelle.

La troisième est la plus digne d'intérêt. Elle s'efforce de prendre en considération l'ensemble des *ThF* comme *un ouvrage*, doté de sa propre autonomie. De tels examens, plus ou moins systématiques ou approfondis, sont relativement peu nombreux. Ils n'en existent pas moins. Le vœu exprimé par Louis Althusser, en 1965 : «Il faudra bien un jour rendre visible l'énigmatique de ces 11 Thèses faussement transparentes», avait été satisfait, quelque vingt ans auparavant, par E. Bloch, qui relevait lui-même : «Il n'existe encore, pour autant que l'on sache, aucun commentaire des *Onze Thèses*», avant de proposer le sien. Or, certaines traductions commentées, dont l'influence fut marquante dans le contexte italien, avaient déjà vu le jour, bien auparavant, celles de G. Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899) et celle de R. Mondolfo (*La filosofia del Feuerbach et la critique del Marx*, 1909). Les tentatives, d'ambitions diverses et point toujours exhaustives, se sont depuis multipliées, par exemple, en France, celle de C. Wackenhein (1963), de L. Goldmann (1968), de L. Sève (1968 et 1980), d'A. Cornu (1970), de M. Löwy (1970), de M. Henry (1976) et de moi-même, G. Labica (1976), de S. Mercier-Josas (1980) ou de J. Granier (1980). Je les rappellerai avec d'autres, chemin faisant.

L'analyse d'E. Bloch, méritant la priorité, de par sa date, son ampleur et sa systémacité, c'est d'elle que je partirai, pour des raisons strictement méthodologiques.

La question préliminaire, justement posée par Bloch, est celle de la classification des thèses. Que faire de leur ordre numérique ? Bloch le récuse, le trouvant à la fois trop formaliste et sacralisant, comme s'il s'agissait, dit-il, avec malice, de «la Loi des Douze Tables ou des Dix Commandements». Lui préférant, au nom de «considérations philosophiques», l'ordre des «thèmes» et des «contenus», il adopte le découpage suivant :

- 1/ Groupe des thèses relatives à la théorie de la connaissance, concernant l'intuition et l'activité (*THF* 5, 1, 3).
- 2/ Groupe des thèses anthropologiques-historiques concernant l'aliénation, sa cause réelle et le matérialisme véritable (*THF* 4, 6, 7, 9, 10).
- 3/ Groupe récapitulatif ou groupe des thèses relatives à la théorie-praxis, concernant la preuve et l'épreuve (*THF* 2, 8).
- 4/ La «thèse la plus importante, constituant le mot d'ordre» (*THF* 11).

Pour ma part, je me rallierai à l'ordre numérique, celui de Marx, qui, s'il ne peut être considéré comme sacré, n'est sûrement pas innocent. Mon souci n'a rien de fétichiste. Il est celui-là même de Bloch, la cohérence interne. Toutefois, cette cohérence, je ne la vois pas dans une réorganisation classificatrice, qui tombe sous le coup de sa critique des «exigences didactiques», mais bien dans ce qu'une lecture attentive et suivie fait apparaître, savoir le déploiement des

concepts explicitement livrés par Marx lui-même qui nous installe dans le texte sans le forcer et nous invite à faire abstraction de nos grilles personnelles. En ce sens, le meilleur argument en faveur de l'ordre numérique me paraît être, d'entrée, c'est le cas de le dire, apporté par la Th. 1 : le registre de ses concepts, son vocabulaire et son style d'exposition nous fournissent l'ordre des raisons qui gouverne l'ensemble des *THF*. C'est pourquoi, peut-être, elle est aussi, de loin, la plus longue.

Je m'attacherai donc d'abord à établir ce point. Le tableau qui suit fait apparaître, dans sa première colonne, les groupements notionnels et systématiques présents dans la Th. 1, et, dans les dix autres, leur reprise ou leur explicitation, parfois grâce à des termes de la même famille.

### Remarques

*a* / On notera qu'il n'est pas de terme (concept), ni même d'expression (bas du tableau) de la Th. 1 qui ne se retrouve, au moins une fois, dans l'une des Th. Suivantes, exception faite du «nicht subjektiv».

*b* / La Th. 5 est celle qui en contient le plus grand nombre ; c'est pourquoi, assurément, Bloch l'a placée en tête de sa classification.

### tableau

*c* / Feuerbach, seul philosophe nommé, est présent de façon explicite ou implicite dans toutes les Th., à l'exception de la Th. 3 ; il est donc bien leur objet central, celui qui articule l'ensemble des propositions.

*d* / J'ai divisé en quatre groupes le registre des concepts de la Th. 1. Le premier (A) concerne la philosophie («les philosophes») ; matérialisme et idéalisme y sont confondus, bien que le premier, conformément au sens général de la démonstration, y fasse l'objet d'un traitement privilégié. Le second (B) désigne la *forme* (*Objekt, Anschauung*) sous laquelle les matérialistes appréhendent leur objet. Ce dernier est exposé à travers une double signification, d'une part (C), selon la terminologie en usage chez les philosophes – *Gegenstand, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* -, d'autre part (D), sous les acceptions complémentaires et concurrentes, groupées autour des concepts de *Tätigkeit* et de *Praxis*, sans lesquels le matérialisme aussi bien que l'idéalisme sont condamnés à demeurer dans l'*abstrait* ou le *théorique*, c'est-à-dire à manquer l'*objectif* (*gegenständlich*).

*e* / Le groupe D, en conséquence, est, dès la Th. 1, le plus riche en occurrences (14, avec *kritisch*). Hégémonie qui se confirme avec les 10 Th. consécutives où il est partout présent, soit :

-Pour le couple *menschlich/Mensch* : Th. 2, 3, 5, 6, 8, 10 ; auquel il convient d'adjoindre *Individuum* (Th. 6, 7, 9), ainsi que les deux déterminations qui lui confèrent son véritable statut, hors philosophie : celle de *Gesellschaft/gesellschaftlich* (Th. 3, 6, 7, 8, 9, 10) et celle de *Welt/weltlich* (Th. 4, 11), la première nommée dominant littéralement les dernières Th. (6-10) ;

-Pour le couple *Tätigkeit/tätige* Th. 3, 5, 9 ;

-Pour le couple *Praxis/praktisch* : Th. 2, 3, 5, 6, 8, 10 ; auquel il convient d'ajouter épithète, *-revolutionäre* (Th. 3, 4) et dérivés (Th. 3, 4, 11).

Au total, plus de 60 occurrences qui circonscrivent, à n'en pas douter, le sens des *ThF*.

*f* / D'où découle leur ordre des raisons :

- Th. 1 : le registre des concepts ou le cadre général (*Tätigkeit*) ;
- Th. 2 à 7 : explicitation (*Verdopplung*) ;
- Th. 8 à 10 : conséquences (*Praxis*) ;
- Th. 11 : conclusion.

C'est cet ordre que nous allons suivre.

## Le concept d'activité (Th. 1)

### De la philosophie à la révolution

Le concept d'*activité (Tätigkeit)* gouverne la Th. 1. Il en règle la lecture à trois niveaux qui représentent autant d'approfondissements de ses connotations.

a / La première équation, «activité sensible(ment) humaine» = «pratique» = «subjectif», est opposée à «l'objet ou l'intuition», «forme» sous laquelle le matérialisme saisit l'*objet*, la *réalité*, la *sensibilité*. On a (cf. tableau) : la visée, soit C, de toute philosophie (A), et, en face, deux concurrents, B et D. Le premier rate son coup, le second le réussit. Considérons les termes en présence. Le français ne dispose que d'un seul mot pour traduire les deux vocables allemands de *Gegenstand* et d'*Objekt* : *objet*. Leur différence est pourtant simple.

Par *Gegenstand*, il faut entendre la ou les choses, ce qui tombe sous les sens, le donné singulier, à condition de préciser qu'il s'agit là d'une acception philosophique. Ce qui, pour la conscience commune, apparaît comme irréductible à la pensée n'en relève pas moins de son ordre. Sans quoi Marx aurait écrit *Ding(e)*, comme il le fera dans *L'Idéologie allemande* (cf. supra).

Les concepts associés par Marx à *Gegenstand* précisent ce sens. La *Wirklichkeit*, c'est la réalité, le réel de la célèbre formule de la Préface aux *Principes de la philosophie du droit*, selon laquelle «ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel», à condition, ici encore, de ne pas se donner une représentation chosifiée, compacte, immobile du réel. La *Wirklichkeit* inclut le processus qui institue la réalité ; elle est acte et proprement l'*effectivité*, terme qu'on peut, dans notre langue, lui substituer partout (à la suite d'Hyppolite, de de Gandillac et de Lefebvre-Macherey). C'est pourquoi j'ai opté pour la traduction par *réalité effective*.

La *Sinnlichkeit*, c'est la sensibilité, prise dans les deux sens de «monde sensible» et d'appréhension de ce monde, distincte de l'entendement. «C'est à la fois les choses sensibles, tout ce qui relève du monde sensible, tout ce qui est donné aux sens, au sentiment et au cœur, donc des réalités effectives, et la passivité, la réceptivité du sujet ouvert à ce qui existe "hors de lui". L'ambiguïté du terme *Sinnlichkeit* exprime chez Feuerbach la volonté de trouver justement dans cet ordre du sensible et de la réceptivité une unité originaire indivise qui soit elle-même sa propre présupposition, et donc sa propre solution» (L. Althusser, *L. Feuerbach, Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1960).

L'*Objekt*, c'est «le monde objectif, absolument parlant, Dieu, l'objet absolu», antérieur, mais non de façon temporelle, à sa dissociation en «réalités singulières» (de Gandillac). Cet *Objekt* remplit l'*Anschauung*, l'intuition, dont il est inséparable. Qu'on le nomme, avec les idéalismes, Dieu, Idée ou Esprit, ou, avec les matérialismes, Nature, il est de la même trame que la pensée, son autre et son complice.

La traduction de l'*Anschauung* par *intuition* doit être précisée. Littéralement et au sens le plus familier, *die Anschauung* signifie la vue, la vision (*anschauen* : voir), ou la simple *perception* qui ne réfère à aucune perception particulière. Or, le sens philosophique cartésien d'*intuition*, tout à fait étranger à l'acception moderne convenue de pressentiment confus, possède la même

origine : *intueri*, c'est voir ; *intuitus*, c'est le coup d'œil, la vue ; *intuitio* a d'abord désigné l'image dans le miroir et *perceptio*, au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est encore la récolte ou la cueillette, en tant qu'acte de connaissance. Par où *Anschauung* peut également s'entendre comme «contemplation» (Cornu), retenant assurément quelque chose du *theorein* (*theoria*, c'est la vue) platonicien, qui n'est pas absent du reproche adressé par Marx à Feuerbach, quelques lignes plus bas, dans la Th. 1.

Feuerbach lui-même écrit :

«L'intuition prend les choses dans un sens *large*, la pensée dans le sens *le plus étroit* ; l'intuition laisse les choses dans *leur liberté illimitée*, la pensée leur donne *des lois*, mais celles-ci sont trop souvent despotiques ; l'intuition *illumine* l'esprit, mais ne *détermine* ni ne *décide* rien» (*Manifestes philosophiques*, p. 192).

Disons, sans pourchasser davantage les subtilités sémantiques, que ces concepts font chaîne et que les uns renvoient aux autres. Ajoutons qu'ils échangent leurs connotations et que nulle barrière ne clive irrévocablement les groupes B et C. Chez Hegel lui-même, *Gegenstand* et *Objekt* se recouvrent parfois. Ce qui importe, en revanche, c'est de bien percevoir le travail auquel se livre Marx sur le vocabulaire de sa formation et des influences reçues. Aussi parfois durcit-il les oppositions. Ainsi, quand il dénonce la vaine tentative de Feuerbach pour séparer le sensible du pensé, il emploie le même mot, *Objekt* (*sinnliche...Gedanken-*), en regard duquel il dresse le *gegenständlich*, l'objectif, comme l'ordre autre, irréductible celui-là, des *Dinge* (des choses) et de la pratique, qui récuse toute intuition. L'activité est critère.

Car il n'est pas question d'être tendre avec le matérialisme, surtout celui de Feuerbach. Non seulement il n'a pas tenu sa promesse d'intégrer la pratique, qui lui fournissait proprement sa matière, mais il s'est révélé inférieur à l'idéalisme soucieux, quant à lui, du «côté *actif*» (*tätig*, souligné par Marx), même si ce «côté» se voit immédiatement confisqué par l'esprit, donc «abstrait» de l'ailleurs d'où il tenait son origine. L'activité du Je transcendantal régulateur du monde, ou de la Raison qui se fait pratique, ou de l'Idée dont le mouvement déploie les couches de la réalité, demeure étrangère à Feuerbach. Sa réponse à l'idéalisme qui consiste à accorder le *prima* à la Nature est impuissante à penser le concept. Elle le dépouille, au contraire, de l'extériorité dynamique qu'y introduit le «sensible(ment)-humain». La Nature, l'Homme ne sont plus qu'*Objekt*, passivement offerts en pâture à l'intuition.

b/ Une seconde équation est nécessaire pour marquer l'échec de Feuerbach. Elle établit l'identité entre «activité humaine» et «activité objective» (*gegenständliche*, souligné par Marx). Feuerbach a beau «vouloir» des «objets sensibles», qui résistent à l'abstraction (Th. 5), il ne parvient pas à la seule objectivité susceptible d'évacuer définitivement l'idéalisme, la considération des hommes sensibles, vivants. *L'Idéologie allemande* insistera fortement sur cette limite. Une page, en particulier, éclaire notre texte :

«La “ conception ” du monde sensible chez Feuerbach se borne, d’une part, à la simple intuition (*Anschauung*) de ce dernier et, d’autre part, au simple sentiment. Il dit “l’Homme”, au lieu de dire les “hommes historiques réels” (...) Dans le premier cas, dans l’intuition (*Anschauung*) du monde sensible (*der sinnlichen Welt*), il se heurte nécessairement à des objets (*Dinge*) qui sont en contradiction avec sa conscience et son sentiment, qui troublent l’harmonie de toutes les parties du monde sensible qu’il avait présupposée, surtout celle de l’homme et de la nature. Pour éliminer ces objets, force lui est de se réfugier dans une double intuition (*zu einer doppelten Anschauung*), il oscille entre une façon profane qui n’aperçoit que “ce qui est visible à l’œil nu” et une plus élevée, philosophique, qui aperçoit la “vraie essence” des choses (*Dinge*). Il ne voit pas que le monde sensible qui l’entoure n’est pas une chose (*Ding*) donnée de toute éternité et sans cesse semblable à elle-même, mais le produit de l’industrie et de l’état de la société, et cela en ce sens qu’il est un produit historique, le résultat de l’activité (*Tätigkeit*) de toute une série de générations, dont chacune se hisse sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de besoins changés (*verändert*). Les objets (*die Gegenstände*) de la “certitude sensible” la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l’industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n’est donc que *grâce* à cette action d’une société déterminée, à une époque déterminée, qu’il fut donné à la “certitude sensible” de Feuerbach» (*IA*, p. 254-255, et *MEW*, t. 3, p. 42-43).

Il convient d’aller plus loin encore pour prendre toute la mesure du dérapage de Feuerbach. Incapable d’habiliter, ou de réhabiliter, la pratique, qu’il avait de si près approchée, il l’invalide, au profit de «l’attitude théorique», considérée comme seule «vraiment humaine». Pire, ce matérialiste ne voit dans la pratique que sa «manifestation sordidement juive». Entraîné par ses spéculations théologiques et le poids des idées reçues de son temps, Feuerbach confine à la caricature, en assimilant pratique, égoïsme et utilitarisme dont il trouve chez les Juifs le modèle le plus achevé. Au § 10 de la première partie de *l’Essence du christianisme*, il écrit :

«Le principe qui lui [le judaïsme] est fondamental n’est pas ... tant celui de la subjectivité que celui de l’égoïsme (...) L’utilitarisme, l’utilité est le principe suprême du judaïsme (...) Au contraire [des Grecs] les Israelites n’ouvraient à la nature que leurs sens gastriques... Manger est l’acte le plus solennel ou même l’initiation de la religion juive... Leur principe, leur Dieu est leur principe *le plus pratique* du monde – l’égoïsme, à savoir *l’égoïsme sous le forme de la religion*» (trad. J. P. Osier, Paris, Maspero, 1968, p. 243-246).

Quant à la césure théorie-pratique, Marx ne peut pas ne pas penser à la conclusion du «point de vue essentiel de la religion» (§ 1 de la deuxième partie de *l’Essence*, trad. cit., p. 343) :

«La vision pratique est une vision *sale*, entachée d’égoïsme, car en elle je ne me rapporte à une chose qu’en vue de moi-même ...La vision théorique au

contraire est *joyeuse, heureuse, satisfaite en elle-même*, car pour elle son objet est objet d'*amour* et d'*admiration* ...la vision théorique est *esthétique*, la vision pratique est *inesthétique*.»

c / C'est l'occasion, pour Marx, d'avancer une troisième spécification du concept d'activité, par laquelle il conclut la Th. 1 : «l'activité révolutionnaire, pratiquement critique». On ne saurait trop insister sur l'importance décisive de ces termes, en ce que, bien davantage encore que ceux de «sensible», «réel», et même «humain» ou «objectif», ils marquent le point de non-retour de la charge opérée contre la philosophie. «Révolutionnaire», «révolution», voilà le mot le plus étranger à la tradition philosophique, celui qui révèle son impensé. L'audace philosophique, comme on le voit chez Kant, ne dépasse pas le registre astronomique : faire la révolution, c'est transposer Copernic dans la métaphysique. La «voie sûre de la science» fait tourner le monde autour d'un Sujet qui lui confisque ses puissances, sa réalité, son activité propre. La métaphore assure la contre-révolution. Il ne restera plus, avec Hegel, qu'à liquider la chose en soi. Le cerisier redevient une forme platonicienne et les hommes de chair et de sang, engagés dans les pratiques techniques, industrielles et intellectuelles, au rythme desquelles ils se transforment, en transformant les choses, constamment, sont réduits à la majuscule du genre feuerbachien – l'Homme, ou «l'essence humaine» (Th. 6), ce rabougrissement qui tente de se faire passer pour la suprême promotion. La critique ne suffit pas à définir la révolution. Il ne lui suffit pas de s'affirmer anti-dogmatique (Kant) ou anti-spéculative (Feuerbach), encore faut-il qu'elle s'exerce «dans la mêlée», comme le pressentait l'Introduction aux *Manuscrits de 1843*. Tel était le but de *La Sainte Famille* qui dénonçait opiniâtrement, dans l'entreprise de la «critique critique», le déni de tout ce qui pouvait la fonder – la «Masse», la «révolution», le «matérialisme», le «socialisme», tous éléments que la situation française avait rendus visibles même à des yeux allemands. «...La Critique critique, qui reproche à "l'art romantique" le "dogme de l'unité", remplace les rapports naturels et humains de l'état du monde et de l'aventure dans le monde par une connexion fantastique, par un sujet-objet mystique, tout comme Hegel remplace les rapports réels de l'homme et de la nature par un sujet-objet absolu, l'*esprit absolu*, qui est à la fois toute la nature et toute l'humanité» (*SF*, p. 201). La critique n'a de sens que *pratique* et d'efficace qu'à se traduire en activité pratique. Elle est alors nécessairement *révolutionnaire*, au sens le plus rigoureux, «destructrice». Elle impose un programme qui ne saurait se satisfaire de la seule mise à mal des abstractions et des passivités. «En réalité, pour le matérialiste *pratique*, c'est-à-dire pour le *communiste*, il s'agit de révolutionner (*revolutionieren*) le monde existant, d'assaillir (*angreifen*) et de changer (*verändern*) pratiquement les choses (*Dinge*) qu'il a trouvées devant lui» (*IA*, 54 ; 42). La suite des *ThF* explicitera ce programme.

Relevons que l'introduction du «révolutionnaire», en tant que «pratiquement critique», opère un bouleversement dans les concepts de la Th. 1. D'être contraposée à l'*objet*, à la *réalité*, à la *sensibilité*, l'activité, nous l'avons vu, s'est approprié leurs connotations. Elle a successivement capturé, pour en faire ses épithètes, le sensible (*sinnliche Tätigkeit*), le réel (*wirkliche T.*) et l'objectif (*gegenständliche T.*). Mais ce n'était pas assez pour opérer la démarcation la plus

tranchée d'avec l'idéalisme, puisqu'il demeurerait possible à ce dernier d'entretenir quelque ambiguïté concernant son « côté *actif* » ; autrement dit la *Tätigkeit* n'était point encore soustraite au processus de mystification qui l'annexait au nombre de ses catégories. C'est pourquoi, derrière sa présence entêtante (6 occurrences), se produisait une passation de pouvoirs, amorcée dès les premières lignes, à son homologue, la *pratique* (*als... Tätigkeit, Praxis*). Homologue, mais, malgré l'apparence, point synonyme, car l'activité pour s'identifier à la pratique devait d'emblée s'incorporer le « sensiblement humain », le « subjectif », deux termes auxquels ne correspondait aucun substantif parmi les objets de l'intuition. Le travail souterrain de la pratique allait progressivement exhiber ses différenciations. L'*humain*, dont on ne pouvait faire à Feuerbach grief de l'avoir mésestimé, n'apparaissait pas, par lui-même, fournir un critère discriminant. Son caractère *objectif* se dissimulait, chez l'auteur de *L'Essence*, sous celui de *théorique*, auquel il était assimilé. Mais, du même coup, la pratique, du fait de son abaissement-avilissement chez Feuerbach, devenait le point majeur de résistance, dont la propriété, grâce à la connotation de « révolutionnaire », conférait à l'activité un statut désormais irrécupérable. Le « pratiquement-critique » signifiait leur congé au matérialisme comme à l'idéalisme. Une fois remplie cette mission, l'activité devait céder la place à la pratique ainsi qu'allaient l'attester ses deux réapparitions dans les Th. 5 (« activité *pratique* sensiblement humaine » ; souligné par Marx) et 9 (« activité pratique ») et la domination du couple *Praxis/praktisch*, après la Th. 1. La Th. 1 laissait toutefois ouvert le problème de l'*humain*, tout d'abord venu comme le coin à enfoncer contre le ratage de l'intuition matérialiste. C'est pourquoi il sera dans *toutes* les Th. suivantes l'objet d'une explicitation privilégiée. N'est-il pas l'enjeu par excellence du « pratiquement-révolutionnaire », autrement dit de la pratique de la révolution et de sa condition, la critique de la philosophie ?

### *Feuerbach et Hegel*

Faisons le point précisément de ce qu'il en est, dans la Th. 1, de cette critique.

« Le principal défaut, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach)... : la critique du matérialisme achève la critique de la philosophie, dans la mesure où le matérialisme s'est révélé impuissant à l'accomplir, dans la mesure où, sur ses propres bases, il n'est pas parvenu à remettre radicalement en question la théorie idéaliste de la connaissance. Voilà ce que se dit Marx. Et ce dire est autocritique. Car il a cru, lui aussi, qu'avec Feuerbach la partie était gagnée.

« Dans son *Ludwig Feuerbach* de 1888, Engels rappelle cet épisode, à sa manière didactique. *L'Essence du christianisme*, écrit-il, a replacé « sans détours, le matérialisme sur le trône ». « La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien (...) L'enchantement était rompu (...) L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des "feuerbachiens". On peut voir, en lisant *La Sainte Famille*, avec quel enthousiasme Marx salua la nouvelle façon de voir et à

quel point, malgré toutes ses réserves, il fut influencé par elle ». La leçon est claire : « c'est avec Hegel que se termine, d'une façon générale, la philosophie » et que s'ouvre « le chemin qui mène à la véritable connaissance positive du monde ». L'illusion, poursuit Engels, se dissipa bien vite. Feuerbach, qui assumait mal ses propres conclusions matérialistes, ne put dégager « la conception historique de la nature », que les sciences de son temps commençaient à rendre visible. Il ne comprit pas le rôle décisif de la pratique, notamment l'expérimentation et l'industrie ».

Il demeura donc « idéaliste ». D'un mot, Feuerbach a raté sa sortie de la philosophie. Si la Th. 1 ne met pas en cause ce jugement, elle invite toutefois à le nuancer et à l'approfondir, s'agissant de l'itinéraire de Marx, en ce qui concerne sa relation à Feuerbach et à Hegel.

Au sujet de Feuerbach, Engels parle surtout pour lui-même, se rappelant sans doute son propre engouement de *La Sainte Famille*, pour le décapage anti-spéculatif opéré par Feuerbach et ses « démonstrations géniales » (chap. VI, II, a). Marx est plus réservé. Nous savons qu'il a mis ses pas dans ceux de Feuerbach, qu'il a suivi son signe. Dans la quête opiniâtre du « réel », qu'il déclare engager dès 1837 (« J'en suis arrivé à chercher l'idée dans le réel lui-même » ; L. à son père, 10 nov.), la rencontre avec Feuerbach lui offre le sol ferme auquel il aspirait.

La *Sinnlichkeit*, concept central du Maître, fournit la seule réponse appropriée à l'idéalisme, à la pensée considérée « dans une unité ininterrompue avec elle-même », comme le dit Feuerbach de la *Logique* de Hegel (*Manifestes*, p. 139). Imaginons le jeune Marx et la jubilation qui dut être la sienne à la lecture de cette page :

« Si la réalité de la pensée est la réalité *en tant qu'elle est pensée*, alors la réalité de la pensée même n'est que pensée, et nous restons toujours *dans l'identité de la pensée avec elle-même*, dans l'idéalisme : un idéalisme qui ne se distingue de l'idéalisme subjectif qu'en embrassant tout le contenu de la réalité et en le transformant en une détermination de pensée. Ainsi, pour prendre *réellement au sérieux* la réalité de la pensée ou de l'idée, il faut lui adjoindre quelque chose de *différent* d'elle ; autrement dit il faut que la *pensée réalisée* soit un *être différent* de la *pensée non réalisée*, de la *simple pensée* : qu'elle soit non seulement de la pensée, mais aussi de la non-pensée. La pensée se réalise veut dire justement : elle se *nie* et cesse d'être simple pensée. Qu'est donc alors cette non-pensée, cet élément distinct de la pensée ? Le sensible. La pensée se réalise veut donc dire : elle se fait *objet des sens*. C'est donc le *sensible* qui est la *réalité de l'idée*, mais comme la réalité est la *vérité* de l'idée, c'est donc le sensible seul qui est la *vérité* de l'idée. (...) Le réel *dans sa réalité*, le réel *en tant que réel*, c'est le réel objet (*Objekt*) du sens : le *sensible*. *Vérité, réalité, qualité sensible* sont une seule et même chose » (*Manifestes*, p. 176-177).

Le monde se remet à l'endroit. Et le « réel » en place.

Écoutons encore : « Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat*. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée » (p. 120). Sur le double déni de l'idéalisme et de la religion, qui ont en fait partie liée, puisque la philosophie moderne n'est rien d'autre qu'une

transposition de la théologie (p. 155) et l'*être divin* qu'un masquage de « l'*être de l'homme* » (p. 73), la philosophie est à réinventer. Elle sera « la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité », dont l'essence est la *nature* (p. 56 : « Hors le retour à la nature, point de salut »). Il s'agit d'un matérialisme. « La matière est un objet essentiel pour la raison. Si la matière n'existait pas, la raison n'aurait ni *stimulant*, ni *matériaux* pour penser, elle n'aurait pas de contenu » (p. 150-151).

*La Sainte Famille* avait rapporté le mouvement historique qui marquait le progrès accompli par Feuerbach et conduisait Marx lui-même à adopter la position matérialiste. Une fois constitué « l'empire métaphysique universel » hegelien, la voie était ouverte à une attaque « contre toute métaphysique ». « Celle-là –écrit Marx (*SF*, chap. VI, d, p. 152) – succombera à jamais devant le *matérialisme*, désormais achevé par le travail de la *spéculation* elle-même et coïncidant avec l'*humanisme*. Or si *Feuerbach* représentait, dans le domaine de la *théorie*, le *matérialisme* coïncidant avec l'*humanisme*, le *socialisme* et le *communisme* français et anglais l'ont représenté dans le domaine de la *pratique*. » Les *ThF* ne se satisfont plus de ce jugement. Elles opèrent, au contraire, une double rectification. Tout d'abord elles récusent le principe d'une convergence entre matérialisme *théorique* et matérialisme *pratique*. Non seulement le premier ne reconnaît pas le second, mais il pousse l'aveuglement jusqu'à l'évacuer. C'est son « principal défaut », fustigé d'entrée par la Th. 1. Il reste pris dans la *spéculation*. Il s'en prévaut et discrédite la pratique, dont il est cependant étroitement dépendant : « La chute de la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle ne peut s'expliquer par la théorie matérialiste du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'autant qu'on explique ce mouvement théorique lui-même par la configuration pratique de la vie française en ce temps » (*SF*, p. 153).

Mais ce n'est pas tout. L'établissement dans la matière dans la fonction du sujet (« On ne peut séparer la pensée d'une matière qui pense. Elle est le sujet de tous les changements », écrivait Marx, en termes proprement feuerbachiens, dans la *SF*, p. 155) est vain, si l'on ne parvient pas à prendre en considération, fût-ce encore de façon *abstraite*, son « aspect *actif* ». Une seconde rectification contraint ici Marx à revenir sur la condamnation de l'idéalisme, en attribuant à son propre jugement des *Manuscrits de 1844* sur la *phénoménologie* une importance qu'il n'avait pas jusqu'alors soupçonnée. Il écrivait (3<sup>e</sup> manuscrit, XXIII) :

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur – consiste donc, d'une part, en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus ; l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; en ceci donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme le résultat de son *propre travail* (...) Il appréhende le *travail* comme l'essence, comme l'essence avérée de l'homme ; il voit seulement le côté positif du travail et non son côté négatif. Le travail est le *devenir pour soi de l'homme* à l'intérieur de l'*aliénation* ou en tant qu'*homme aliéné*. Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *abstrait de l'esprit* » (*abstrakt Geistige*).

Dans les *M44*, ce jugement ne venait pas en contradiction avec la critique, conduite par Feuerbach, de la dialectique hegelienne, il la confortait plutôt, en

voyant dans son auteur « le vrai vainqueur de l'ancienne philosophie », dont « la grande action » avait été la fondation du « vrai matérialisme » et de la « science réelle », où « le rapport social de "l'homme à l'homme" » devenait « le principe de base de la théorie ». C'est l'abstraction qui était alors rédhibitoire aux yeux de Marx, l'expulsion du sensible, de l'homme, de la nature, de l'histoire et de l'objectivité. Au philosophe (donc à Hegel), « lui-même forme abstraite de l'homme aliéné », s'opposait à la proposition feuerbachienne : « dès que j'ai un objet, cet objet m'a comme objet » (p. 137).

Avec les *ThF*, un véritable renversement se produit. L'aspect *actif* est privilégié par rapport à l'abstraction et retourné contre Feuerbach comme la limite qu'il n'est pas parvenu à franchir. Par un singulier paradoxe, c'est du sein même de la *spéculation* que la matérialisme se fait prendre à partie et en « défaut », de la part de son tenant le plus récent, Marx lui-même, qui signe ainsi une manière d'autocritique. L'idéalisme manifeste une supériorité certaine sur le matérialisme. Sa théorie de la connaissance, ainsi que E. Bloch l'a fortement relevé, est étroitement liée aux représentations de la société bourgeoise, où « la classe dominante se voit ou aimerait se voir active, c'est-à-dire travaillante », même si ce travail demeure une illusion. Hegel, qui « se déplace du point de vue de l'économie politique moderne » (*M44*), donne un excellent écho de ces préoccupations, en particulier dans le « Système des besoins » des *Principes de la philosophie du droit* (§ 235 et suiv. ; également *Encyclopédie*, § 524). En revanche, « du point de vue de l'absence d'activité sur le plan de la théorie de la connaissance, il n'y a entre Platon et Démocrite aucune différence ; le point commun reliant ces deux théories de la connaissance est leur contexte formé par la société esclavagiste, autrement dit c'est l'absence de l'activité méprisée du travail dans la superstructure philosophique. Et c'est ainsi que paradoxalement le rationalisme, *idéalisme* des temps moderne, qui s'est si souvent éloigné de Platon, a réfléchi beaucoup plus intensément le processus du travail dans la théorie de la connaissance que ne l'a fait le *matérialisme* des temps modernes, qui est, quant à lui, resté beaucoup plus proche de son aïeul antique, Démocrite » (Bloch, p. 309). Tel est bien le cas de Feuerbach, et de son matérialisme demeuré contemplatif.

La réévaluation du rapport Hegel-Feuerbach permet-elle de parler d' « un véritable monisme de nature dialectique »<sup>39</sup> ou d'une synthèse entre le matérialisme de Feuerbach et l'idéalisme de Hegel<sup>40</sup> ? Ne soyons pas si pressés. Essayons de nous tenir, avec Marx, sur *sa* frontière. La Th. 1 fait pencher la balance en faveur de Hegel, pour assurer la prise en charge de la *Tätigkeit*, mais cette dernière ne remet nullement en cause l'acquis de Feuerbach, la *Sinnlichkeit*, ainsi que le remarquera Lénine, à propos du livre de Plekhanov, *N.G. Tchernychevski* (« Selon Feuerbach, ce qui fait l'essence de l'homme, c'est la sensibilité, c'est-à-dire la réalité, non la fiction, ni l'abstraction » ; apud *Cahiers philosophiques, Œuvres*, t. 38, p. 484). Or, la confrontation des deux termes ne résout rien. Elle n'a pas sa fin en elle-même. Elle ne fait que désigner, dans l'activité *non abstraite* le *tertium quid*, manqué aussi bien par l'idéalisme que par le matérialisme, autrement dit la nécessité d'une sortie de la philosophie, Nécessité qui demeure encore interne à la philosophie, interne à la spéculation et à

39 J. Bruhat, *Marx/Engels*, Paris, UGE, 1971, p. 105.

40 H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme : Marx Stirner*, Paris, PUF, 1954, p. 162.

ses concepts que l'on fait jouer les uns sur les autres, à la façon d'une main dérangeant un puzzle. C'est pourquoi la succession des équations que nous avons relevée ne jette pas de lumière particulière sur ces concepts nouveaux que sont *Tätigkeit* ou même *Praxis*. Ils conservent leur indétermination. Ce sont des acteurs auxquels il suffit d'apparaître, sans que leur rôle soit fixé. S'il en allait différemment, si Marx avait voulu, dès ce moment, se prévaloir de son propre itinéraire *pratique*, comme il le fait dans *La Sainte Famille*, et l'intégrer à sa réflexion, il aurait alors fait appel à cette chaîne conceptuelle, dûment spécifiée, qui comprend *histoire, idéologie, aliénation, production* et ... *prolétariat*. Avec les *ThF*, et c'est leur difficulté, nous n'en sommes pas encore là. C'est pourquoi également l'inversion de la hiérarchie Hegel-Feuerbach, au profit du premier, ne touche en rien la fonction du second d'être l'éponyme d'une rupture : « Si nous opposons ces remarques à Feuerbach, dira précisément Marx, à l'entrée de l'*IA*, c'est qu'il est le seul à avoir au moins constitué un progrès, le seul dont on puisse de bonne foi étudier les écrits », mais il ajoutera, peu après, qu'il « va aussi loin qu'il est en somme possible à un théoricien de le faire sans cesser d'être théoricien et philosophe » (p. 24).

J'ajoute que la Th. 1, en ce qu'elle est suggestive du balancement entre Feuerbach et Hegel, chez Marx lui-même, laissera des traces repérables dans la tradition *philosophique* marxiste. Ici le privilège sera accordé à la *Sinnlichkeit*, là à la *Tätigkeit*, à l'être ou au mouvement. Quand Feuerbach monte, Hegel descend, et réciproquement ; nombre de « lectures » l'attestent. Sous cet éclairage, l'expression de « matérialisme dialectique » fait-elle autre chose qu'enregistrer, sous la figure d'un pseudo équilibre, une difficulté que Marx a laissée derrière lui ?

### *De la subjectivité*

Le « *nicht subjektiv* », enfin, mérite une place à part. Il a fait couler beaucoup d'encre, car il est passible de recevoir, du moins en principe, toutes les acceptions véhiculées par la notion de sujet. Je me bornerai à deux cas limites.

Citant les deux premières phrases de la Th. 1, G. Plekhanov les commente ainsi :

« Si le matérialisme ne veut pas demeurer la doctrine *étriquée* qu'il fut jusqu'à présent, s'il ne veut pas trahir son propre principe en revenant sans cesse à des points de vue *idéalistes*, s'il ne veut pas reconnaître ainsi la supériorité de l'idéalisme dans un certain domaine, il doit fournir une explication matérialiste de tous les aspects de la vie humaine. Or, l'*aspect subjectif* s'en trouve précisément constitué par cet *aspect psychologique*, ce qu'on appelle "l'esprit humain", le *monde des idées et des sentiments* » (« Essais sur l'histoire du matérialisme » ; cf. également *La conception moniste de l'histoire* : « l'homme ne devient "*sujet*" qu'*en histoire*, puisque c'est là seulement que se développe sa *conscience* »).

Radicalement différente est l'interprétation de M. Henry :

« A l'intuition objective de Feuerbach – objective au sens des *Manuscrits de 44*, au sens où l'homme est un être objectif dans la mesure où il a hors de lui un objet auquel il se rapporte et cela dans l'intuition, au sens où « objectif » signifie la relation à l'objet – s'oppose radicalement à l'action subjective dont la subjectivité désigne au contraire l'absence de cette relation, de toute relation intentionnelle en général, l'absence précisément et l'exclusion hors d'elle de l'intuition. Mais alors ce qui surgit devant nous c'est un sens absolument nouveau du concept de subjectivité, c'est sa signification authentique et originelle, c'est la subjectivité elle-même qui se laisse apercevoir par nous dans son être même et dans son essence la plus intime. Et c'est ici que la philosophie occidentale, en ce qu'elle a eu de plus constant et de plus apparent, se trouve renversée (...) c'est le concept de l'être qui vacille. Le concept de l'être est la subjectivité » (p. 324-325).

M. Henry engage, de la sorte, sur la Th. 1, toute sa lecture de Marx. D'un Marx qui serait parvenu au concept d'une « subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue » (p.326), d'une action qui « n'est possible, n'agit, que pour autant qu'elle n'est pas une intuition, qu'elle n'a ni objet, ni monde ». D'un Marx qui incarnait « l'intuition sensible de Feuerbach à l'aide de l'action de la pensée de l'idéalisme » et inversement (p. 343) et qui ne pourrait être sorti de ce « cercle » que par la mise en question, à laquelle M. Henry s'emploie (p. 344 et suiv.), de la référence à la « *sinnliche menschliche Tätigkeit* », qui « atteste en 1845 le maintien absurde de la terminologie et de l'ontologie de Feuerbach au moment même où Marx se donne explicitement pour but le renversement de cette ontologie ». Le Marx que nous avons rencontré ne nous semble pas avoir de ces audaces. A le prendre au pied de la lettre, qui n'est certes pas transparente, le réel (*Wirklichkeit*), le monde sensible (*Sinnlichkeit*) forment son horizon et sa visée, l'activité-praxis leur correctif, même si nous en ignorons encore les modalités. Le gonflement de la subjectivité n'est pas justifiable dans un tel contexte, quelle que soit la séduction qu'elle peut exercer sur des exégètes à juste titre soucieux de débarrasser Marx de tout matérialisme « étriqué ».

Qu'en est-il alors du « *nicht subjektiv* » ? Au stade de notre texte, il est le pendant de la *Tätigkeit*, à laquelle il ne se rapporte pas, et, par conséquent, la seconde objection adressée au matérialisme qui ne saisit que l'Objet-Intuition. Le subjectif est le corollaire de l'objectif, il introduit directement à la considération de « l'aspect actif ». Sa mise à l'écart laisse tout matérialisme désarmé devant l'idéalisme. Lequel, en bonne guerre, se prévaudra, répétons-le, fût-ce de façon abstraite, de l'appréhension de cette irréductible spécificité de l'être sensible qu'est l'homme, en tant que conscience sans doute, ou sujet « psychologique », si l'on veut, en tant également que sujet historique, mais plus simplement, nous l'avons vu, en tant que producteur, qu'être dont le *travail* transforme lui-même et le monde – en tant que planteur de cerisier. La relation sujet-objet, ou, si l'on préfère, la dialectique, est immédiatement donnée dans la société bourgeoise. Le monde n'y est plus seulement contemplation, mais action. « Le facteur subjectif de l'activité productive est, précisément au sein de l'Être, lui aussi un facteur objectif au même titre que l'objet » (E. Bloch, p. 315)<sup>41</sup>. Le subjectif, d'autre part, semble

---

41 G. Lukács ajoutera que dans « le complexe processus sujet-objet du travail » est incluse « la position téléologique ». « Dans le même bois, le chasseur, le bûcheron, le chercheur de champignons, etc., de façon toute spontanée (mais instruits qu'ils sont par la pratique), percevront

disparaître des *ThF*, après cette incise. Mais sa ligne vide (cf. tableau, *supra*, p. 26-27) ne doit pas faire illusion et nous ne perdrons pas de vue, le moment venu, qu'il charge de sens aussi bien la théorie de l'éducation de la Th. 3, que les composés en *Selbst-* si nombreux dans la Th. 4 et le *verändern* de la Th. 11, ce «changer le monde», qui est tout sauf contemplatif.

Dernière question enfin : la problématique de la subjectivité ne se confondrait-elle pas avec celle de l'unité, ou de la synthèse, théorie-pratique saluée à l'envi comme la découverte «géniale» des *ThF* et singulièrement de la Th. 1 qui...n'en dit pas un traître mot ? Pas de hâte ! attendons que la praxis sorte de l'ombre et nous précise son statut, que la théorie abdique l'abstraction et ne se magnifie plus dans le déni de la «manifestation sordidement juive», et que Marx ait fini de jeter ses notes dans son pense-bête.

---

des objets de qualités fort différentes, bien que l'être-en-soi du bois ne subisse aucun changement» (*Ontologia dell'essere sociale*, Rome, Ed. Riuniti, 1981, t. II\*\*, p. 393-394).

*Le procès du redoublement (1)*

Je place sous ce terme, *Verdopplung* – duplication, dédoublement, littéralement : redoublement -, emprunté à la Th. 4, le second moment des *ThF.*, consacré à l'explicitation de la Th. 1, aux illustrations que Marx se donne à lui-même de son raisonnement, c'est-à-dire aux preuves de la défektivité de «tout matérialisme». La *Verdopplung* est symptomatique d'un procédé d'exposition cher à Marx, avant comme après notre texte. Ce procédé consiste à produire, selon un autre mot familier, les *Spaltungen*, scissions, césures, qui traduisent soit l'incapacité à comprendre la structure du réel et les rapports internes qui l'organisent, soit à les occulter grâce à des systèmes de mystification. Le jeune Marx emprunte à Feuerbach la métaphore religieuse du clivage Ciel-Terre pour faire entendre à la fois qu'elle n'a pas de raison d'être (Ciel et Terre ne sont pas séparés) et que le vecteur qui les unit est inadéquat : on ne conclut pas du Ciel à la Terre, mais l'inverse. La fameuse thématique du «renversement» (*Umkehrung*), du «monde à l'envers» (*die verkehrte Welt*) ou de «la tête en bas» (*auf dem Kopf*) trouve là son origine. A la septième des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, nous lisons : «La méthode de la critique réformatrice de la philosophie spéculative en général ne se distingue pas de la méthode déjà employée en philosophie de la religion. Nous n'avons qu'à faire du prédicat (l'attribut) le sujet, et de ce sujet l'objet et le principe, nous n'avons donc qu'à renverser la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue» (*Manifestes philosophiques*, p. 105).

Marx va interioriser cette matrice explicative, en user et en abuser comme on le voit dans *La Question juive*, où il expose le double registre de l'Etat et de la société civile : sacré/profane, être générique/individu, intérêt général/intérêt privé, vie imaginaire/vie réelle, citoyen/bourgeois. L'aliénation, qui, dans le même, importe l'autre, l'extérieur, l'étranger, est par excellence la source des divisions. La religion est sa terre d'élection (Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 131).

Une telle structure duelle, scindée, est présente dans toutes les Thèses de notre groupe, à l'exception de la Th. 5. Elle confère à la critique de Marx une pugnace unité :

- Th.2 : pensée/pratique ;
- Th. 3 : circonstances/éducation ;
- Th. 4 : monde religieux/monde profane ;
- Th. 6 : essence religieuse/essence humaine ;
- Th. 7 : individu/forme sociale.

Du point de vue des concepts de la Th. 1, deux d'entre eux sont privilégiés et font l'objet d'un travail d'explicitation et de mise en situation :

- l'*humain*, qui éclate en connotations antithétiques, elles-mêmes lisibles selon les deux séries : individu/essence humaine, mondain/social ;
- le *pratique*, qui de la proclamation passe au programme et à l'acte.

Les registres A et D (cf. tableau, p. 26-27) sont dès lors face à face. Après le diagnostic, la thérapeutique, il faut sortir de l'idéalisme et du piège qu'il a tendu au matérialisme, produire l'appropriation du «réel».

### *Qu'est-ce que penser ? (Th. 2)*

La Th. 2 énonce d'un seul mot la condition de cette entreprise, *das Denken*, la pensée, mentionnée trois fois. La réponse que Marx apporte à la question «Qu'est-ce que penser ? » doit être appréciée dans toute son originalité.

Considérons, afin d'en prendre une première mesure, le point de vue de Feuerbach. Il se trouve aux §§ 24 et 25 des *Principes de la philosophie de l'avenir*. Feuerbach commence par démontrer le mécanisme de la pensée spéculative. Il y voit une transposition de la théologie. Le concept de la raison est substitué à celui de Dieu, «conçu comme l'être dont le concept ou l'essence enveloppe l'existence». La distinction de la pensée et de l'être, affirmée par la «philosophie absolue», est illusoire. «La pensée pose l'être en face d'elle mais à l'intérieur d'elle-même et par là supprime immédiatement sans peine l'opposition de l'être à son égard ; car, conçu comme le contraire de la pensée *au sein de la pensée*, l'être n'est rien que pensée.» L'impérialisme de la pensée ne tolère aucune extériorité. Or, objecte Feuerbach, l'existence est précisément ce qui ne peut être déduit de la pensée, elle en est différente et «s'ajoute à la pensée». Malgré les sarcasmes de Hegel dans sa critique de la preuve ontologique, Kant a raison : les cent thalers représentés et les cent thalers réels ne peuvent être confondus ; j'ai les uns «dans la tête», les autres «dans les mains». Ce sont *les sens* qui nous fournissent la preuve de l'irréductibilité de l'existence à l'objet (*Objekt*), qui est toujours objet de la représentation, qui interdit la reconnaissance comme sujet, comme personne. «Dans la pensée, je suis un sujet absolu ; je considère toute chose exclusivement comme objet (*Objekt*) ou prédicat de l'être pensant que je suis ; je suis intolérant. Dans l'activité des sens au contraire, je suis libéral ; je permets à l'objet d'être ce que je suis moi-même : un *sujet*, un être *réel qui se manifeste*. Seuls les sens, seule l'intuition me donnent quelque chose comme sujet.» Feuerbach brise bien l'identité de la pensée et de l'être, il rend à ce dernier sa consistance qui est la saveur même du monde, mais il ne parvient, ce faisant, qu'à rétablir l'ancien vis-à-vis *dualiste* de l'objet et du sujet. En fait, il n'y a plus que des sujets en relation d'échange et de miroir. D'où le sensualisme et le risque de nominalisme. D'où, surtout, le grief de Marx : penser c'est contempler.

Paradoxe, quand on sait à quel point se multipliaient, autour de Marx, chez les jeunes hegelien, les «philosophies de l'action», à quelle force était parvenue la conscience de devoir rompre avec l'enfermement spéculatif, et même avec la philosophie.

La première initiative revient à A. von Cieszkowski, dans ses *Prolégomènes à l'historiosophie* (Berlin, 1838 ; trad. de M. Jacob, Paris, Ed. Champ Libre, 1973). L'action y est définie comme le «faire absolu», abolissant toutes les scissions – sujet/objet, intériorité/extériorité, Esprit/Nature. S'y trouve exaltée, en propres termes, «la philosophie de la praxis», chargée de transformer le monde...

Bruno Bauer, lui aussi, se déclarait «philosophe de l'action», d'une action qui s'enfermait dans l'entre-choc des idées et ne réussissait que son propre redoublement critique, ainsi que l'établissait *La Sainte Famille* (cf. également *IA*, p. 116-117).

Plus proche de Marx, plus conséquent aussi avec leur commune volonté transformatrice, Moses Hess s'était, à son tour, dans la foulée de Cieszkowski, lancé dans l'élaboration d'une «philosophie de l'action», qui s'ouvrait, dès sa *Triarchie européenne* (1841), sur un féroce réquisitoire contre l'hegelianisme : «Tout comme nous ne pouvons créer un arbre, par exemple, parce que nous détenons en nous son concept, de même la philosophie hegelienne n'est pas en mesure de produire une action historique» (p. 179). Hess toutefois a beau être le premier à se dire «matérialiste» et «communiste», il ne franchit pas le pas de la conscience morale à l'activité sociale et n'aboutit qu'à «une rupture idéaliste avec l'idéalisme» (cf. G. Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 51 et suiv.).

Une telle pensée de l'action est immobile. Elle ne réussit pas à détacher son acte d'elle-même. Cherchant à rencontrer la «vérité objective» (*gegenständliche*), elle se condamne à ne trouver que l'objet. Elle ne mérite donc pas le nom de *pensée*, mais celui de «théorie» - *Anschauung*. Il faut donc résolument changer de terrain, abandonner le vide de la théorie pour le plein de la *pensée*. Laquelle n'a nulle autre source que la pratique – une activité réelle, sensible, humaine, objective-subjective, comme disait la Th. 1, mondaine, sociale, historique, comme le préciseront les Thèses suivantes. Au temps où Marx était encore séduit par l'anthropologie feuerbachienne, où il pensait pouvoir lui intégrer ses propres découvertes critiques, il relevait : «on voit comment la solution des oppositions *théoriques* elles-mêmes n'est possible *que* d'une manière pratique, par l'énergie pratique des hommes, et que leur solution n'est aucunement la tâche de la seule connaissance, mais une tâche vitale, *réelle* que la *philosophie* n'a pu résoudre parce qu'elle l'a précisément conçue comme une tâche seulement *théorique*» (III<sup>e</sup> manuscrit, VIII).

Tout aussi nettement, *La Sainte Famille*, sur ce point si souvent citée, rétorquait à Bauer, qui reprochait aux idées de la Révolution française de n'avoir pas mené au-delà de l'état de choses existant : «Des *idées* ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien état du monde, elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de choses. Généralement parlant, des idées ne peuvent *rien mener à bonne fin*. Pour mener à bonne fin les idées, il faut les hommes, qui mettent en jeu une force pratique» (chap. VI, *c*). Sans l'ancrage de la pratique, dont le statut n'a pas à être ici, dans la Th. 2, autrement spécifié, la pensée tourne en rond. Elle ne peut littéralement être pensée, son isolement lui interdit de se prendre comme objet, sinon de façon fallacieuse ou dérisoire. La question de sa réalité, source de tant de controverses philosophiques, ne se pose même pas, ne peut être seulement posée. Elle est, dit Marx, «purement *scolastique*». Cet adjectif vient tout droit de Feuerbach, auquel il est familier, chaque fois qu'il s'agit de fustiger la spéculation allemande : «C'est donc seulement là où l'existence s'unit à l'essence, l'intuition à la pensée, la passivité à l'activité, là où *le principe antiscolastique et sanguin du sensualisme et du matérialisme français s'unit au flegme scolastique de la métaphysique allemande*,

c'est là seulement que sont la *vérité* et la *vie*» (*Thèses provisoires*, § 46 ; aussi § 58). Quant au fond, désormais connu de nous, ces passages sont éloquents : Marx raille son maître. Mais pas seulement, car, pour Feuerbach, pensée et intuition sont antithétiques : «la pensée est le principe de l'école, du système ; l'intuition est le *principe de la vie*» (§ 46). La Th. 2 tranche : c'est ce fatras qui est scolastique ; la pensée, ce qui est digne de ce mot, est tout sauf scolastique. C'est pourquoi Marx en fait un si haut éloge. La pratique est l'épreuve et la preuve de la pensée, écoutons bien : de sa «vérité», de sa «réalité», de sa «puissance», de son «caractère terrestre». Ce dernier terme, *Diessseitigkeit*, emprunté à la langue courante, désigne le souci du quotidien, le ras du sol ordinaire, ou encore «l'ici-bas» (Rubel) ; c'est «l'en-deçà» (Badia) de la pensée, sous réserve de préciser que cet «en-deçà», si modeste soit-il, non seulement ne lui est pas extérieur, ni sa forme abaissée, mais la preuve également de sa présence et de son efficience. La pensée est une force matérielle.

La portée de cette Th. 2 est tout à fait considérable. Elle opère une révolution dans la théorie de la connaissance, qu'elle se réclame de l'idéalisme ou du matérialisme, en ce qu'elle récuse définitivement tout clivage entre sujet et objet, que ce clivage soit interne à l'idée (Hegel), condition de la connaissance (Kant) ou principe ontologique (Feuerbach). Dans sa plus simple signification, elle dit ceci : la pensée est de l'ordre de la pratique ; elle est inconcevable, inappréhensible sans elle ; elle *est* pratique. Car l'homme - les hommes, groupes, sociétés, nous y reviendrons - , porteur de la pensée, ou «sujet pensant», est lui-même un être naturel-historique, sujet-objet de sa propre évolution-transformation, producteur et produit d'un complexe ensemble de déterminations. La pensée coupée, comme on le dit d'un chat, «isolée» (Marx) ou qui «s'isole» (Engels), peut bien se livrer à elle-même et se complaire à sa propre autosuffisance, elle n'en est pas moins dépendante d'une pratique qui lui adjuge cette illusion. Qu'elle soit objective – scientifique, et, par-là, attentive au système de ses concepts qui gouvernent le monde – ou subjective –individuelle, et la proie d'un narcissisme flottant sur le réel - , elle n'est que reflet, dérive de *ce* temps, de *ce* lieu, de *cet* acquis de connaissances ou de sentiments, d'imaginaire, de fantasmes. Pour le philosophe, la question de sa réalité ou de son irréalité n'est que l'oubli, lentement et matériellement creusé par la distance vis-à-vis de ses conditions de production.

Les pesanteurs cependant de notre tradition dualiste de pensée, comme le remarque M. Henry, et, plus sûrement, le réflexe ancestral par rapport à l'autre du monde et aux représentations, familières ou anthropologiques, qui l'exorcisent ou le domestiquent, s'accommodent difficilement de cette inscription réciproque de la pensée et de la pratique, de ce simple de la Th. 2. La liste des contresens, donc des régressions qui l'ont recouvert, est encore à dresser. Celui de l'union de la théorie et de la pratique est le plus tenace. Il suppose leur préalable séparation, antérieure à leur rencontre, comme celle de deux mains dans le brouillard tendues. Il justifie, à valeur égale, tantôt le théoricisme qui prétend assurer la conformité de la situation à son concept, tantôt le praticisme qui s'aligne sur les effets conjoncturels. Le mouvement ouvrier «marxiste» n'a pas cessé, sous diverses figures (dogmatisme, opportunisme, spontanéisme, etc.) et selon des bonheurs inégaux (volontarisme, attentisme, etc.), de naviguer entre ces deux «déviation» - ici, bien nommées. Lesquelles participent de la même erreur : la croyance en un

donné, qui n'est jamais donné (à qui ?), mais travaillé, avare de ses tendances et contradictoire sur ses protocoles de transformation.

Lénine se moque de V. Tchernov qui prend prétexte de la traduction «libre» par Plekhanov de *Diesseitigkeit* par «prouver que la pensée ne s'arrête pas en deçà des phénomènes», pour assurer que Marx admet la possibilité d'une connaissance des choses en soi et d'un au-delà de la pensée. Bien sûr, commente Lénine «la toute première phrase de la thèse» sur la «vérité objective» «ne signifie pas autre chose que l'existence des objets (= "choses en soi") reflétés tels qu'ils sont par la pensée» (*Matérialisme et empiriocriticisme, Œuvres*, t. 14, p. 105-106). Le refus, fondé, de la chose en soi, *i.e.* de l'impénétrabilité du réel, est-il concomitant avec ces objets «tels qu'ils sont»? K ; Korsch fait des *ThF*, ce «monument» de «l'extension de la conception matérialiste de l'histoire au côté pratique», ignoré par K. Kautsky, et, plus particulièrement, de la *Diesseitigkeit*, comme proclamation «pleinement matérialiste», une arme contre son adversaire. K. Kautsky serait dualiste, kantien, en retard sur «les idéalistes» qui «exprimaient déjà inconsciemment, au début de l'ère bourgeoise, les limites historiques de l'action pratique et révolutionnaire de leur classe» (Korsch, 2). G. Plekhanov (Schmidt contre K. Marx et F. Engels, *Œuvres philos.*, éd. cit., t. 2, p. 428) et, plus curieusement, G. Lukács (*Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 245) assurent que le fameux aphorisme de F. Engels «the proof of the pudding is in the eating» (la preuve du pudding, c'est qu'on le mange) est un commentaire conforme à la Th. 2. Il est vrai que les contextes ne sont pas semblables. Plekhanov, qui cite longuement la page d'Engels (Préf. à l'éd. angl. De 1892 de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*), enregistre le dualisme de ce dernier concernant l'adéquation de notre représentation de la chose à sa réalité hors de nous. L'action, dit Engels, a précédé la pensée : *Am Anfang war die That* (au commencement était l'action) (Goethe). Pour Lukács, «ce pudding, c'est la constitution du prolétariat en classe : la transformation pratique de sa conscience de classe en réalité». Soit. Mais est-il bien assuré que la connaturalité, la congénitalité de la pensée et de la pratique n'y perde pas, même dans ce cas, quelque chose? La théorie ne s'unit pas à la pratique, elle n'est que le fantôme de la réalité, tant quêtée et enfin trouvée par Marx. *L'Idéologie allemande*, dès ses commencements, en répétera obsessionnellement la présence : hommes réels, processus de vie réel, vie réelle, science réelle, histoire réelle, monde réel, moyens réels, exposition de la réalité, en indissociable liaison avec l'activité et le développement de la pratique (*MEW*, t. 3, p. 26 et suiv.).

### *L'autochangement (Th. 3)*

La Th. 3 va nous apporter une première vérification.

1/ Voici une nouvelle *Spaltung*. Elle concerne précisément, cette fois, les matérialistes et, parmi eux, les philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle, plutôt que Feuerbach, encore que les uns et l'autre aient en commun le point de départ, la sensibilité et la «nature humaine», La doctrine du «changement des circonstances et de l'éducation» vise au premier chef Helvétius et Holbach, qui lui ont accordé une place privilégiée. Le «milieu», auquel était déjà attribué un rôle déterminant sur la formation des organismes vivants, de la part des philosophes (Condillac, La

Mettrie) aussi bien que des savants (Buffon, et, plus tard, Lamarck), est défini comme «milieu social». L'homme est le produit des circonstances. Entendons bien par «l'homme» l'individu. Quant aux circonstances, elles sont elles-mêmes forgées par l'éducation, c'est-à-dire les mœurs d'une époque donnée, les habitudes, les pratiques, les règles morales, le droit, rangés sous les termes d'«opinion publique» (d'Holbach) ou de «gouvernement» (Helvétius).

L'individu est intégralement formé par le régime politique. Helvétius, invoquant nombre d'exemples historiques, conteste la détermination par le climat et le milieu géographique, chère à son maître Montesquieu. L'intelligence n'est pas un don de la nature, mais un résultat de l'éducation. Par leurs aptitudes naturelles, les hommes sont égaux, comme le rappelle Marx dans *La Sainte famille*, à propos d'Helvétius (p. 157). Changer l'homme reviendra à changer ses conditions de vie, à restaurer l'égalité. L'utopie d'une bonne législation, fondée sur le «droit naturel» et mise en œuvre par quelque monarque éclairé, assurera la propagation des Lumières. Il ne fait pas de doute que Marx a été sensible au contenu «révolutionnaire» de telles propositions. Le refus de tout innéisme, la dénonciation de l'Eglise et la critique du régime féodal, qui déblayaient la voie devant la bourgeoisie progressiste, devaient même lui paraître largement supérieures aux prétentions de ses contemporains, en matière d'éducation, qu'il s'agisse de la Critique critique de Bauer, substituant la «conscience de soi» à «l'homme individuel réel» (*SF*, Préf., début) ou de l'*Anticritique* de Stirner opposant le Moi à toutes les contraintes de la vie sociale et prônant «l'association des égoïstes», aussitôt fustigée par un M. Hess<sup>42</sup>.

La doctrine matérialiste toutefois présuppose un individu passif, uniquement modelé de l'extérieur. Cette philosophie *mécaniste* qui conclut des circonstances ou de l'éducation à l'homme ne vaut pas mieux que celle qui fait dériver l'esprit de la nature ; dans les deux cas, en outre, la pensée fonctionne en circuit fermé, l'homme – un concept – figure au départ et à l'arrivée. Elle «oublie», dit Marx, de façon gentiment ironique, que les hommes sont actifs dans le milieu, qui est d'abord le leur, et que «l'éducateur doit être éduqué» ; qu'il n'est de circonstances que produites et de donné qu'élaboré. «Les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances. Cette somme de forces de productions, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les hommes se sont représenté comme “substance” et “essence de l'homme”... » (*IA*, p. 70). L'activité pratique, le travail, l'industrie sont les maîtres d'œuvre. Tout «changement» leur est subordonné : «Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement», affirmait déjà *La Sainte famille* (p. 158). La scission de la société n'a pas d'autre cause que cet oubli. Le matérialisme mécaniste procède exactement comme Feuerbach : d'un côté, en haut, la théorie ou le «gouvernement», de l'autre, en bas, la pratique ou les individus en proie aux superstitions et aux inégalités. A. Cornu fait dire à Marx beaucoup plus qu'il ne dit quand il traduit curieusement, mais symptomatiquement, la seconde phrase de la Th. 3 ainsi : «Elle doit

nécessairement tendre à diviser la société en deux parties, *dont l'une constitue la classe dominante*» (t. IV, p. 137, n. 3 ; souligné par moi, G. L.) ! De fait, la Th. 3 ne peut être véritablement comprise que mesurée à ses conséquences et appréciée dans sa fonction matérielle d'exposition des clivages que Marx a inlassablement dénoncés ou contre lesquels il a, par avance, mis en garde. Prenons-en une idée, sans entrer dans le détail de problématiques qui excéderaient notre propos.

Au premier de ces clivages conduisaient tout droit la philosophie d'Helvétius et sa forme morale, une fois réalisée la révolution bourgeoise. Marx l'a présenté dès *La Question juive*. Il consiste à opposer Etat et société civile (j'y reviendrai, *infra*, p. 101), citoyen et homme, afin de garantir la liberté du propriétaire, donc de l'exploitation, derrière la proclamation de l'égalité *des droits*. Les réalités qui s'y dissimulent sont bien celles des gouvernants et des gouvernés, des dominants et des dominés, autrement dit des classes. Le vieil idéal platonicien de la *République*, où les philosophes sont rois, renouvelé par le règne saint-simonien des savants, s'inspire de la même démarche. La farouche confiance des premiers socialistes dans les vertus de l'éducation pour «élever» le niveau du peuple, jusqu'à nous relayée par les partisans d'une école «émancipatrice», est de la même veine. Le marxisme lui-même ne sera nullement épargné par ce phénomène, enraciné dans la solide efficace de la division du travail, comme l'avait vu *L'Idéologie allemande* ; du Parti, détenteur de la science, au culte des leaders, les Eglises refont surface. Et les intellectuels, si prolétarisés soient-ils, persistent à croire en leurs privilèges...

La clef de la réponse de Marx est donnée par l'introduction d'un mot que les Thèses suivantes ne cesseront d'enrichir : *die Gesellschaft*, la société. L'homme, avec ou sans majuscule, ce n'est ni l'individu d'Helvétius, ni l'Unique de Stirner, mais un être *social*, un animal politique, comme Marx aime à le répéter après Aristote. L'activité humaine sensible, c'est l'activité sociale. Le monde sensible, c'est «la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent» (*IA*, p. 56). L'homme est tout à la fois nature et histoire, vie et conscience, producteur et produit, sujet et objet. Ce n'est pas ici le lieu d'interroger le couple individu-société. Contentons-nous de comprendre que l'individu, et, par conséquent, son concept, est un effet social. On ne va pas de l'individu à la société, comme le font les tenants des *robinsonnades*, tant étrillés par Marx, mais l'inverse. «La conscience est d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes» (*IA*, p. 59). «L'ouvrier crée jusqu'à l'homme», disait Engels (*SF*, p. 28).

Comment s'opère le «changement» social, qui est proprement l'objet de la Th. 3, ainsi que l'atteste la forte présence du verbe *ändern* et de ses composés ? Par rien d'autre qu'un processus interne, un effet inhérent à la réalité sociale elle-même. Ce que dit le préfixe *Selbst-*, auto-, dont la fortune chez Marx est considérable. Le caractère indissociable du milieu et de l'activité humaine évacue toute extériorité, d'où qu'elle puisse provenir – nature, opinion, éducation, gouvernement. Le changement est autochangement. La *pratique révolutionnaire*, qui, notons-le, perd à cette occasion ses guillemets de la Th. 1, en est le révélateur, car elle est son acte même.

Comment comprendre cette pratique-là ? On pensera tout d'abord à ces moments rares, mais privilégiés, de l'expérience historique où littéralement les ruptures de l'«état social» sautent aux yeux, dans la conscience d'un avant et d'un

après, autrement dit aux révolutions, quelle que soit leur forme. On se gardera néanmoins d'oublier que le Marx de 1845 ne dispose pas des points de repère que lui fourniront les bouleversements postérieurs de 1848 et 1871. La connaissance approfondie qui est la sienne de 1789 constituerait une référence concrète suffisante, n'était que cette révolution a, depuis, été complètement récupérée et digérée par la pensée allemande. La gauche hegelienne fourmille de «révolutionnaires». «Il y a, d'un côté, la masse, élément *matériel* de l'histoire, élément passif, sans esprit, sans histoire ; et, de l'autre côté, il y a l'Esprit, la Critique, M. Bruno (Bauer) et consorts, élément actif, d'où part toute action *historique*» (SF, p. 109).

Il s'agit donc de bien autre chose que d'événements historiques, à la merci des spéculations. Il s'agit du caractère d'une *pratique*. Et d'une pratique inscrite dans la quotidienneté. Appelons-la par son nom, *lutte des classes*. La Th. 3, à cet égard, ne trouve pas de meilleure explication que dans les pages de *L'Idéologie allemande* consacrées à la conception matérialiste de l'histoire (p. 65 et suiv.) :

«L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente (...) Ce n'est pas la critique mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire, de la religion, de la philosophie et de toute autre théorie (...) Ce sont également ces conditions de vie, que trouvent prêtes les diverses générations, qui déterminent si la secousse révolutionnaire, qui se reproduit périodiquement dans l'histoire, sera assez forte pour renverser les bases de tout ce qui existe ; les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, les forces productives existantes et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution, non seulement contre des conditions particulières de la société passée, mais contre la "production de la vie" antérieure elle-même, contre "l'ensemble de l'activité" qui en est le fondement...».

L'autotransformation est le processus continué de la révolution, toujours déjà à l'œuvre dans la pratique. La conscience que l'on en prend est *ipso facto* auto-éducation. «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 actuel» (p. 64). L'idée de *l'auto-émancipation du prolétariat* trouve là son origine. Rien de surprenant à ce que certains auteurs, tel M. Löwy, aient vu dans la Th. 3 la pièce maîtresse de la démonstration de Marx.

2/ Pourtant, la réécriture de cette Thèse par Engels fait problème. Car il s'agit bien de réécriture, la Th. 3 étant celle qu'Engels a le plus modifiée, non pas seulement, comme il le fait ailleurs (Th. 1, Th. 2), de façon didactique, afin de rendre plus explicite au lecteur l'extrême concision de la pensée de son ami, mais, cette fois, de manière ouvertement rectificative. Considérons les quatre niveaux de l'intervention d'Engels.

Le premier, qui consiste dans l'adjonction d'un membre de phrase au premier énoncé de la Thèse, ne présente pas de difficulté, il en éclaire le sens. Le second, qui propose le sens de R. Owen à l'appui du clivage de la société, mérite remarque, en ce qu'il témoigne d'une évolution de la part d'Engels (et de Marx ?) dans l'appréciation du socialiste anglais qu'Engels avait bien connu et avec lequel il avait collaboré. Dans *La Sainte famille*, Owen est présenté comme le fondateur du communisme anglais, à partir de Bentham, lui-même adepte de la morale d'Helvétius. Il aurait développé «la doctrine du *matérialisme* en tant que doctrine de *l'humanisme réel* et base *logique du communisme*», ce qui le situe, nous le savons (cf. *supra*, p. 39), à l'inverse de Feuerbach, «dans le domaine de la *pratique*» (chap. VI, *d*). L'*Anti-Dühring* rappelle qu'Owen «s'était assimilé la doctrine des philosophes matérialistes de l'ère des Lumières, selon laquelle le caractère de l'homme est le produit, d'une part, de son organisation native et, d'autre part, des circonstances qui entourent l'homme durant sa vie». Il est crédité d'un «communisme absolu», «tourné vers la pratique», et particulièrement loué par ses réformes de New Lanark, qui consistaient à placer les gens «dans des circonstances plus dignes de l'homme et surtout en faisant donner une éducation soignée à la génération grandissante» (III<sup>e</sup> partie, chap. I). Le *Capital*, sur ce point, était tout aussi élogieux : «Il suffit de consulter les livres de R. Owen pour être convaincu que le système de fabrique a le premier fait germer l'éducation de l'avenir qui unira, pour tous les enfants au-dessus d'un certain âge, le travail productif avec l'instruction et la gymnastique, et cela non seulement comme méthode d'accroître la production sociale, mais comme la seule et unique méthode de produire des hommes complets» (ES, I, t. II, p. 162). L'exemple d'Owen est-il, en conséquence, si bien choisi ? L'intervention éducative réformiste est-elle si condamnable ? Quoi qu'il en soit de ces questions – nullement innocentes –, constatons qu'Engels, dans son *Ludwig Feuerbach*, où il fait connaître les *ThF*, s'en tient strictement au jugement du *Manifeste* sur les «utopistes», Owen compris : «Pour eux l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans de société.»

Deux nouvelles corrections d'Engels<sup>43</sup> se révèlent autrement significatives dans la première phrase de la Th. 3. Tout d'abord il supprime *Selbstveränderung*. Par souci d'écartier, pour ses lecteurs les moins avertis, un terme trop philosophique ? Il ne semble pas, car ce concept n'a rien d'obscur et parce que, dans sa Préface à la brochure de 1888, Engels, citant Marx, rappelle le mot utilisé par ce dernier pour signifier leur «règlement de comptes» : *Selbstverständigung* – «voir clair en nous-mêmes» (autocompréhension, intelligence de soi ; *MEW*, 21, p. 262). L'autochangement n'a par ailleurs rien d'anodin, ni de répétitif. Il écarte l'interprétation de la «coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine» comme simple juxtaposition. Il la précise en tant qu'acte homogène, autocréation. Il est proche en cela, comme une de ses figures, de la *Selbstbetätigung* – la manifestation de soi (autoactivité) – de *L'Idéologie allemande* : «Le travail, seul lien qui les [individus] unisse encore aux forces productives et à leur propre existence, a perdu chez eux toute apparence de manifestation de soi» (p. 102). La relation avec la «pratique révolutionnaire» en

43

Etonnamment omises par certains traducteurs pourtant scrupuleux (Badia, ES, 1968, p. 32 ; Rubel, Pléiade, p. 1715).

tant que procès d'appropriation, de transformation et d'auto-éducation y est patente :

«Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'appropriier la totalité des forces productives existantes non seulement pour parvenir à manifester leur moi (*Selbstbetätigung*), mais avant tout pour assurer leur existence (...) L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production (...) Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi (*Selbst-*), sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi (*ibid.*) totale et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient limitées (...) C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi (*ibid.*) coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originairement par la nature ; à ce stade correspond la transformation du travail en manifestation de soi (*ibid.*) et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relation des individus en tant qu'individus...» (*IA*, p. 103-104).

Engels cherchait-il, par la suppression de l'*autochangement*, à mettre en garde contre les thèses spontanéistes dans le monde ouvrier ? Souhaitait-il ne pas gêner le travail organisationnel du parti qui connaissait en Allemagne et en France, malgré des difficultés de croissance, un ample essor ?

Pourquoi, enfin, Engels substitue-t-il «*umwälzende*» à «*revolutionäre*» à la dernière ligne de la Th. 3 ? Avec l'épithète de «*revolutionäre*», accolé à *Praxis*, c'est le politique qui fait irruption dans les *ThF* ; avec celui de «*umwälzende*», diversement traduit par *renversante*, *bouleversante* ou encore par *révolutionnante* (ES, éd., bilingue, 1972) et même *subversive* (ES, 1947), en va-t-il de même ? Il ne semble pas, car le sens est plus large, plus vague. Engels lui-même nous en avertit quand il intitule l'ouvrage connu comme *L'Anti-Dühring*, «Herrn Eugen Dühring's *Umwälzung* der Wissenschaft» (souligné par moi, G. L.) ; «M. Dühring *bouverse* la science», traduit E. Bottigelli, «révolutionne», en l'occurrence, ne ferait qu'accuser l'aspect grotesque de l'opération dénoncée par Engels. Le même Engels, en outre, n'a pas touché au «révolutionnaire» de la Th. 1 ; il l'a au contraire conservé, avec les guillemets dont Marx l'encadrait, sans doute, ainsi que le remarque M. Löwy, parce que ce «révolutionnaire»-là était chargé d'inclure «la transformation de la nature par l'activité humaine : le travail». Or, c'est justement en perdant ses guillemets que «révolutionnaire» prend sa connotation véritable, celle de *L'Idéologie allemande* et du *Manifeste*, et l'importe dans le discours des *ThF*, où, notons-le, elle ne qualifie plus la *Tätigkeit*, l'activité, mais la *Praxis*, cette matérialité irrécupérable par la spéculation. Engels pouvait-il l'ignorer ? Certainement pas. Il atténue donc la portée de la Th. 3 ; il la révisé en baisse. Ce qui n'est peut-être pas sans lien avec la rature «l'autochangement».

Pour quelle raison ? Elle tient, à mon sens, à la conjoncture politique dans laquelle Engels fait paraître son *Ludwig Feuerbach*...La social-démocratie allemande, dont l'influence est déjà considérable, doit, dans les années quatre-

vingt, faire face à deux ordres de difficultés, celui d'une lutte idéologique interne destinée à assurer ses fondements théoriques, contre les courants anarchistes et opportunistes ; celui de la clandestinité et de la répression policière, puisque Bismarck a réussi en 1878 à faire adopter ses lois d'exception antisocialistes qui seront maintenues jusqu'en 1890. La correspondance d'Engels avec Kautsky, Bernstein et Bebel montre qu'il est soucieux d'éviter la rupture avec les leaders de droite au sein du parti et de ménager les forces politiques, notamment catholiques et progressistes dont les représentants au Reichstag se sont opposés à «la défense de la société bourgeoise». Face au militarisme prussien, il se déclare partisan de l'instauration d'une République démocratique qui «nous aide à gagner la grande masse à l'idée du socialisme» (lettre à Bernstein du 27 août 1883). Les considérations stratégiques et tactiques incitent donc à la prudence.

Toutefois, et ce ne sera pas le seul exemple de détournement d'un texte, c'est la version engelsienne de la Th. 3 qui prévaudra et servira de guide. L'*umwälzende Praxis* va, de ce fait, connaître une belle carrière, en particulier en Italie. A. Bortolotti a rapporté cette histoire, avec une acuité et une minutie sans défaut. Je me borne, pour en faire mesurer les enjeux, à la mise au point fournie par R. Mondolfo, en 1933, et publiée en Annexe à la réédition de son *Il materialismo in Federico Engels* (Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 401 et suiv). Mondolfo, qui avait repris en 1909 la première traduction italienne donnée par Gentile, en 1899 (*La filosofia di Marx*), d'*umwälzende Praxis* par *prassi rovesciata* (pratique renversée), s'efforce de justifier sa propre correction en 1919 (*Sulle orme di Marx*), en *prassiche si rovescia* (pratique qui se renverse) ou *arrovesciamento della prassi* (renversement de la pratique). Le rétablissement du texte de Marx, dans l'édition de *L'Idéologie allemande* par Adoratski, donne raison, selon Mondolfo, à E. Di Carlo qui avait proposé *prassi sovvertitrice* (pr. subvertissante, bouleversante) et la présence de la *Selbstveränderung* – l'autochangement, qu'il rapproche de «l'activité pratique-critique» de la Th. 1 – confirmerait le sens de «pratique qui bouleverse» le milieu (*ambiente*) dans la mesure où elle se renverse elle-même (*rovescia se stessa*). La «pratique qui se renverse» serait donc l'expression correcte pour rendre *revolutionäre Praxis*. Sauf que l'épithète «révolutionnaire» n'est toujours pas retenue. Qu'il ne s'agisse pas là de simples querelles sémantiques est, de nouveau, attesté par le fait que la traduction des *ThF* considérée comme la meilleure et la plus répandue, depuis 1944, due à P. Togliatti, continue à prendre la version d'Engels comme référence. La traduction, désormais admise, par *pratica rivoluzionaria*, chez Togliatti lui-même, ne peut empêcher de penser, comme le note Bortolotti, que «Togliatti sentait la rédaction d'Engels plus proche de ses propres positions idéologico-politiques», qu'on a donc affaire à «une attitude révisionniste», déjà relevée par Riazanov concernant l'ensemble de la version engelsienne des *ThF* (*Marx-Engels Archiv*, I, 1925, p. 217). La conception transalpine de la «philosophie de la *Praxis*» n'a vraisemblablement pas été épargnée par cette aventure exemplaire.

*L'aliénation religieuse (Th. 4)*

1/ Avec la Th. 4, nous passons de la critique de la «doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation» à la critique de la doctrine matérialiste de la religion. Le «redoublement» (*Verdopplung*), qui fut par excellence l'œuvre de Feuerbach, y est expressément pris à partie et proprement démonté. Ce qui fournit à Marx une occasion privilégiée d'illustrer «l'activité pratique-critique», désormais appréhendée en tant que «pratique révolutionnaire».

Comment procède Feuerbach ? Nous allons rencontrer ici, en première personne, une compagne devenue familière aux apprentis philosophes eux-mêmes. Il s'agit de l'*aliénation*. Il est exclu que nous en retracions la genèse, les formes et les attendus, fût-ce dans l'itinéraire du Marx d'avant 1845. Nous allons, au contraire, profiter de la Th ? 4 pour en dégager quelques aspects particulièrement éclairants.

Marx écrit : *Selbstentfremdung*<sup>44</sup>. Voici un premier trait : *auto*-aliénation. Qui s'auto-aliène, ou, plutôt, est auto-aliéné, puisque nous nous trouvons, comme Feuerbach, devant un *fait* ? Qui possède, en son for cette distance de soi à soi, qui fracture son unité ? C'est le monde (*Welt*), le monde des hommes, cette «terrestralité», déjà repéré dans le Th. 2 ( *diesseitigkeit*), que Marx, dans *La Sainte Famille*, appelait également «die irdische Welt» (monde terrestre, temporel, mondain). Le monde est le sujet d'un redoublement : d'un côté, le religieux, de l'autre, le mondain (*weltlich*)<sup>45</sup>. Ce dernier terme, *mondain*, signifie clairement que dans le premier, *religieux*, le monde ne se reconnaît plus comme tel, mais comme autre, différent – extra-mondain. Mieux (ou pire) encore, comme on le voyait pour la société, dans la Th. 2, ce clivage institue un haut et un bas : le mondain est le dessous du religieux. Ce phénomène n'a pas de quoi surprendre. Il est celui-là même que décrit la psychiatrie ; le *Selbstentfremdungsprozess* (aliénation de soi-même)<sup>46</sup> caractérise les maladies de la personnalité. Chacun sait, d'autre part, depuis Platon et la Bible, que le religieux l'emporte largement en dignité sur le mondain, ou, en traduisant, l'Esprit sur la matière et Dieu sur l'Homme ; au point que les seconds termes ne sont que les copies approximatives des premiers. Feuerbach, qui oppose la Terre au Ciel, le sait aussi. Mais Feuerbach est matérialiste, il refuse cet abaissement du monde. Dans le redoublement, il dénonce une mystification. Dieu n'est que l'hypostase de l'Homme, le créateur de la créature. «Son travail» va donc consister à établir que seul le chemin inverse, qui va de la Terre au Ciel, est bon. C'est pourquoi il écrit *L'Essence du christianisme*. Marx lui en donne acte, dès son *Introduction de 1843* : la religion est l'opium du peuple et, surtout, la critique de la religion «est la condition préliminaire de toute critique». Ce qui vaut du monde vaut de l'Etat (*Q J*) et du travail (*M44*), formes de l'aliénation – et du philosophe hegelien aussi, nous le savons. Il faut, par conséquent, rabattre le religieux sur le mondain, rendre le fumet à la soupière et à l'homme les puissances dont il s'est dépossédé. Telle est l'origine de la si fameuse problématique du «renversement». Elle concerne

---

44 Le mot est déjà employé par M. Hess dans *L'essence de l'argent*.

45 Le *weltlich*, c'est le *profane*, par opposition au *sacré*. J'ai retenu la traduction par *mondain*, pour respecter le couple *Welt-weltlich* utilisé par Marx, mais aussi pour rappeler qu'en dépit de l'usage familier et de l'usage philosophique contemporain, issu de la phénoménologie allemande, tel est bien le sens premier de cet adjectif : «qui appartient à la vie du monde, par opposition à la vie religieuse» (Littré).

46 Comme le note R. Tucker, *Philosophie et mythe chez Karl Marx*, Paris, Payot, 1963, p. 123.

avant tout Feuerbach et seulement, par une extension métaphorique suspecte, Marx lui-même, dans sa relation à la dialectique de Hegel. Tel est également le départ de la théorie du *reflet* (*ibid.*) et de l'expression marxo-engelsienne, qui fera fortune, du «reflet fantastique», en entendant, sous l'adjectif, l'acte de l'imagination, de la fantaisie» - «folle du logis» notoire.

Le fait du redoublement n'est pas pour autant expliqué. Je sais comment il s'opère, j'ignore pourquoi le monde est dédoublé. Je dissipe l'illusion sans connaître sa provenance ; je dénonce les effets de l'opium, sans me demander ce qui pousse «le peuple» à en consommer. C'est pourquoi le renversement matérialiste tourne court. Sa méthode de substitution du dessous au dessus, du sujet au prédicat ou de l'homme à Dieu est elle-même illusoire. Elle se réduit à un échange entre «essences» - sur lequel la Th. 6 nous en dira davantage -, elle ne parvient pas à quitter le terrain de la *conscience*, à briser le cercle de la spéculation. Répliquant à nouveau à B. Bauer, à propos de la critique qu'il a faite de sa *Question juive*, Marx écrit :

«On n'a pas du tout nié, comme M. Bauer voudrait le faire accroire, que la question juive soit aussi une question *religieuse*. On a, au contraire, montré que M. Bauer ne conçoit que l'essence *religieuse* du judaïsme, mais non pas la *base laïque réelle* de cette essence religieuse. Il combat la *conscience religieuse* en tant qu'essence autonome. C'est pourquoi M. Bauer explique les Juifs *réels* par la *religion juive*, au lieu d'expliquer le mystère de la religion juive par les *Juifs réels* (...) M. Bauer ne se doute donc pas que le judaïsme réel, *laïque*, et, par suite, le judaïsme *religieux lui-même*, est constamment engendré par la *vie bourgeoise actuelle* et trouve son suprême achèvement dans le *système monétaire* (...) On a expliqué pourquoi le judaïsme pratique n'a atteint son achèvement que dans le monde *chrétien* achevé et n'est en somme que la *pratique* achevée du *monde chrétien lui-même*. On n'a pas expliqué l'existence du Juif *actuel* par sa religion – comme si cette religion était une essence à part, existant pour soi -, on a expliqué la vie tenace de la religion juive par des éléments pratiques de la société bourgeoise dont cette religion donne un reflet *fantastique*» (*SF*, p. 134-135).

Il faut rompre avec la méthode de Feuerbach, partir de la base matérielle, autrement dit chercher dans le «fondement mondain» lui-même les raisons de son *auto*-aliénation.

Car, ici encore, le processus est endogène. La débauche de *selbst-* à laquelle recourt Marx ne laisse aucun doute à cet égard : «royaume *autonome*» (*selbständiges*), qui en rajoute, puisque le redoublement du monde lui arrache sa propre identité et le dépouille au profit de l'autre qu'il a produit ; «déchirement» et «contradiction» *internes* (*Selbstzerrissenheit* et *Sichselbstwidersprechen*), qui aggravent la bévue de Feuerbach portant sur les *conflits* réels, intramondains, irréductibles à la longue liste de «contradictions» théoriques qu'il dresse dans la deuxième partie de *L'Essence du christianisme*. C'est dans le fondement (*Grundlage*), où il se passe, dans les contradictions concrètes de la société bourgeoise, que s'engendre le «détachement» (*sich von selbst abhebt*) du Juif du Sabbat par rapport au Juif réel. L'analyse des contradictions théologiques peut le *refléter*, elle s'avère impuissante à en rendre compte.

Écoutons *L'Idéologie allemande* :

«Tandis que les Français et les Anglais s'en tiennent au moins à l'illusion politique, qui est encore la plus proche de la réalité, les Allemands se meuvent dans le domaine de "l'Esprit pur" et font de l'illusion religieuse la force motrice de l'histoire (...) cette conception est vraiment religieuse, elle suppose que l'homme religieux est l'homme primitif dont part toute l'histoire et elle remplace, dans son imagination, la production réelle des moyens de vivre et de la vie elle-même par une production religieuse de choses imaginaires... comme si...cette construction théorique dans les nuages (*Wolkenbildung*) ne consistait pas... à démontrer comment elle est née de l'état de choses réel sur terre » (*IA*, p. 71-72 et 177, 183).

Quant à la ligne d'attaque, c'est en ce lieu qu'elle doit se situer (*Diese selbst... in sich selbst*), en cette intériorité originaire du détachement, pour la comprendre et la révolutionner. La traque du *secret* (*das Geheimnis*), qui hante l'œuvre de Marx jusqu'au tréfonds du *Capital* (I, I, I, IV, « le caractère fétiche de la marchandise et son secret » ; et *passim*), manifeste ici son opiniâtreté. Elle sort tout droit de *La Sainte Famille* qui n'est pas, dans la dernière phrase de la Th. 4, évoquée au hasard, mais bien sous la forme d'un complice clin d'œil (dans *La Sainte Famille*, le titre du chapitre V et 5 de ses subdivisions sur 6, le chapitre VIII et 7 de ses rubriques sur 8, sont consacrés à des « secrets »). Le Juif réel est le secret du Juif du Sabbat, comme la propriété privée est celui du travail, ou la société civile celui de l'Etat. La famille céleste ne sera jamais détruite par le relevé des contradictions de la Trinité (Feuerbach, *Essence du christianisme*, II, 6), mais par la *destruction* de sa condition de possibilité – la famille terrestre (« die irdische Familie »). Affaire à la fois *théorique* et *pratique*, qui invite à un pas de plus, mais décisif, par rapport à l'autochangement de la Th. 3.

Le *Manifeste du Parti communiste* nous apporte sur ces points, la famille, l'éducation, quelques précisions :

« L'abolition de la famille ! Même les plus radicaux s'indignent de cet infâme dessein des communistes. Sur quelle base repose la famille bourgeoise actuelle ? Sur le capital, le profit individuel. La famille n'existe, sous sa forme achevée, que pour la bourgeoisie ; mais elle a pour corollaire l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires. La famille bourgeoise s'évanouit naturellement avec l'évanouissement de son corollaire, et l'une et l'autre disparaissent avec la disparition du capital (...) Et votre éducation, n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société ? déterminée par les rapports sociaux dans le cadre desquels vous élevez vos enfants, par l'immixtion plus ou moins directe de la société, par le canal de l'école ? Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation ; ils en changent seulement le caractère et arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante.»

2/ La Th. 4 est lourde de problématiques qu'elle ne fait que suggérer. Qui sont, dans la tradition marxiste, des problématiques lourdes. Ainsi de *l'idéologie*. L'absence du mot dans les *ThF* amène à se demander s'il ne surgit pas précisément dans l'étroit espace des quelques mois compris entre les *ThF* et *L'Idéologie allemande*, afin d'en dégager l'exacte visée. La chose aurait, de la

sorte, précédé sa stricte dénomination, elle-même attachée au «règlement de comptes» - une trace en avant, prédicable de sa connotation immédiatement postérieure. Ce qui nous met en présence d'un autre monstre sacré, davantage encore tombé dans le domaine public, s'il se peut, que l'aliénation. C'est pourquoi nous ne saurions manifester moins de réserves à l'endroit du concept d'idéologie qu'à l'égard de celui d'aliénation, présent, quant à lui, sous la plume de Marx.

La Th. 4, par son silence, permet une approche encore plus circonstanciée. Qu'y trouvons-nous ? D'abord l'idée du «fondement». Le « fondement mondain » (3 fois dans le texte) est la «base réelle», comme le dira Marx par la suite, de l'idéologie. Son exposition met radicalement en question l'idéalisme, au point de faire de ce terme un synonyme de l'idéologie. *L'Idéologie allemande*, l'énorme manuscrit abandonné aux souris, n'a été écrite que pour asséner cette vérité. «Les criticistes allemands [mais il n'y a – a précisé Marx – «aucune différence spécifique» entre «l'idéalisme allemand et l'idéologie de tous les autres peuples »] affirment tous que les idées, représentations, concepts ont jusqu'ici dominé et déterminé les hommes réels, que le monde réel est un produit du monde des idées. Cela a eu lieu jusqu'à présent, mais «ça va changer» (*IA*, Préf., n. 2). La première fonction de l'idéologie consiste dans l'oubli de ses origines. C'est cela qu'il faut lui rappeler. La « production des idées, des représentations, de la conscience » prend sa source dans le commerce et l'activité matériels des hommes, qui sont « la parole de la vie réelle » (*IA*, p. 50). L'idéologie est à remettre à sa place.

Cette leçon de la Th. 4 est explicitée par *L'Idéologie allemande*. L'idéologie est constituée de *reflets (reflexes)* et d'*échos* du procès de la vie réelle (p. 51) des hommes et cet «être conscient» (*das bewusste Sein*) épuise toute leur «conscience» (*das Bewusstsein*) (*ibid.*). L'idéologie est reflet inversé des rapports réels. Elle ne jouit d'aucune autonomie, sinon dans une apparence (l'autonomie du royaume des nuages) qu'a tôt fait de dissiper l'attention à son procès de constitution. Elle n'a pas d'histoire, pas de développement, autres que ceux des rapports matériels (*IA*, p. 51, 53, 86, 108). Le «fondement», quant à lui, n'est autre que l'*acte de production*, pris dans sa plus grande extension, où le travail accumulé des générations a changé – autochangé – les hommes et le milieu.

La seconde idée est celle du «redoublement» ou du «détachement», qui fait l'objet d'un procès *à la fois* théorique et pratique (deux fois signalé dans la Th. 4). La contradiction inhérente au fondement doit être comprise et détruite dans le même mouvement. Notons qu'ici encore «l'activité pratique-critique», la «pratique révolutionnaire» n'est nullement décrétée de l'extérieur. Elle est inscrite dans la réalité sociale.

«Par le moyen de la concurrence universelle, elle [la grande industrie] contraignit tous les individus à une tension maximum de leur énergie. Elle anéantit (*vernichtet*) le plus possible l'idéologie, la religion, la morale, etc., et, lorsque cela lui était impossible, elle en fit des mensonges flagrants (...) Elle subordonna la science de la nature au capital et enleva à la division du travail sa dernière apparence de phénomène naturel» (*IA*, p. 89-90).

La société moderne, qui rend visibles les «eaux glacées du calcul égoïste», en programme la nécessaire disparition.

Le rapprochement de ces deux idées du « fondement » et du « détachement » nous apprend encore quelque chose, savoir que la problématique de la Th. 4 n'est pas réductible aux, ou anticipative des, problématiques postérieures de l'idéologie. Gardons-nous des tours que pourraient nous jouer nos savoirs acquis, donc ignorés du Marx des *ThF*. Le « fondement » deviendra peut-être la « dernière instance » ; il entretiendra peut-être avec l'idéologie le même rapport qu'infra- et superstructure, dont chacun sait l'étonnante et redoutable fortune. Pour l'heure, nous n'en sommes pas là. Il faut, au contraire, convenir que notre couple résiste aux projections et aux rabattements, pour la raison toute simple que le « fondement » *produit* le « détachement », lequel n'exprime à son égard aucune distance et, moins encore, un rapport de vis-à-vis.

Dira-t-on que dans la mesure où il faut *expliquer* (*erklären*) le procès du « redoublement », rendre compte en quelque sorte de l'évaporation qui couvre la mer de nuées, les difficultés sont devant nous et devant Marx lui-même ? Restons-en à cet embarras exquis : la Th. 4 ne fournit aucune explication, elle n'en établit que le programme. Marx s'en souvient peut-être, quand dans une note, pour cela mémorable, du *Capital* il écrit :

« La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou des conceptions intellectuelles qui en découlent. L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de criterium (*unkritisch*, soustraite à la critique). Il est, en effet, bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir, par une voie inverse, comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée » (ES, I, II, p. 59 ; *MEW*, 23, 392).

Le « facile » c'était Feuerbach, c'était l'aliénation ; « l'inverse » (*als umgekehrt*) ne serait-il pas encore à entreprendre, après *Le capital* ?

Nous ne pouvons abandonner la Th. 4 sans prendre en considération la version d'Engels. Les modifications qu'il avait apportées à la Th. 3 laissaient quelque place au doute (à peine). Il n'en va plus de même ici où force est bien de constater un flagrant délit de réécriture qui livre une interprétation différente de celle que Marx a voulue. Laissons tomber le « précisément » de la phrase 3, qui n'est que redondant, nous avons affaire à deux rectifications (les notes 1 et 5) et deux ajouts (notes 2 et 4). Dans la phrase 1, Engels commente « religieux » par *vorgestellte*, à entendre plutôt, semble-t-il, comme *imaginé, imaginaire* (Bloch, Bortolotti, Rubel) que comme *représenté, objet de représentation* (ES) ; dans la langue hegelienne, *vorgestellte* signifie *représenter*, mais ici il convient de penser au statut de la religion, déjà défini en tant que « reflet *fantastique* » (de la *Phantasie*). Et il remplace *weltlich* par *wirklich, réel, effectif*. On régresse de la sorte vers une théorie, somme toute, classique de la connaissance, qui, si elle respecte bien le « dédoublement », évacue le *fait* qu'il est le produit de l'*auto*-aliénation, interne au procès. C'est bien l'*effectivité* de l'aliénation, mise en évidence par Marx, qui est perdue. L'apparente tautologie à dessein retenue par Marx, du *Welt-weltlich*, y insiste : la mondanité du monde est le résultat de la

scission religieuse ; et il y a quelque conséquence, de la part d'Engels, dans le maintien du *mondain* dans les trois occurrences suivantes.

La phrase intercalée entre les phrases 2 et 3 - «Il survole le fait que, après l'accomplissement de ce travail, le principal reste encore à faire» - est encore plus inattendue, car ce travail-là Feuerbach ne le fait pas, il ne peut pas le faire, «le fait notamment que», placé en ouverture de la phrase 3, frôle le contresens, en suggérant, d'une part, qu'il y aurait une double opération concernant une succession de *faits*, dont l'un notoire, et, d'autre part, qu'il suffirait d'aller plus loin que Feuerbach, dans une affaire qui n'est pas de son ressort.

L'addition de la phrase 4 confirme l'intention d'Engels de distinguer deux moments. Il écrit : «erstens» - *d'abord...*-, «sodann» - *ensuite* -, introduisant la temporalité dans un procès qui a expressément pour fin de l'exclure. Au dit procès est en outre attribué un caractère logique, puisqu'il s'agit de passer «durch Beseitigung des Widerspruchs», par l'élimination, la réduction, ou la «dirimation» de la contradiction. Ce qui revient à proposer, comme le remarque Bortolotti, «une leçon de dialectique», totalement étrangère à la lettre et à l'esprit du texte de Marx. Comment ne pas penser qu'Engels, accaparé par sa propre exposition du *Ludwig Feuerbach*, où il s'efforce d'opérer l'association (la «synthèse» ?) du matérialisme de Feuerbach et de la dialectique hegelienne, utilise la Th. 4 comme une caution qui anticiperait sa démarche ? C'est la pratique révolutionnaire – le «révolutionné pratiquement» - qui fait les frais du rétablissement de la distance entre pratique et théorie, au profit de cette dernière.

La rectification finale en délivre une preuve supplémentaire et irréfutable. Engels décompose le *vernichtet* de Marx en *kritisiert* et *umgewälzt*, qui se substituent à lui. Le premier, «critiquer théoriquement», consonne avec la réhabilitation déjà mentionnée du travail de l'esprit, bien éloigné de «l'activité pratique-critique» ; le second répète et, du même coup, entérine la leçon de la Th. 3 (cf. p. 63) où la *praxis révolutionnaire* se commuait en *renversante* ; nous retrouvons le même mot – *umwälzen* – véhiculant la même problématique du «renversement», chère à Feuerbach et tout aussi prisée de lecteurs idéalistes, tels Croce ou Gentile, et de certains... dialecticiens. Alors que le «détruire» de Marx tient un tout autre langage. Engels ne l'ignorait sans doute pas, mais il est possible que quarante années d'expérience et de lutte l'ait rendu plus circonspect quant à la résistance du mondain, *famille* comprise.

*Le procès du redoublement (2)*

*L'intuition (Th. 5)*

La Th. 5, privilégiée par E. Bloch (cf. p. 24 et 25), reprend l'essentiel des concepts de la Th. 1 (cf. tableau, p. 26 et 27) et en marque ainsi la confirmation, après les éclaircissements fournis par les thèses intermédiaires. Ce retour sur la critique du matérialisme par Feuerbach nous invite à compléter nos analyses précédentes (cf. p. 36) sur deux points soulignés par Marx. Feuerbach récuse la *pensée abstraite*, il est, lui aussi, à la recherche d'un fondement *effectif, mondain*. Il écrit : «L'abstraction de toute réalité sensible et matérielle, qui jadis fut la condition nécessaire de la théologie, a été aussi la condition nécessaire de la philosophie spéculative ; à cette seule différence que l'abstraction de la théologie, qui présente son objet (pourtant résultat de l'abstraction) sous la forme d'un être sensible, est une abstraction pour ainsi dire *sensible*, alors que l'abstraction de la philosophie spéculative est une abstraction spirituelle et pensée, qui n'a qu'une signification scientifique ou théorique, mais non *pratique*» (*Manifestes*, p. 136).

La critique de l'aliénation religieuse et de l'impérialisme hegelien de l'Idée ouvre pour Feuerbach la voie d'un matérialisme cohérent. *L'intuition* divine fait place à l'intuition *sensible*, mais celle-là demeure *contemplative* ; d'où les deux sens du mot *Anschauung*, mieux apparents ici (Rubel traduit «contemplation»). La *pratique* fait toujours défaut, et, avec elle, le caractère *humain* du sensible.

*L'essence humaine (Th. 6)*

1/ La Th. 6 va s'attacher à ce point, en prolongeant la réflexion engagée dans la Th. 4. Le *travail* accompli par Feuerbach de résolution de la cassure (*Spaltung*) du monde y est précisé : «Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine.» «Mais», objecte Marx, en reprenant exactement le même raisonnement (*Aber* ouvre la phrase 3 de la Th. 4 et la phrase 2 de la Th. 6), ce n'est pas la réponse correcte. Suit une exposition du double concept de l'essence (*das Wesen*), qui donne occasion à Marx de définir ici, plus nettement encore que dans les autres *ThF*, sa différence avec Feuerbach. Le face à face qui structure la Th. 6 peut être ainsi schématisé :

<i>Feuerbach</i>	<i>Marx</i>
Essence humaine	Essence réelle (effective)
Individu	Rapports sociaux
Genre	Histoire

Dans *L'Essence du christianisme*, ce «connais-toi toi-même» adressé à l'Homme, comme le dit l'auteur (Préface à la 1<sup>re</sup> éd.), le lecteur le moins averti voit bien que Feuerbach ne lésine pas sur l'essence (il suffit qu'il consulte la

Table des matières). «L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou, mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire *contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui* – toutes les déterminations de l'être divin sont donc des déterminations de l'essence humaine» (p. 131). L'essence ainsi posée, la démonstration peut être conduite que l'anthropologie résout le «mystère de la théologie» (p. 93) et que l'homme récupère la totalité de ses puissances aliénées. Ce qui veut dire également que l'homme reprend à son compte le meilleur de la religion hypostasié en Dieu. Feuerbach s'en explique fort clairement à propos de la prière : «Dieu est l'amour qui satisfait les désirs et nos besoins affectifs (...) *Dieu est l'amour* – cette formulation, la plus haute du christianisme, n'est que l'expression de la *certitude de soi du sentiment humain* (...) Dieu est le sentiment qui s'objective, le sentiment pur et sans limites (...) La prière est la *relation du cœur humain à lui-même, à sa propre essence*» (p. 254-257). Telle est la fixation du «sentiment religieux pour soi» ; Feuerbach a fait passer les écus d'une bourse à l'autre. L'essence humaine demeure cependant prisonnière d'une anthropologie à fondement naturaliste. Elle est le résultat d'un double procès d'abstraction qui conduit, d'une part, à présupposer un *individu isolé*, d'autre part, à refuser de prendre *l'histoire* en considération. De part et d'autre des *ThF*, les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* apportent sur ces points les éclaircissements indispensables :

- S'en prenant directement à la *Philosophie de l'Avenir*, où Feuerbach ramène à l'essence et à sa satisfaction «les conditions d'existence, le mode de vie et l'activité déterminée d'une créature animale ou humaine», Marx écrit : «L'“essence” du poisson, pour reprendre une autre des propositions de Feuerbach, n'est autre chose que son “être”, l'eau, l'“essence” du poisson de rivière est l'eau d'une rivière. Mais cette eau cesse d'être son “essence”, elle devient un milieu d'existence qui ne lui convient plus, dès que cette rivière est soumise à l'industrie, dès qu'elle est polluée par des colorants et autres déchets, dès que des bateaux à vapeur la sillonnent, dès qu'on détourne son eau dans des canaux où l'on peut priver le poisson de son milieu d'existence, simplement en coupant l'eau» (*IA*, p. 74-75).
- «L'*industrie* est le rapport historique *réel* de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme ; si donc on la saisit comme une révélation *exotérique des forces essentielles* de l'homme, on comprend aussi l'essence *humaine* de la nature ou l'essence *naturelle* de l'homme (...) La réalité *sociale* de la nature et les sciences naturelles *humaines* ou les *sciences naturelles de l'homme* sont des expressions identiques» (*M44*, p. 95-97).  
«Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est aussi un être naturel *humain* ; c'est-à-dire un être existant pour soi, donc un *être générique*, qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir. Donc, ni les objets *humains* ne sont objets naturels tels qu'ils s'offrent immédiatement, ni le *sens humain* tel qu'il *est* immédiatement, objectivement, n'est la sensibilité *humaine*, l'objectivité humaine... Et de même ce qui est naturel doit *naître*, de même l'*homme* a aussi son acte de naissance, *l'histoire*...L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme» (p. 138).

- «Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent les hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement. L'histoire de la nature, ce qu'on désigne par science de la nature, ne nous intéresse pas ici ; par contre, il nous faudra nous occuper en détail de l'histoire des hommes : en effet, presque toute l'idéologie se réduit ou bien à une conception fautive de cette histoire, ou bien aboutit à en faire totalement abstraction. L'idéologie elle-même n'est qu'un des aspects de cette histoire» (IA, p. 45, n.).

Partant, l'essence humaine ne saurait être entendue comme un résultat, fût-il celui de la critique de Hegel. Elle est un point de départ. «Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux.» Et c'est vers cette «essence effective» (*wirkliche Wesen*) qu'il faut se tourner, comme vers le véritable objet de la «critique» ; non plus l'impasse de l'*Homme* qui condamne le discours philosophique (idéologique) à tourner en rond, mais l'ouverture aux *hommes réels* – sociaux, historiques – et à leur *pratique*. La répudiation du «Genre» (*Gattung* ; ailleurs *Gattungsleben* – vie générique – ou *Gattungscharakter* – caractère générique), qualifié, ici, dans la Th. 6, «d'universalité interne, muette, liant les nombreux individus de façon naturelle», vient au premier plan comme le pont à franchir entre les deux directions. Or, cette critique est, à nouveau, pour Marx, une autocritique. Dans sa brutale concision, la Th. 6 signe sa propre rupture avec l'anthropologie feuerbachienne et désigne la voie nouvelle où il va s'engager. C'est peut-être le point capital des *ThF* et il n'est pas surprenant que *L'Idéologie allemande* accorde au «Genre» une place privilégiée, dans le démontage qu'elle opère de l'auteur de *L'Essence*.

Une page de *L'Idéologie allemande* est à cet égard remarquable, en ce qu'elle présente, sous la forme d'un condensé vers lequel convergent nombre de nos analyses, un bilan qui est en partie celui de Marx lui-même.

«Avouons-le, Feuerbach a sur les matérialistes “purs” le grand avantage de se rendre compte que l'homme est aussi un “objet sensible” ; mais faisons abstraction du fait qu'il le saisit uniquement comme “objet sensible” et non comme “activité sensible” car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont ; il n'en reste pas moins qu'il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il s'en tient à une abstraction, “l'Homme”, et il ne parvient à reconnaître l'homme “réel, individuel, en chair et en os” que dans le sentiment (...). Il ne parvient donc jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'*activité* vivante et physique des individus qui le composent ; et lorsqu'il voit, par exemple, au lieu d'hommes bien portants, une bande d'affamés scrofuleux, surmenés et poitrinaires, il est contraint de se réfugier dans la “conception supérieure des choses” et dans la “compensation idéale dans le Genre” : il retombe par conséquent dans l'idéalisme, précisément là où le matérialiste communiste voit à la fois la nécessité et la condition d'une transformation radicale tant de l'industrie que de la structure sociale. Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans

la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui histoire et matérialisme sont complètement séparés» (p. 56-57 ; également p. 538).

Il n'est pas moins significatif qu'à plusieurs reprises *L'Idéologie allemande* s'attache à montrer à quelle logique obéit le recours au «Genre», à quel point, en partant de phénomènes réels, la «manière spéculative et idéaliste, c'est-à-dire fantastique» ne manque ni de justifications, ni de séductions (p. 67, 70, 93). Au moment même où s'écrivent les *Thèses* et *L'Idéologie allemande*, Feuerbach, de son côté, réplique aux critiques que lui avait adressées Stirner (*Manifestes*, p. 221 et suiv.).

Il y rappelle ses thèses, en particulier qu'il est «pour la première fois parvenu à la *vérité* de la sensibilité», à la conception de «l'être sensible comme être absolu», que, pour lui, «l'individu est l'être absolu, c'est-à-dire *vrai et réel*», qu'il a arraché l'amour au christianisme et fait de «l'éthique la religion», et il conclut : «Feuerbach n'est donc ni matérialiste, ni idéaliste, ni philosophe de l'identité. Qu'est-il donc alors ? Il est dans ses pensées ce qu'il est en fait, en esprit ce qu'il est en chair, en essence ce qu'il est dans les sens : homme ; ou plutôt il transpose dans la communauté seulement l'essence de l'homme – Feuerbach est homme communautaire, *communiste*.»

Négligeons le fait que *L'Idéologie allemande* prend très souvent et avec fougue la défense de Feuerbach contre Stirner, pour relever que Marx s'y démarque nettement de la position adoptée par Feuerbach. Se référant explicitement à l'article en question, il écrit : «Feuerbach s'abuse lorsque, se qualifiant d'«homme communautaire», il se proclame communiste et transforme ce nom en un prédicat de «l'homme», croyant ainsi pouvoir retransformer en une simple catégorie le terme de communiste qui, dans le monde actuel, désigne l'adhérent d'un parti révolutionnaire déterminé. » Toujours est-il que «Saint Bruno et Saint Max mettent sur-le-champ la représentation du communiste selon Feuerbach à la place du communiste réel» (p. 73-74). Peut-on dire que Marx est lui-même impliqué dans cette mise au point ? Cela ne paraît guère faire de doute. Marx a été convaincu un temps par Feuerbach – la sympathie lui en reste dans *L'IA*. Il s'est, sur son orbite propre, rallié au «Genre», au naturalisme, à l'humanisme, qui renvoyait dos à dos le matérialisme et l'idéalisme, ainsi qu'à la communauté et au communisme.

Les *Manuscrits de 1844* fourmillent de déclarations en ce sens. Citons-en quelques-unes : «Ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme ; il est la *vraie* solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution» (p. 87) ; «la société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature» (p. 89) ; «pour l'homme socialiste, *tout ce qu'on appelle l'histoire universelle* n'est rien d'autre que l'engendrement de

l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme (...) l'athéisme est *une négation de Dieu* et par cette négation il pose *l'existence de l'homme*... Il part de la conscience *théoriquement et pratiquement sensible* de l'homme et de la nature comme de l'*essence*... Le communisme pose le positif comme la négation de la négation, il est donc le moment *réel* de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. Le communisme est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain, mais le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain – la forme de la société humaine» (p. 99).

Il est non moins clair que Marx, dans les contradictions pressenties, mais non assumées, des *Manuscrits*, tire à lui Feuerbach, au-delà des limites qui sont les siennes : «L'individu est l'être social» (p. 90) ; «l'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-là devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet *social*, que s'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet» (p. 92). Emporté par son enthousiasme, il écrivait à Feuerbach, dans l'été 1844 :

«Vous avez – j'ignore si c'est délibérément – donné dans ces écrits [Marx a cité plus haut notamment les *Principes*] un fondement philosophique au socialisme, et c'est dans cet esprit que les communistes ont tout de suite compris ces travaux. L'unité entre les hommes et l'humanité, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de *société* !»

On mesure, par là, le tournant pris par les *ThF* et qu'il assigne à *La Sainte Famille* sa place charnière : la critique des Critiques critiques opère un passage à la limite où s'effondrent les convictions antérieures, qu'elles concernent le «fondement philosophique du socialisme», le «genre» ou la «société». Et le tout se serait joué en une année. Car *L'Idéologie allemande* pense le communisme contre Feuerbach :

«Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis (...) La différence entre l'individu personnel et l'individu contingent n'est pas une distinction du concept, mais un fait historique» (p. 97).

La vraie distance toutefois reste à parcourir : ma méthode *analytique*, précisera Marx, ne part pas de l'homme, mais de la période sociale économiquement donnée (Notes sur le traité d'A Wagner, *Capital*, I, III, p. 249).

2/ Le moment est venu d'aborder quelques problèmes, car la Th. 6, on s'en doute, a fait couler énormément d'encre.

a / La Th. 6 exclut-elle toute prise en compte de l'*individu* ?

Si l'on s'en tient à sa lettre, la réponse ne peut faire de doute. L'individu humain isolé est une abstraction, une présupposition sans consistance ; la «communauté» elle-même dans laquelle Feuerbach l'inscrit est de semblable nature : «l'essence de l'homme n'est contenu que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur *la réalité de la distinction du moi et du toi*» (*Manifestes...*, p. 198). E. Bloch ne voit pas sans raison dans l'attitude de Feuerbach une sorte de néo-stoïcisme, reconduit sous la société bourgeoise et proche parent du «pathos kantien d'une humanité en soi, qui n'était que le reflet du Citoyen dans l'éthique allemande» (p. 317). C'est le registre des *robinsonnades*, que nous avons déjà rencontré, que Marx fustigera dans les *Grundrisse* et *Le Capital*, comme résurgence du mythe des origines, et dont Engels, dans l'*Anti-Dühring*, fera une machine de guerre contre les utopies adamistes. Avec «l'ensemble des rapports sociaux», dont il doit peut-être la première formulation à M. Hess déclarant : «le commerce des hommes ... est leur essence réelle» (*wirkliches Wesen* ; cité par G. Bensussan, *Moses Hess...*, ouvr. cit., p. 111), Marx s'engage dans une tout autre problématique, celle du rapport individu-société, qui prend une place dominante dans les *ThF*, à partir de la Th. 3, du moins à travers l'insistance sur la détermination *sociale*.

Le rapport, quant à lui, fait l'objet de nombreux développements dans *L'Idéologie allemande*, qui ont ceci de particulier qu'ils suggèrent plusieurs directions. Je me borne à l'essentiel. En règle générale, les individus, placés dans des conditions d'existence déterminées, naturelles, se distinguent des animaux, non parce qu'ils pensent, mais parce qu'ils produisent leurs moyens d'existence et donc «indirectement leur vie matérielle» (p. 45). Individus et société sont faits de la même matière. Les individus dépendent des conditions matérielles qu'ils produisent et qui les produisent. Chaque génération trouve devant elle un mode de vie, structuré par le travail accumulé, les forces productives et le patrimoine culturel. Cet état donné est celui de la division du travail, laquelle se confond avec la propriété privée. Les contradictions qui surgissent au sein de la famille, entre familles ou entre intérêts particuliers et intérêt collectif ou général – notamment sous la forme de la «communauté illusoire» qu'est l'Etat – n'ont pas d'autre explication.

«La véritable richesse intellectuelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses rapports réels» (p. 67). Les conditions matérielles sont les conditions mêmes de la «manifestation de soi» (p. 98). Cela étant, «les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, naturellement pas de l'individu "pur" au sens des idéologies, mais d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et de leurs rapports historiques donnés. Mais il apparaît au cours du développement historique, et précisément par l'indépendance qu'acquièrent les rapports sociaux, fruit inévitable de la division du travail, qu'il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes de cette branche» (p. 94).

En ce sens, l'individu-personne est d'abord nécessairement inscrit dans l'ordre ou dans la classe (p. 93).

Toutefois, avec la société *actuelle*, c'est-à-dire la société *capitaliste* ou *bourgeoise*, un phénomène de véritable cassure se produit. «Premièrement, les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, comme un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus, dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus éparpillés et en opposition les uns avec les autres, tandis que ces forces ne sont d'autre part des forces réelles que dans le commerce et l'interdépendance de ces individus. Donc, d'une part, une totalité de forces productives qui ont pris une sorte de forme objective et ne sont plus pour les individus eux-mêmes les forces des individus, mais celles de la propriété privée et, partant, celles des individus uniquement dans la mesure où ils sont propriétaires privés. Dans aucune période précédente, les forces productives n'avaient pris cette forme indifférente aux relations des individus *en tant qu'individus*, parce que ces relations étaient encore limitées. D'autre part, on voit se dresser en face de ces forces productives, la majorité des individus dont ces forces se sont détachées, qui sont de ce fait frustrés du contenu réel de leur vie et sont devenus des individus abstraits, mais qui, par là même et seulement alors, sont mis en état d'entrer en rapport les uns avec les autres *en tant qu'individus*» (p. 102).

Nous le savons (*IA*, p. 103), ladite «majorité» est représentée par les prolétaires, dont la situation *actuelle* met à l'ordre du jour la révolution communiste (p. 481-482), condition elle-même de la réalisation d'«individus complets». Faut-il comprendre que cette libération revient à récupérer une «essence» perdue, à reconstituer une individualité déchirée ?

Le statut du prolétariat est ici en question. Jusqu'au *Manifeste* inclus, Marx laissera entendre qu'il est en quelque façon *extérieur* à la société, la seule force capable d'en faire sauter la base et les superstructures, alors que toute la démonstration du *Capital* s'attachera à montrer, au contraire, à quel point le prolétariat est prisonnier de rapports d'exploitation qui l'écrasent et dominent ses forces de conscience elles-mêmes. Aussi bien, et pour cause, la Th. 6 est-elle sur ce point aussi «muette» que le «Genre» feuerbachien. Elle n'en laisse pas moins ouverte la question posée par l'*IA* et que les *Grundrisse* reprendront, celle des *formes historiques de l'individualité* (cf. *infra*, p. 93).

*b /* La Th. 6 récuse-t-elle tout *humanisme* ?

Ce que nous venons de dire de l'individu est partiellement valable pour le concept de l'homme. On sait depuis Montaigne que les deux forment couple. Leur association chez Feuerbach propose le second comme principe d'une «science du Genre». Leur dissociation chez Stirner, pris comme cible par l'*IA*, au profit exclusif du premier, apportera un fondement philosophique à l'anarchisme. Les *ThF* paraissent bien les liquider ensemble. Enregistrons l'indiscutable : la rupture avec l'humanisme de Feuerbach, autrement et plus adéquatement dit, avec l'*idéologie humaniste*. Relisons néanmoins la Th. 6. Elle n'est pas exempte de subtilité. Nous y trouvons, de prime abord, une égalité établie entre «l'essence

humaine» et «l'ensemble des rapports sociaux». Mais aussitôt, l'introduction des mots «dans sa réalité» la fait basculer. L'équivalence et, *a fortiori*, l'identité ne sont pas possibles ; «l'essence humaine» n'est qu'une illusion qui masque et usurpe l'effectivité des rapports sociaux, pris dans leur ensemble. Or, la substitution est à peine opérée que «l'ensemble des rapports sociaux» refait surface en tant qu'«essence réelle». De «l'essence humaine» à «l'essence réelle», il y a transmutation. N'en reste pas moins «l'essence», sur laquelle Marx ne dit rien, puisqu'il passe à la critique du raisonnement de Feuerbach, tout en précisant au passage, que «l'essence», donc «l'essence réelle» ne peut être, chez lui, saisie que comme «Genre».

Moins de deux années auparavant, nous trouvons sous la plume de Marx, dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, les deux affirmations suivantes ; «d'une part : «Mais l'homme, ce n'est pas un être abstrait, installé hors du monde. L'homme c'est le monde de l'homme, Etat, société» ; d'autre part :

«Être radical, c'est saisir la chose à la racine. Or, pour l'homme, la racine c'est l'homme lui-même. La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique, c'est qu'elle part de la suppression positive et déterminée de la religion. La critique de la religion s'achève avec la doctrine selon laquelle *l'homme est pour l'homme l'être (Wesen) suprême*, donc par *l'impératif catégorique* qui commande de *renverser toutes les conditions (Verhältnisse)*, au sien desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisable. Ces conditions on ne peut mieux les dépeindre que par l'exclamation d'un Français à propos d'un projet d'impôt sur les chiens : *Pauvres chiens ! On veut vous traiter comme des hommes !* »(trad. Aubier, 1971, p. 51 et 81).

Ne chipotons pas sur les réminiscences, ici hegeliennes (*Etat, société*), là kantienne (*impératif catégorique*). Relevons que Marx dit à la fois et l'importance décisive du concept d'homme – qui est assurément Feuerbachienne – et la nécessité de penser sous ce concept «le monde de l'homme», afin de le «renverser» - *umwerfen*, synonyme du *umwälzen*, cher à Engels. La critique de la religion a pleinement rempli son office, elle débouche sur la révolution des conditions réelles.

Il n'est nullement illégitime de considérer que le Marx de 1845 n'a pas fait table rase du Marx de 1843. Ce l'est d'autant moins que, à l'autre bout de la chaîne, l'Introduction de la *Contribution* évoque, avec la fin de la société bourgeoise, le passage de la préhistoire à l'histoire de la société «humaine» ; le *Capital* en retiendra l'idée et la précisera, en parlant de la «reconstitution consciente de la société humaine», où l'individu connaîtra un complet épanouissement. Décidément, sur ce point encore, les *ThF* manifestent leur fonction de charnière, *testo bifronte*, comme dit C. Luporini<sup>47</sup>. La réflexion sur l'humanisme ne peut en être exclue. D'où une série de problématiques dont le rappel s'impose ici.

La première est celle dite du «jeune Marx». Elle se développe à la suite de la publication, dans les années 30, des travaux de jeunesse (textes de 1843, 1844,

IA). Pour l'essentiel, malgré son intérêt quant à la lecture des textes, elle ne mérite pas d'être retenue, tant elle est recouverte de préoccupations idéologiques, qui consistent à opposer un jeune Marx humaniste au Marx du *Capital*, autrement dit le philosophe de l'aliénation au matérialiste. On peut, à bon droit, parler d'une «querelle des Manuscrits» où «le jeune Marx, sous les yeux surpris des marxistes, se convertit en propriété quasi privée de la pensée bourgeoise et en vient à alimenter la problématique philosophique idéaliste. Il ne s'agissait évidemment pas d'une attitude désintéressée ou purement académique. En vérité on cherchait à dévaloriser le Marx de la maturité au nom du jeune Marx et, en ce sens, les interprétations et critiques se transformaient selon diverses voies en armes idéologiques et même politiques» (A. Sanchez Vazquez, *Filosofia y economia en el joven Marx*, Mexico, Ed. Grijalbo, 1982, p. 227). E. Mandé a proposé une typologie de ces interprétations, qui ont également séduit quelques marxistes (cf. *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, Maspero, 1967, p. 160 et suiv.). Une telle attitude ne résiste pas à l'examen de la Th. 6 ; elle représente, au contraire, une régression par rapport à la rupture ouvertement affirmée avec Feuerbach.

C'est, en large part, contre cette dérive que s'est élevé L. Althusser, en soutenant la thèse d'un «anti-humanisme théorique» de Marx comme «condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même et de sa transformation pratique». La Th. 6 serait une invite à «se passer complètement des services théoriques du concept d'homme», qui n'aurait aucune valeur «scientifique» ; elle traduirait donc l'acte d'une «coupure épistémologique», réduisant les notions d'humanisme – réel ou socialiste – à la seule fonction de «mot d'ordre *pratique, idéologique*». De toutes les réactions suscitées par cette prise de position, celle de L. Séve apparaît comme la plus cohérente. Réfutant l'humanisme spéculatif, attribué par R. Garaudy à Marx, L. Séve fait valoir contre Althusser que, dans la Th. 6, «l'essence humaine a bel et bien une réalité», que cette réalité subsiste bien au-delà de 1845, et qu'il faut, en conséquence, admettre «au cœur du marxisme» «une anthropologie, un humanisme scientifique» (p. 86 et suiv., n., et p. 97 et suiv., n. ;cf. également «Réponse à M. Godelier», dans *Structuralisme et dialectique*, Paris, ES, 1984, p. 103 et suiv.). «Excentrée par rapport aux individus», l'essence humaine ne serait plus «une réalité d'ordre individuelle» ; «l'essence du psychisme humain» serait «socialement objectivée» et ne pourrait être produite que par «la science des rapports sociaux», elle-même fondement d'une approche scientifique de la personnalité. A quoi Althusser rétorquera que, faute de centre, «toute excentration est superflue ou faux semblant», que «l'Essence » renvoie encore au présupposé idéaliste du «sujet» et que l'histoire ne peut être conçue, chez Marx, qu'à la façon d'un «procès sans Sujet ni Fin(s)». Quand on saura enfin que L. Séve situe sa propre lecture dans le cadre de la problématique du «renversement» - un renversement «matérialiste», de la part de Marx, en opposition à celui de Feuerbach qui n'était qu'idéal – on percevra davantage encore quelle source de réflexions et d'enjeux, impliquant la signification du marxisme en tant que tel, est cachée dans la Th. 6.

c / La Th. 6 écarte-t-elle toute anthropologie ?

Cette dernière question, en vérité de même nature que les précédentes, a, comme elles, conduit à des points de vue divergents, que je ne recenserai pas. Nous venons d'en rencontrer un. Il en est d'autres beaucoup moins rigoureux et même à la limite du contresens.

Tel est celui d'A. Schaff, qui, tenant que «les *ThF* récapitulent les idées de *Manuscrits* et les conclusions qui en découlent» (Le vrai visage du jeune Marx, dans *Sur le jeune Marx*, «Recherches internationales à la lumière du marxisme», V-VI, 1960, n° 19, p. 204), ne craint pas de faire de l'individu le centre du marxisme. «Le point de départ du socialisme – de *tout* socialisme – est l'homme (...) Le socialisme est donc la doctrine de l'amour du prochain tant il s'agit de son point de départ que de sa finalité» (*le marxisme et l'individu*, trad. fr., Paris, A. Colin, 1968, p. 186).

L'idée de «nature humaine» doit-elle pour autant être définitivement proscrite ? Est-il possible de la désincruster de l'anthropologie spéculative et de l'utopisme éthique, pour lui conférer le statut d'un concept opératoire ?

A. Gramsci s'est posé la question : «Le problème “qu'est-ce que l'homme ?” est toujours le problème dit de la “nature humaine” ou encore celui dit de l’“homme en général”, c'est-à-dire de créer une science de l'homme (une philosophie) qui partirait d'un concept initialement “unitaire”, d'une abstraction qui pourrait contenir tout humain. Mais l'humain est-il un point de départ ou un point d'arrivée en tant que concept et fait unitaire ? Ou bien cette tentative n'est-elle pas plutôt un résidu “théologique” et “métaphysique”, dans la mesure où il est posé comme point de départ ? La philosophie ne peut être réduite à une “anthropologie” à caractère naturaliste, c'est-à-dire que l'unité du genre humain n'est pas donnée par la nature “biologique” de l'homme (...) Que la “nature humaine” soit le “complexe des rapports sociaux” est la réponse la plus satisfaisante, parce qu'elle inclut l'idée du devenir (...) On peut même dire que la nature de l'homme est l’“histoire” (...) si justement on donne à l'histoire le sens de “devenir”, dans une *concordia discors*, qui ne part pas de l'unité, mais porte en elle les raisons d'une unité possible : c'est pourquoi la “nature humaine” ne peut se retrouver en aucun homme particulier, mais dans toute l'histoire du genre humain...» (Il materialismo storico, dans *Gramsci dans le texte*, p. 181-183).

Partant du même souci, un auteur comme A. Sanchez Vazquez considère que la porte demeure ouverte pour une «anthropologie non spéculative» qui s'attacherait, pour toute existence empirique de l'homme, aux trois caractéristiques constantes de son «essence» : le *travail*, la *conscience*, la *société* (*op. cit.*, p. 225). Récemment, un autre chercheur, T. Andréani, est allé plus loin encore. Scrutant rigoureusement les textes de Marx, de la jeunesse aussi bien que de la maturité, et remarquant à propos de la Th. 6 que «si certains rapports sociaux sont généraux, alors il existe quelque chose comme une essence universelle de l'homme», il avance qu'une «théorie générale, anhistorique» est possible ; «on peut et on doit – affirme-t-il – dégager la “nature humaine” de l'homme» et «les concepts communs à toute société» (*De la société à l'histoire*, thèse ronéotypée, Université de Paris X-Nanterre, 1986, t. I, p. 492 et suiv.). Le débat, on le voit, n'est pas près de se clore.

Ajouterai-je que chacun des points en litige, ci-dessus rappelés, ne saurait être pris en considération indépendamment du contexte politique et idéologique au

sein duquel il s'inscrit. Face aux attaques des classes dominantes occidentales et aux doutes de nombre de marxistes, les unes et les autres trouvant leurs fondements dans les pratiques staliniennes, la «défense» d'une anthropologie et d'un humanisme marxistes n'allaient pas sans quelque nécessité (cf. *infra*, p. 111).

### *La forme historico-sociale (Th. 7)*

La Th. 7 est, de fait, la suite de la Th. 6, dont elle n'est détachée que pour en marquer la conclusion et, partant, celle du groupe du *Redoublement*. C'est pourquoi, reprenant sa critique de la Th. 1, Marx revient sur la *bévue* de Feuerbach, pour en accuser les traits, non plus de façon négative, mais de façon positive. Il ne s'agit plus de ce que Feuerbach a fait : isolement de l'individu, abstraction des rapports sociaux et de l'histoire, fixation du sentiment religieux «pout soi» ; mais de ce qu'il faut faire : traiter le sentiment religieux et l'individu à partir de leurs conditions *sociales* de production. C'est un changement de vecteur, un «renversement», si l'on veut. D'où les deux déterminations, *produit social* (sentiment religieux) et *forme sociale* (individu abstrait), qui explicitent le concept de *rapports sociaux*. Le principe général est désormais entendu : on va de la Terre au Ciel, de la vie à la conscience, de l'être social à la conscience. Lisons Feuerbach :

«C'est seulement dans le sentiment, c'est seulement dans l'amour que le "ceci" (cette personne, cette chose), le singulier possède une valeur absolue, que le *fini* est l'*infini* : c'est en cela seulement que consistent la profondeur, la divinité et la vérité infinies de l'amour. C'est dans l'amour seul que le Dieu qui dénombre les cheveux d'une tête est vérité et réalité. Le Dieu chrétien n'est lui-même qu'une abstraction de l'amour humain» (*Manifestes*, p. 179, et Engels, *LF*, p. 35).

Les idées, les sentiments mènent le monde ; pour Feuerbach qui croit que l'histoire s'explique par «le cœur de l'homme et son besoin de religion» (p. 37) ; pour Proudhon qui se figure que «chaque principe a eu son siècle, pour s'y manifester» (*Misère de la philosophie*, Paris, ES, p. 92, V<sup>e</sup> Observation, *in fine*) ; à plus forte raison pour saint Bruno ou Saint Max qui ne connaissent que la *Conscience*. Telle est la voie facile de la philosophie.

La voie inverse qui fait apparaître que le sentiment et la conscience sont des *produits sociaux*, la voie *historique*, est bien plus ardue. Il faut remonter les étapes, partir de la satisfaction des besoins existentiels («boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore»), lesquels exigent des moyens qui, à leur tour, «poussent à de nouveaux besoins» ; rencontrer les conditions de reproduction de la vie, d'abord données dans la famille réelle et non dans son «concept» ; déterminer le mode de production qui lie dans un même rapport le «naturel» et le «social», en liaison avec «l'histoire de l'industrie et des échanges» ; «et si c'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels, que nous trouvons que l'homme a aussi de la "conscience"», encore n'est-elle pas «pure» (*IA*, p. 57-59). Les rapports sociaux sont d'abord cette genèse qui se garde d'omettre quelque activité que ce soit des hommes, qui considère, par exemple, qu'avec le capitalisme la révolution constante des «rapports de production» entraîne

«l'ensemble des rapports sociaux» (*Manifeste*). C'est à cette condition seulement qu'on peut s'aventurer à proposer tel raccourci suggestif, du type de la fameuse statue de Condillac, ou encore de l'affirmation de Feuerbach selon laquelle «l'homme est ce qu'il mange» (jeu de mots : *Der Mensch ist was er ist* – ce qu'il est, ou *was er isst*, ce qu'il mange), qui a retenu Gramsci. «Interprétation mesquine et stupide», remarque ce dernier, qui ajoute : «mais, d'autre part, il est également vrai que “l'homme est ce qu'il mange”, dans la mesure où l'alimentation est une des expressions des rapports sociaux dans leur ensemble, et où tout groupement social a une alimentation fondamentale» (*Gramsci dans le texte*, p. 180-181).

Le concept de *forme sociale*, qui désigne un état historiquement déterminé des rapports sociaux, sera considérablement affiné par Marx. La *Gesellschaftsform*, précisée en *Gesellschaftsformation*, elle-même spécifiée en *ökonomische Gesellschaft* (*formation sociale économique*, ou *socio-économique*, ou *économico-sociale* ; la traduction est aussi objet de débat, cf. *Critica marxista*, n° 4, 1970, et *La Pensée*, n° 159, 1971), s'inscrira dans une large constellation, où, de *L'Idéologie allemande* au *Capital*, figurent les concepts de «division du travail», de «forces productives», de «rapports de production» et de «mode de production» (cf. *DMC*). La réflexion marxiste postérieure les travaillera inlassablement, en trouvant souvent le centre de toutes ses douleurs avec les redoutables métaphores de la «base» et de la «superstructure» (Introd. de la *Contribution*) ou de la «chair» et du «squelette» (A. Labriola, Lénine). Notons bien qu'ici, avec la Th. 7, nous sommes encore en deçà : non pas ce qui est à dépasser, mais ce qu'il convient de ne jamais perdre de vue : l'*ensemble des rapports sociaux* – la tête et les jambes, le manger, le sentir, le penser, le faire, l'imaginer et le désirer, qui sont des *pratiques* individuelles-sociales. Le monstre de la «dernière instance», qui réduit cet *ensemble* à la seule détermination économique, a inlassablement, lui aussi, à être exorcisé.

*La «Praxis»*

Avec les Th. 8 à 10, nous parvenons aux conséquences de l'explication, apportée par les Th. 2 à 7 (Redoublement), de la Th. 1 (Activité). Ces conséquences sont au nombre de deux. Elles portent sur le statut de la *pratique* (Th. 8) et sur le statut du *matérialisme* (Th. 9, Th. 10). Ils sont étroitement dépendants l'un de l'autre, parce que la critique de la *Tätigkeit* aboutit à opposer et, proprement, à substituer au matérialisme *intuitif/contemplatif* un matérialisme *pratique*. C'est pourquoi je les range dans la rubrique commune de *Praxis*.

*Le statut de la pratique (Th. 8)*

La Th. 8 apporte à la compréhension du concept de pratique trois éléments qui n'étaient qu'implicites sous cette forme, dans les thèses précédentes et dont la dissociation est purement formelle : 1 / le caractère social de la pratique ; 2 / sa précellence dans le couple qu'elle forme avec la théorie ; 3 / la nature de sa rationalité.

«Toute vie sociale est essentiellement *pratique*» (c'est Marx qui souligne). Voilà qui est nouveau, cette association d'essence (*wesentlich*) entre social et pratique. Les Th. 1, 2, 3 (mis à part la mention de la «société»), 4, et 5, qui traitent de la pratique, sont muettes sur le social ; les Th. 6 et 7, qui insistent sur le mot *gesellschaftlich*, ne comportent même pas le mot de pratique. La Th. 8 constitue donc une invite à les relire au travers de leur échange de connotations, lesquelles nous sont désormais familières. L'individuel est du social, ainsi que l'humain, son «essence» elle-même, et ses manifestations, qu'elles soient religieuses, affectives ou intellectuelles. Ils sont du terrestre, du mondain, de l'activité ; et cette activité est «autochangement» ; elle est *pratique*. On peut bien mener une existence philosophique, religieuse ou sentimentale, la croire ou la faire accroire individuelle ou privée, elle n'en est pas moins sociale, c'est-à-dire soumise aux conditions créées par le travail de générations d'hommes, leur commerce, leurs échanges, leur industrie, leurs manières de vivre, de se reproduire, de sentir et de penser. «On pense autrement dans un palais que dans une hutte», disait déjà Feuerbach, sans s'interroger sur ces pratiques qui avaient produit le palais ou la hutte, dans un état social donné – celui qui permet, par exemple, au propriétaire foncier Thalès de s'occuper de géométrie.

C'est pourquoi la correction d'Engels de «*toute la vie...* » en «*la vie...* » est sinon suspecte, du moins maladroite. Sa généralité tend à gommer l'histoire par la philosophie, car ce «toute» représente à n'en pas douter la «forme sociale déterminée» de la ligne au-dessus (Th. 7), qui refuse l'abstraction. L'attaque en règle contre la *théorie*, qui suit immédiatement, le confirme. La théorie, ici retournée en sa «manifestation sordidement»... (Th. 1) spéculative, s'égare deux fois, en se méprenant sur la nature de la vie sociale et en s'autorisant de sa méprise pour lui tourner le dos. On commence par se tromper sur la réalité, on croit ensuite que la réalité trompe. A voir partout des *mystères* on devient

*mystique*. De son propre aveu, Feuerbach s'y entend à merveille : «mystère de l'incarnation... du Dieu souffrant... de la Trinité... du Logos... de la providence... de la foi...», etc. (cf. *L'Essence*). C'est lui «qui, le premier, a défini la philosophie comme expérience spéculative et mystique, et l'a démontré», ce compliment de la *Sainte Famille* (p. 51), la Th. 8 le renverse en son contraire ! Hegel n'est pas en reste :

«L'idée abstraite, qui devient immédiatement *contemplation*, n'est pas autre chose que la pensée abstraite qui renonce à elle-même et se résout à la *contemplation* (*Anschauung*). Tout ce passage de la *logique* à la *philosophie de la nature* n'est pas autre chose que le passage – si difficile à réaliser pour le penseur abstrait et par suite décrit par lui de manière si extravagante – *de l'abstraction à la contemplation*. Le sentiment mystique (*mystiche*), qui pousse le philosophe à quitter la pensée abstraite pour la contemplation, est l'*ennui*, la nostalgie d'un contenu» (*M44*, p. 146 ; *MEW Erg.*, I, p. 586).

Ce procédé *mystique*, Marx le démontrera encore, avec le plus grand soin dans l'*IA* à propos de Stirner, qui en est la caricature, pour conclure : «Pour chaque époque, elle [l'histoire allemande] croit sur parole ce que l'époque en question dit d'elle-même et les illusions qu'elle se fait sur soi» (p. 79). Appelons cela l'idéologie au carré. Et notons, puisque la Th. 8 nous y convie, que Marx raffole de ce vocabulaire : *mystère*, *secret*, *mystification*, *hiéroglyphe*, *fétiche* et autres *trucs* ; la philosophie est un château plein à craquer de «fantômes» et de «spectres» - dès son premier mot le *Manifeste* s'en souviendra. La théorie, bien entendu, en tant que connaissance objective, n'est pas en cause dans cette charge. La *pratique humaine* qui est à son origine est aussi son objet.

Une nouvelle forme de rationalité voit ici le jour. Nous l'avons rencontrée deux fois déjà, avec la Th. 3, quand il s'agissait de saisir et comprendre rationnellement l'autochangement comme pratique révolutionnaire ; avec la Th. 4, quand il s'agissait de comprendre et de révolutionner pratiquement le substrat mondain du détachement religieux, et de détruire théoriquement et pratiquement la famille terrestre ; on voit, au passage, que le «théoriquement» de la Th. 4 est le réciproque du «rationnellement» de la Th. 3 : nul discrédit n'est jeté sur la théorie. En quoi consiste la nouvelle rationalité ? Elle lie la théorie et la pratique. Sous les «mystères», la théorie découvre des *contradictions* (Th. 4) et leur apporte une «solution» pratique. On n'écarte pas une catégorie grâce à une autre. «La conscience est d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes» (l'*IA*, p. 59), lesquels ne se posent que les problèmes qu'ils peuvent résoudre (Introd. à la *Contribution*). De la pratique à la théorie, le va-et-vient est constant et il ne saurait exclure les détours, ou les «médiations» qui sont le propre du processus de la connaissance. Les pages fameuses de l'Introduction des *Grundrisse*, consacrées à la «méthode de l'économie politique», sont parfaitement explicites sur ce point, qu'il s'agisse de l'appropriation du concret et de sa reproduction «sous la forme de concret pensé», ou de «la démarche de la pensée abstraite, qui s'élève du simple au complexe» et «reflète ainsi le processus historique réel». La conception traditionnelle de la théorie et de la pratique se trouve, par là, profondément bouleversée. La seconde n'est plus réduite au faire élémentaire de l'empirique, du quotidien, du contingent, où s'abaisserait la

première, elle est *production matérielle* par les hommes de leur existence, donc également de leur pensée ; elle est histoire réelle. En recevant ce cadeau, ce que la théorie perd en autonomie, elle le regagne en dignité et en efficacité. Le «sordidement juif» n'était que l'homologue du spéculatif. Ils s'engendraient l'un l'autre de leur séparation et conjuguèrent leur misère. Voilà ce qu'avec une opiniâtre passion et une verve intarissable «l'énorme» *Idéologie allemande* s'acharne à répéter. «C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer» (p. 51). «Jamais, relève E. Bloch non sans lyrisme, valeur si grande ne fut reconnue à la pensée concrète car elle est ici la lumière éclairant l'action et jamais l'action ne fut plus estimée car elle devient ici couronnement de la vérité» (p. 327). La pensée abstraite est elle-même concrète et l'action théorie.

Mais n'est-ce pas là l'aspiration précisément de toute philosophie ? Tant il est vrai que ce n'est pas à Marx que revient d'avoir découvert la pratique, mais que celle-là, au contraire, a toujours été une préoccupation des plus intimes de la philosophie. Les illustrations ne manquent pas. De la volonté platonicienne d'offrir au philosophe le gouvernement de la Cité, à la cartésienne de substituer à la «philosophie spéculative» une philosophie «pratique», propre à nous «rendre comme maîtres et possesseurs de la nature». De Bacon conspuant les idoles à Spinoza raillant l'utopisme de ses prédécesseurs. Du Kant de la raison *pratique* au Fichte haranguant la nation allemande... Hegel lui-même n'a-t-il pas quelque titre à se faire valoir comme philosophe de la pratique ? N'est-il pas, *volens nolens*, l'inspirateur direct de ces «philosophies de l'action» (cf. *supra*, p. 50) qui font tant de bruit après lui et suscitent, fût-ce contre lui, dans l'entourage de Marx, de si fortes résolutions transformatrices ? S. Mercier-Josa a clairement montré combien étaient proches parentes la «volonté libre» de Hegel et la *Praxis* de Marx, et même ce que celle-ci devait à celle-là<sup>48</sup>. Reste-t-il pour autant dans la «réappropriation par les hommes des forces productives» quelque chose de la volonté libre hegelienne ? Oui, si l'on admet que les rapports sociaux «n'ont pas définitivement droit à l'existence» et que l'action de la pratique leur est en quelque sorte extérieure. Non, si l'on voit, avec Marx, que les rapports sociaux sont la pratique en personne et la pratique leur *Selbstveränderung*. Voilà la position à tenir. Et elle est difficile. Elle ne signifie pas seulement que la pratique a cessé, de façon définitive, d'être l'*application*, en quelque sens qu'on la prenne, de la théorie, mais que pratique et théorie sont inséparables, dans le mouvement même qui invite à les dissocier.

En ce sens, théorie pratique, et «pratique théorique», comme dit Althusser, sont des expressions qui soulignent le danger plus qu'elles ne le conjurent. On relèvera que ce n'est sûrement pas par hasard que le même Althusser a fait figurer le texte de la Th. 8 en exergue de son essai «Sur la dialectique matérialiste». La définition qu'il y donne de «la pratique en général» - «tout processus de *transformation* d'une matière première donnée déterminée, en un *produit* déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des

---

48 *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, ES, 1980, p. 183 et suiv. ; H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1965, p. 43 et suiv., avait déjà noté que la praxis était «l'élément positif» reçu par Marx de Hegel.

moyens (de “production”) déterminés» - est étroitement rattachée au concept léninien de «conjoncture» ou de «moment actuel», qui représente, en effet, un enrichissement considérable de la dialectique, puisqu'elle est saisie au sein même du procès des contradictions réelles et non plus sous forme de «lois» formelles, comme c'était encore le cas chez Engels. Les *ThF* assurément ouvrent ce chemin. J. d'Hondt, de son côté, a fortement souligné combien la *praxis* des *ThF* opérait la mutation de la *Sinnlichkeit* : «Les choses sensibles qui se présentent à nous constituent, en puissance, un objet de travail ou de consommation, et, à ce titre, un moment de la *Praxis*»<sup>49</sup>. Sans doute n'est-il pas illégitime de voir là, dans ces *tendances*, quelques raisons qui conduisirent Marx à faire de moins en moins référence à la *Praxis*, lui préférant les concepts qui la manifestent dans l'exposition du *Capital*, ceux notamment, comme le remarque S. Mercier-Josa, de «production matérielle» et de «lutte de classes» ; lesquels ne représentent toutefois pas une précaution suffisante contre la reconduction de la dissociation, ainsi qu'on le voit, à l'évidence, dans la «problématique» base-superstructure. C'est pourquoi, en tout cas, la rationalité de la *Praxis*, de par sa nouveauté radicale, a donné lieu à tant d'ambiguïtés, de méprises ou de dérives et de récupérations, dans le marxisme lui-même, dont les figures jumelles du «praticisme» et du «théoricisme» ne traduisent que la surface politique. Avant d'en dire un mot, demandons-nous si le statut du matérialisme ne nous autorise pas à mieux fonder celui de la *Praxis*.

#### *Le statu du matérialisme (Th. 9-10)*

Les Th. 9 et 10, dans leur leçon la plus apparente, proposent une distinction entre *ancien* et *nouveau* matérialisme, dont on est en droit d'attendre en effet quelque lumière et sur le concept de *Praxis* et sur la signification d'ensemble des *ThF*.

1 / Commençons par le premier. Il n'y a pas lieu de revenir sur sa définition rappelée dans la Th. 9. Le matérialisme *ancien* (Th. 1, Th. 10) est un matérialisme de l'*intuition/ contemplation* (Th. 1, Th. 5) qui coupe la *sensibilité* de l'*activité pratique* (Th. 1, 5, 8). Il est donc celui de Feuerbach, autant que de ses prédécesseurs. Mais la Th. 9 apporte une spécification nouvelle, en affirmant : «c'est l'intuition des individus pris à part», isolés, déjà reprochée à Feuerbach dans les Th. 6 et 7, et «de la société civile-bourgeoise», concept auquel il faut nous arrêter, et qui est repris dans la Th. 10. La *bürgerliche Gesellschaft*, qui est ici en question, caractérise «l'état des besoins et de l'entendement», exposé par Hegel dans la deuxième section de la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*. Elle s'inscrit dans un couplage avec l'Etat (troisième section) dont Marx héritera, dès les écrits de 1843, et qu'il retravaillera longtemps, jusqu'à en inverser les termes : pour le dire vite, la *bürgerliche Gesellschaft* n'est pas l'ombre en avant, mais le fondement de l'Etat, lequel, par une *Spaltung*, du même type que celle de la religion, s'en détache, afin de la dominer, en usurpant ses puissances. Ce point n'est pas notre objet, mais plutôt

49

Cf. La disparition des choses dans le matérialisme de Marx, apud *La Pensée*, n° 219, 1981, p. 59 ; et supra, p. 35.

son résultat, ce labour du concept, considéré pour lui-même, qui va des *Manuscrits de 1844* à *L'Idéologie allemande*. Je me borne aux étapes d'un cheminement susceptible d'éclairer notre texte<sup>50</sup> :

- *M44* (p. 11 ; XXXIV) : «La société – telle qu'elle apparaît à l'économiste, est la *société bourgeoise* (*bürgerliche Gesellschaft*) dans laquelle chaque individu est un ensemble de besoins et n'est là que pour l'autre, comme l'autre n'est là que pour lui, dans la mesure où ils deviennent l'un pour l'autre un moyen.»

- *SF* (p. 139 ; chap. VI, b) : «La base naturelle de...l'Etat moderne, c'est la SOCIÉTÉ BOURGEOISE, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste, et du besoin égoïste d'autrui ; *ibid.* (p. 142) : «Ce qui sert de fondement à l'"état de chose public" moderne, c'est-à-dire à l'Etat moderne développé, ce n'est pas, comme la Critique le pense, la société des privilèges, mais la société des privilèges abolis et dissous, la SOCIÉTÉ BOURGEOISE développée, où sont libérés les éléments de vie encore entravés dans les privilèges» ; *ibid.* (p. 146-147) : «A parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la SOCIÉTÉ BOURGEOISE ne sont pas des atomes (...) L'individu égoïste de la SOCIÉTÉ BOURGEOISE a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, absolument plein, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible (*sinnliche Wirklichkeit*), elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu (...) Ce qui assure la cohésion des atomes de la SOCIÉTÉ BOURGEOISE, ce n'est donc pas l'Etat, c'est le fait que ces atomes ne sont des atomes que dans la représentation, dans le ciel de leur imagination...» ; *ibid.* (p. 149) : «La SOCIÉTÉ BOURGEOISE est positivement représentée par la bourgeoisie.»

- *IA* (p. 65) : «la forme des échanges, conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre, et les conditionnant à leur tour, est la *société civile* (...) Il est donc déjà évident que cette SOCIÉTÉ CIVILE est le véritable foyer, la véritable scène de toute l'histoire et l'on voit à quel point la conception passée de l'histoire était un non-sens qui négligeait les rapports réels et se limitait aux grands événements historiques et politiques retentissants» (cf. aussi p. 69 ; *ibid.* (p. 104-105) : «La SOCIÉTÉ CIVILE embrasse l'ensemble des rapports matériels des individus à l'intérieur d'un stade de développement déterminé des forces productives (...) Le terme de SOCIÉTÉ CIVILE apparut au XVIII<sup>e</sup> siècle, dès que les rapports de propriété se furent dégagés de la communauté antique et médiévale. La SOCIÉTÉ CIVILE en tant que telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie ; toutefois l'organisation sociale directement issue de la production et du commerce, et qui forme en tout temps la base de l'Etat et du reste de la superstructure idéaliste, a été constamment désignée sous le même nom.»

La *bürgerliche Gesellschaft*, on le voit, est doublement ambiguë : 1 / quant à sa connaissance, elle est, pour la représentation (imagination, spéculation),

50

Pour plus de détails, cf. J. P. Lefebvre, *Hegel. La société civile bourgeoise*, (Paris, Maspero, 1975), et G. Labica (*Le statut marxiste de la philosophie*, p. 203 et suiv.).

société des besoins, des hommes égoïstes, des «atomes», et, pour sa réalité, complexe de rapports de propriété, productrice de l'Etat ; 2 / quant à son histoire, forme de socialité déterminée, et expression d'une classe dominante, la bourgeoisie. Il existe donc une incontestable liaison entre les «individus pris à part» et la *bürgerliche Gesellschaft* ; par où Engels ne force guère le texte de Marx, en remplaçant «et» par «dans», encore qu'il présente ainsi comme donné ce que Marx veut précisément mettre en relation. Le vrai problème est celui de la traduction de *bürgerliche Gesellschaft*, l'épithète allemande de *bürgerliche* signifiant à la fois «civile» et «bourgeoise». Les traductions citées (Bottigelli, Badia) le font apparaître, tantôt l'une, tantôt l'autre. Ce qui se ressent pour les Th. 9 et 10 : les ES donnent, dans l'*IA*, *civile* et, dans le recueil *Sur la religion, bourgeoise* (même traducteur) ; Rubel choisit *bourgeoise* ; Cornu également mais l'écrit en italiques ; pour Bortolotti, qui s'en explique (p. 95-97), c'est *societa civile*, où Togliatti et bien d'autres lisaient *societa borghese*. Je tiens, pour ma part, que la bonne leçon est *société bourgeoise*, sur la foi des textes rappelés plus haut. Mais prenant en compte, d'une part, l'indication de Marx, dans l'Introduction de la *Contribution* - «l'anatomie de la société civile doit être cherchée, à son tour, dans l'économie politique», où *Bürgerliche (civile)* ne fait pas de doute -, et, d'autre part, qu'Engels a écrit chaque fois (Th. 9, 10) *bürgerliche Gesellschaft* entre guillemets, j'ai retenu «société civile-bourgeoise, en tant que prédicative du moment des *ThF*, à la fois sémantiquement tenues par leur passé et déjà projetées vers leur avenir du *Manifeste*, où la qualification de *bourgeoise*, pour la société *capitaliste*, ne peut être sujette à caution. Est-il par ailleurs illégitime de penser que la *bürgerliche gesellschaft* explicite la relation individu abstrait/forme sociale déterminée – *bourgeoise* – de la Th. 7 ?

2 / en tout état de cause, la question du *nouveau* matérialisme est ouverte. Elle repose sur un seul concept, dont Marx donne deux formulations : la «société humaine» ou l'«humanité sociale», soulignant ainsi la réciprocité et l'identité de l'humain et du social. Etrange doublet, Engels lui-même tique devant sa platitude ; pour éviter la trivialité du constat de la «société humaine», comme on dirait la «société des abeilles», il écrit «humaine» en italiques ; pour échapper à la tautologie – que serait une humanité non «sociale» ? -, il remplace l'adjectif par «socialisée». De surcroît, les deux concepts sont introuvables en dehors des *ThF*. Mais non leur problématique dont la loquacité ne se tarit pas des *M44* à... l'*IA*, quant à la situation de divorce, de *dédoublement* ou de *césure*, où se trouvent l'homme et la société. Plus les ouvriers créent de marchandises, plus ils deviennent eux-mêmes marchandises (*M44*, p. 57) ; le travail aliéné rend l'homme étranger à lui-même et à la nature, il sépare la vie individuelle de la vie générique, ai demeurant, l'une et l'autre, des abstractions (p. 62), il est le moyen *pratique* de l'aliénation transformant l'objet et l'acte de production en «puissances étrangères» (p. 66) ; le capital est l'existence de l'ouvrier (p. 72), son existence abstraite, qui le désocialise (p. 73) ; le vie n'est rien d'autre que la vie de la propriété privée (p. 91). Face à une telle situation, il n'est qu'une seule réponse : «Le communisme, abolition *positive de la propriété privée* (elle-même *aliénation humaine de soi*) et, par conséquent, *appropriation* réelle de l'essence *humaine* par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant

qu'homme *social*, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur» (p. 87).

Le communisme, en tant qu'analyse des conditions réelles, économiques, est le moyen de les révolutionner (*IA*, p. 97), le mouvement *pratique*, qui, en renversant la classe dominante, balaye «toute la pourriture du vieux système» et fonde la société sur des bases nouvelles (p. 67-68). C'est *dans la pratique*, par le moyen d'une révolution, que les hommes mettront leur «essence» en accord avec leur «être» (p. 74). L'abolition du travail, entendue comme l'abolition de la division du travail (précisée en *IA*, p. 418), permettra à chacun, «dans la société communiste», on le sait, «de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas... sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique» (*IA*, p. 63). Les désirs seront eux-mêmes libérés, confie une note dont on regrette que Marx l'ait biffée (p. 289). Il n'est pas jusqu'à l'antithèse humain-inhumain, caractéristique des sociétés de classes, que le communisme ne parvienne à effacer : «Ce que l'on qualifie d'«inhumain» est un produit des conditions actuelles aussi bien que l'«humain»» (p. 475). On le voit, de la sorte, clairement, «la société humaine ou l'humanité sociale» présuppose l'accomplissement de la révolution. Le *nouveau* matérialisme s'y définit comme prospectif et programmatique. Il ne dépasse pas seulement la représentation idéologique, inadéquate, que se donne l'*ancien* matérialisme de la «société civile-bourgeoise», il en abolit les conditions d'existence matérielles ; ce qui, au passage, confirme l'acception explicitement «bourgeoise» du concept de *bürgerliche Gesellschaft*. Peut-être convient-il même d'aller plus loin, ainsi que nous y invite une indication des *M44* selon laquelle «le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain, la forme de la société humaine» (*die Gestalt der menschlichen Gesellschaft*) (p. 99 ; *MEW, Erg.*, 2, p. 546) – qui nous livre quand même notre introuvable concept ! Le *nouveau* matérialisme nous renvoie donc aux terres parfaitement inconnues d'un au-delà de la société communiste. Est-ce la raison pour laquelle Marx, du moins dans la Th. 10, ne l'a pas autrement nommé ? On devra alors admettre qu'au moment où il parle du «matérialisme *pratique*», c'est-à-dire *communiste*, qui révolutionne le monde existant (*IA*, p. 54 ; *MEW*, p. 42), nous avons affaire à trois catégories de matérialistes : les anciens, dont Feuerbach, les communistes et les nouveaux. Ses successeurs auront moins de scrupules, évoquant tantôt une épithète tantôt l'autre, pour qualifier le *nouveau* matérialisme. Il est vrai que le temps presse et que la chose appelle le mot...

3 / Revenons à notre question. Les Th. 9 et 10 nous autorisent-elles à mieux assurer le statut de la *Praxis* ? A strictement parler, nous devons confesser un nouvel embarras. Nous nous trouvons, en quelque façon, coincés au carrefour de deux directions, celle d'une perspective à très longue échéance – un nouveau matérialisme à définir – et celle de ce qu'il faut bien considérer comme une régression vers l'anthropologie humaniste que les *ThF* avaient en principe pour fonction de surmonter. Mais la mise en évidence de cette *crux caminorum* n'est pas sans profit. Elle nous permet de saisir à leur origine quelques-unes des difficultés dont sera gros le marxisme postérieur. Par commodité et pour faire bref, je distinguerai, dans cette typologie du rapport matérialisme-*Praxis*, trois *tendances*.

a / L'union du matérialisme et de la pratique. C'est la leçon la plus lisible des *ThF* et, en bonne logique, celle du marxisme.

Souvent rappelée par des auteurs d'orientations diverses, elle est au centre du premier *Essai* d'A. Labriola, «En mémoire du Manifeste», quand il définit le communisme comme le mouvement réel de l'histoire, comme sa «prose». Mao Zedong en transcrit fidèlement l'esprit dans son écrit de 1937, *A propos de la pratique*. Se référant explicitement aux *ThF*, il caractérise la «pratique sociale», appréhendée comme «activité de production», mais aussi «lutte de classes, vie politique, science et art», en tant que «point de vue premier, fondamental, de la théorie matérialiste-dialectique de la connaissance». Plus près de nous, J. Granier voit dans la *Praxis* «la découverte essentielle de Marx» (*Penser la Praxis*, Paris, PUF, 1980, p. 105). La définissant également par le concept de *production*, lequel introduit celui de *économie*, donc du *matérialisme* (p. 115, 122) et la déclarant «indissociable du projet révolutionnaire» (p. 127, 147), il note fortement : «l'introduction du concept de praxis, chez Marx, fait exploser toute cette métaphysique de la subjectivité [Feuerbach]... il faut dire de la praxis qu'elle produit l'homme autant qu'elle est le mode de l'autoproduction de l'homme lui-même. De sorte que la praxis est moins ce que fait l'homme que le comment de ce faire, que ce qui fait l'homme se faisant. La praxis est l'être en tant qu'il produit l'homme producteur» (p. 136-137).

b / Le privilège accordé à la pratique. Le thème le plus fréquemment invoqué des *Thf* – l'unité théorie-pratique – fait parfois glisser au second plan la question du matérialisme et renvoyer dos à dos matérialisme et idéalisme, ainsi qu'il en allait chez le Marx des *Manuscrit de 1844*.

La conception présentée par E. Bloch de la «Théorie-Praxis», qui ne dissimule pas sa perspective *éthique*, n'est pas entièrement soustraite à cette attitude. Il en va de même, ainsi que S. Avineri l'a remarqué<sup>51</sup>, du Lukács d'*Histoire et conscience de classe* : l'incapacité de l'idéalisme et du matérialisme classiques de surmonter le clivage sujet-objet amène à privilégier la pratique révolutionnaire du prolétariat comme nouvelle forme de conscience. La thèse d'un matérialisme essentiellement *pratique*, assimilé à un «historicisme radical», a été récemment reprise avec de nouveaux arguments par G. Markus dans son livre *Langage et production*<sup>52</sup>. Markus montre que deux courants opposés sont issus de ce qu'il appelle «le paradigme de la production» : un courant «scientiste», héritier de la II<sup>e</sup> Internationale, représenté notamment par L. Althusser et sa théorie du «procès sans sujet» (cf. *supra*, p. 89), et un courant du «sujet collectif», valorisant la *Praxis*, en tant qu'autocréation humaine illimitée, auquel appartiendraient, entre autres figures, Lukács, Gramsci et L. Goldmann. C'est bien, en effet, la part et la place du *sujet* (les hommes, le prolétariat), de la conscience dans le procès de l'*autotransformation*, qui sont ici en question. C'est le «courant chaud» du marxisme, si cher à Bloch, qui n'entend pas renoncer aux puissances de l'«utopie

---

51 *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, p. 148.

52 Paris, Denoël-Gonthier, pour la traduction française, 1982, p. 69 et suiv.

concrète», au «principe Espérance» et que Marx lui-même, quoi qu'on en ait dit, n'a jamais renié, bien au-delà des *ThF*. Les tentatives, nombreuses, de définir le marxisme par la «philosophie de l'action» participent de cette tendance (cf. *supra*, p. 50, 99). Selon Garaudy, qui n'a pas sans raison rappelé cette source, le concept de *Praxis* serait «incontestablement d'origine fichtéenne» (*K. Marx*, Paris, Seghers, 1964, p. 41). On retrouve ce prométhéisme, placé par Marx lui-même en exergue de sa *dissertation* de doctorat, chez un auteur aussi peu suspect d'oublier le matérialisme que Plekhanov, quand, citant à son tour, après Engels, le *Faust* de Goethe, il écrit : « l'action (l'activité humaine conditionnée par les lois, qui se manifestent dans le processus social de production) explique au dialecticien matérialiste l'évolution pratique chez l'homme. La *philosophie pratique* du matérialisme dialectique se ramène tout entière à l'action. *Il est une philosophie de l'action*»<sup>53</sup>. C'est, en revanche, grâce à un véritable passage à la limite que M. Henry (p. 351 ; cf. *supra*, p. 44) affirme que l'*action* des *ThF* n'est «réelle» que «pour autant qu'elle est subjective» et que «*la subjectivité est l'essence de la réalité*» (p. 370). Ce qui importe, chez cet auteur, le rejet de la «*Praxis* révolutionnaire», «qui demeure le plus souvent circonscrite dans sa matérialité à des actions limitées pour ne pas dire dérisoires (vente de journaux, distribution de tracts, assistance à des réunions, etc.)» (p. 356).

c / Le privilège accordé au matérialisme. On comprend, partant, les extrêmes réticences suscitées en regard par les valorisations, fussent-elles non excessives, du concept de *Praxis*.

C'est un marxiste italien précisément, S. Timpanaro, qui les exprime avec le plus de fermeté, quand il déclare, sans ambages, que «l'appel à la pratique constitue souvent, dans le camp marxiste, une manière de ne pas parler ou de parler peu du matérialisme»<sup>54</sup>. L'affaire n'est pas mince, car elle contraint de se demander si une telle attitude n'est pas *d'abord* le fait d'Engels et celui de Lénine. Engels et Lénine ont en commun une préoccupation majeure : l'établissement, dans sa nouveauté, du *matérialisme* de Marx. Sur cette voie la reconsidération de la place occupée par Feuerbach est leur point de passage obligé. Engels s'y empoie ouvertement avec son *Ludwig Feuerbach*, à l'occasion duquel, nous le savons, il relit *L'Idéologie allemande* et exhume les *Thèses*. Sa démonstration, dont l'objet est la mise en évidence du «matérialisme dialectique», consiste à traiter Feuerbach comme «le chaînon intermédiaire» entre la philosophie hegelienne et «notre conception». La pratique résolvait alors la « grande question fondamentale de toute philosophie» et assurait définitivement le primat de l'être sur la conscience.

Dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, Lénine reprend à son compte la démarche d'Engels, pour insister davantage encore sur le rôle de Feuerbach, auquel Marx et Engels doivent leur réfutation de l'idéalisme hegelien et la formulation de leur philosophie matérialiste. Le matérialisme de Feuerbach est déclaré «conséquent» ; il est crédité d'avoir mis à la base de sa théorie de la connaissance «l'ensemble de la pratique humaine» et le «critère de la pratique»,

---

53 La conception moniste de l'histoire, apud *Œuvres philosophiques*, t. I, cit., p. 631.

54 *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. 36.

«qui mène infailliblement au matérialisme», lui est rattaché. Voilà bien de quoi surprendre : la continuité Feuerbach-Marx, qui s'étend même largement en deçà du premier, puisque Lénine la fait remonter au XVIII<sup>e</sup> siècle et à ... Démocrite, s'est substituée à la discontinuité proclamée dès la Th. 1 !

N'en concluons cependant pas à quelque coup de force rectificatif de la part de ces deux excellents connaisseurs des *ThF* qu'étaient Engels et Lénine. Lukács en personne nous met en garde contre une telle vue, quand il affirme que la liaison entre évolution historique et action du prolétariat représente, chez Lénine, «l'actualisation et la mise en pratique des *ThF* du jeune Marx» (p. 244 et n.). Deux éléments sont ici à prendre en stricte considération. Le premier tient au fait qu'après les *ThF*, on serait bien en peine de trouver chez Marx autre chose que de fort rares allusions au matérialisme et certainement pas une explicitation du *nouveau* matérialisme, ainsi laissé en blanc par la Th. 10. D'où, sur ce point, comme sur quelques autres qui ne sont pas de moindre importance – l'idéologie, l'Etat – le sentiment d'une recherche à poursuivre. C'est, en l'occurrence, la problématique de *l'achèvement*, que Lénine hérite d'Engels et qui voue à la réhabilitation de Feuerbach, dans un sens, notons-le, qui n'est pas celui de l'anthropologie, ni celui de l'humanisme. Or, ce sens –second élément – figure *en toutes lettres* dans les *ThF* : c'est la *Sinnlichkeit*, la sensibilité, le monde sensible. Il n'est absolument pas question de rejeter, ni même de sous-estimer, cet *apport* qui fait la grandeur de Feuerbach et la place effectivement à l'orée d'une révolution théorique. Marx le répète trois fois, dans les Th. 1, 5 et 9, pour ne rien dire de *L'Idéologie allemande* (p. 56 cit. et *passim*) : l'erreur de Feuerbach, ce n'est pas le primat, par lui rétabli contre Hegel, de la *Sinnlichkeit*, c'est son incapacité à «saisir» le sensible comme «activité humaine», comme subjectivité, comme «pratique» ; ce n'est pas trop de *Sinnlichkeit*, mais pas assez, pas trop de matérialisme, mais un matérialisme trop court, *coupé de l'histoire*. Engels et Lénine sont tout à fait fondés à creuser ce sol, donc à *compléter* Marx. Mais cela ne peut aller sans risques, car Feuerbach fait signe aussi bien vers l'arrière que vers l'avant, ni méprises, ni ambiguïtés, comme le montreront à l'envi les polémiques des successeurs sur les statuts réciproques et les rapports du matérialisme dialectique et historique. Toujours est-il que le matérialisme des *ThF* demeure incontournable ; on ne peut ni, avec N. Levine, se contenter de le qualifier de «matérialisme sensible»<sup>55</sup> ; ni, avec M. Henry, moins encore, écarter la *Sinnlichkeit*.

Alors, matérialisme-pratique : une contradiction au cœur des *ThF* ? J'ai parlé de *tendances*. Les discours théoriques les plus lucides, ou les moins idéologiquement prévenus, de les entrecroiser, les soulignent plutôt qu'ils ne les ossifient. Quant à Marx lui-même, s'adressant à lui-même dans son carnet de notes, il ne fait guère de doute qu'il a voulu tenir tous les bouts de la chaîne. Il nous en a avertis dans *La Sainte famille* en associant «la révolution, le matérialisme, le socialisme, le communisme» (p. 163 ; *MEW*, 2, p. 144). Il laissait à penser cette association.

*Remarque.* – On ne comprendrait pas ces différentes tendances, si on les jugeait seulement en termes académiques, si on ne les référait pas aux

*conjonctures* où elles sont inscrites, si donc on ne les mesurait pas à l'aune de l'histoire et des *pratiques*, fussent-elles théoriques, où le marxisme, par vocation, est englué. Cela veut dire qu'aucune problématique n'est soustraite aux conditions de son apparition, autrement dit, aux effets intellectuels des luttes politiques – en dernière analyse, de classes – d'une période déterminée. Il en va ainsi avec Engels, y compris dans sa réécriture des *ThF* en 1888 (cf. *supra*, p. 63, 74) dominée par le souci d'ajustement à la situation de la social-démocratie allemande ; ainsi avec Lénine marquant le matérialisme contre tous ceux, bolcheviks en tête, qui le remettaient en question, à la faveur de la contre-révolution russe et de l'épistémologie issue de la crise de la physique ; ainsi également avec Mao, répliquant au subjectivisme «dogmatique» qui pervertissait la ligne du parti communiste chinois ; ou encore, à diverses époques, avec Bloch ou l'Ecole de Francfort, et plus généralement avec tous les partisans d'un marxisme anthropologique, en réaction contre le stalinisme ; la référence humaniste, quelles qu'aient été ses composantes, a servi le même combat, contre l'idéologie bourgeoise dominante ; les thèses anti-humanistes, à leur tour, n'ont fait que rectifier ses dérives : K. Korsch, privilégiant le matérialisme *historique*, s'élevait contre l'économisme de la Seconde Internationale ; Timpanaro réagissait, non sans vivacité, à l'anti-engelsianisme de Colletti ; l'école de Geymonat rétablissait les droits du matérialisme dialectique à l'encontre des entraînements d'une certaine philosophie italienne de la *Praxis* ; les orthodoxies décidaient des hétérodoxies et réciproquement. Qu'est-ce à dire ? Sinon que chacun ployait le bâton dans l'autre sens et que tous trouvaient, à bien des égards, leur caution la plus sûre dans ... les *ThF*, dont c'est aussi l'exemplaire leçon.

*Changer le monde*  
(Th. 11)

*Sources*

Les *ThF*, comme le dit E. Bloch, se concluent sur un «mot d'ordre». Un mot d'ordre qui, pour Marx, n'est que l'ouverture d'un programme où il va engager les quelque quarante années suivantes de son existence. De ce programme, nous connaissons le contenu, mais pas lui. Il faut pourtant nous contenter de ce mot d'ordre et de sa difficile leçon : «Les philosophes ont seulement interprété diversement le monde, ce qui importe, le changer.» On n'est pas plus concis. Voyons d'abord ce que nous rappelle la Th. 11, ce *verändern*, si massivement présent dans la Th. 3 et dans la Th. 4, où l'on *révolutionne et détruit*, dans une débauche de *selbst-*. J'appuie, pour *verändern*, le choix de «changer», au lieu de «transformer», comme la plupart des traductions, d'une part, sur le fait que Marx, comme c'est le cas dans la Th. 3, associe *Veränderung* et *Ändern* (changer), ce dernier vocable communiquant son sens au *Selbstveränderung* qui l'explique immédiatement, et, d'autre part, sur la séquence *revolutionieren* (Th. 1, 4) *verändern* (Th. 3) / *vernichten* (Th. 4). Pensons aussi au «ça va changer» (*das soll anders werden*) de *L'Idéologie allemande* (cité *supra*, p. 71).

L'opposition de *changer* à l'*interpréter* est, quant à elle, partout signalée, depuis la Th. 2, dont le protocole vise le *mondain* et le *redoublement*. A cet *interprétiert* se limite l'acte de l'intuition-contemplation, celui-là même du matérialisme. Voici la présentation, *neutre* (on le verra par la suite), qu'en donne Lénine dans sa notice sur *Karl Marx* :

«Selon Marx et Engels, le défaut essentiel de “l'ancien matérialisme”, y compris celui de Feuerbach (et à plus forte raison du matérialisme “vulgaire” de Büchner-Vogt-Moleschott), tenait au fait que : 1 /ce matérialisme était “essentiellement mécaniste” et ne tenait pas compte du développement moderne de la chimie et de la biologie (de nos jours il conviendrait d'ajouter encore : de la théorie électrique de la matière) ; 2 / l'ancien matérialisme n'était ni historique ni dialectique (mais métaphysique dans le sens d'antidialectique) et n'appliquait pas le point de vue de l'évolution d'une façon systématique et généralisée ; 3 / il concevait l'“essence humaine” comme une abstraction et non comme “l'ensemble des rapports sociaux” (concrètement déterminés par l'histoire) et ne faisait par conséquent qu'“interpréter” le monde alors qu'il s'agissait de le “transformer”, c'est-à-dire qu'il ne saisissait pas la portée de l'“activité pratique révolutionnaire”» (*Œuvres*, t. 2&, p. 47).

Autre question préliminaire : Pourquoi isoler la Th. 11 ? D'abord pour une raison de fait. Depuis un siècle la Th. 11 vit une vie indépendante, aphoristique, bien au-delà du marxisme, de la maxime populaire au sujet du baccalauréat et au titre de revue (*Thesis Eleven*, Australie). Comme tout mot d'ordre, elle rature ses

présupposés. Ensuite, parce que tout se passe comme si Marx lui-même la séparait, comme s'il prenait le contre-pied de ce qu'il venait d'avancer dans la Th. 10 : le *nouveau* matérialisme est à peine annoncé qu'on l'évacue, avec la *philosophie*. C'est là le point délicat de la Th. 11. Sur lequel Engels, le premier, donne son avis, puisqu'il introduit un petit «mais» (*aber*) entre les deux membres de la phrase. Comment entendre ce «mais» ? Les difficultés commencent. Pour Bloch, il n'y a nulle opposition, mais élargissement du premier membre de phrase. «Ce que Marx reproche aux philosophes jusqu'à ce jour ou plutôt ce qu'il dénonce chez eux comme étant une barrière de classe, c'est le fait qu'ils aient *interprété* le monde de différentes manières, non qu'ils aient philosophé» ; il «met le cap» vers «l'exploration philosophique des rapports les plus complexes de la réalité», vers la connaissance active «des lois dialectiques du développement de la nature et de la société», à laquelle il consacra le reste de son œuvre. Pour Bortolotti, le «mais», même s'il fait courir le risque d'un «rapport temporel» (analogue à celui de la Th. 4), ne signifie pas l'exclusion de l'*interpréter* par le *changer*. Ce qui compte par-dessus tout c'est de changer le monde «cela n'empêche pas de l'interpréter, mais permet au contraire de l'interpréter mieux». Mise à l'écart ou rénovation de la philosophie ? Dans le premier cas, que mettre à sa place ? Dans le second, comment la définir ? Etant entendu que, dans les deux cas, l'objet demeure le même : la saisie de l'autochangement en tant que pratique révolutionnaire (Th. 3).

Marx, reprendrait-il à son compte le projet feuerbachien d'une réforme de la philosophie ? A cette question préalable, il semble assuré qu'on doit répondre par la négative. Que proposait Feuerbach dans ses manifestes de 1842-1843 ? La *nécessité d'une réforme de la philosophie* (1842) liait l'urgence de son renouvellement à l'avènement «d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine», exigeant une philosophie qui fût «immédiatement histoire de l'humanité» (*Manifestes*, 97). Cette philosophie devait prendre la place de la religion et s'approprier son essence (p. 99). Les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842) s'attaquaient au *renversement* de la philosophie spéculative pour mettre en évidence la «vérité pure et nue» (p. 106) ; la philosophie s'y définissait comme la «prise de conscience de *ce qui est*» (p. 113) et devait s'unir aux sciences de la nature (p. 125). Les *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843) déclaraient que l'au-delà de la religion était l'ici-bas de la philosophie (p. 129), que la nouvelle philosophie était la réalisation-négation de la philosophie hegelienne (p. 156), elle-même considérée comme une anti-philosophie (p. 161) ; l'homme y devenait «norme de la raison», le matérialisme était un rationalisme (p. 194). La préface à la deuxième édition de *L'Essence* (1843) était encore plus explicite, en évoquant une philosophie qui «possède *des yeux et des oreilles, des mains et des pieds*» (...) qui voit la chose *vraie* non pas dans la chose objet de la raison abstraite, mais dans la chose objet de *l'homme réel et total*, donc dans la chose qui est elle-même une chose totale et *réelle* (...), qui dans la lettre comme au fond pose justement l'essence de la philosophie dans *la négation de la philosophie...*». «J'ai mis, confesse Feuerbach, le comble de l'art du philosophe dans le philosophe qui renonce à être philosophe» (p. 111).

Verra-t-on là «l'origine» de la Th. 11 (M. Henry, p. 286) ? On sait de reste que Marx et Engels partagèrent les vues du maître Feuerbach, qu'ils

s'enthousiasmèrent pour le «vainqueur de l'ancienne philosophie», qui avait «renversé radicalement la vieille dialectique et la vieille philosophie» (M44, p. 125-126) et accompli «la critique de toute métaphysique» (SF, p. 167), et qu'ils adhèrent au dépassement de la contradiction entre idéalisme et matérialisme (M44, p. 136), entre spiritualisme et matérialisme (SF, p. 117). Dans l'*Editorial n° 179 de la «Gazette de Cologne»*, Marx en avait appelé à une philosophie mariée au monde et exprimant «la quintessence intellectuelle de son époque». Mais tout cela se passait *avant* les *ThF* – nous l'avons assez montré -, et on serait bien en peine d'en trouver quelque trace dans l'œuvre postérieure. Feuerbach appartient à une histoire close. Engels, qui le rappelle dans son *L. Feuerbach*, n'en avait pas soufflé mot dans son *Anti-Dühring*, où le nom de l'auteur de *L'Essence* n'est même pas évoqué.

Cherchera-t-on, avec Gramsci, du côté de Hegel ? Selon le marxiste italien, un passage des *Leçons de philosophie de l'histoire*, où Hegel remarque que la «conscience de soi, le Je», comme «liberté absolument indépendante... resta chez les Allemands une *tranquille théorie*, alors que les Français voulurent le réaliser pratiquement», aurait directement inspiré la Th. 11, en assignant à la philosophie de «devenir politique pour devenir vraie, pour continuer à être philosophie» (Textes, ES, p. 203). L'*interprétiert* ne vise-t-il pas, par excellence, Hegel - «un philosophe, tous les philosophes», comme le note M. Henry (p. 327) ? Sans doute, dans la quête des «sources», aurait-on plus de chance avec M. Hess, qui fut très proche de Marx et le demeure encore, malgré les divergences, jusqu'à *L'Idéologie allemande*, dont il fut co-rédacteur. Hess écrit dans sa *Triarchie européenne* : «Ce que la science moderne peut conquérir de positif ne réside plus dans le domaine de la philosophie proprement dite, de la pensée en général... Il faut désormais rechercher le positif dans un *autre* domaine que celui de la théorie... la philosophie... *doit*... pour conquérir du positif se dépasser et progresser jusqu'à l'action» (voir également son pamphlet, *Les derniers philosophes*). Dans *l'Essence de l'argent*, ouvrage apprécié de Marx, Hess dira encore : «Les philosophes... appartiennent à ces espèces antédiluviennes, qui ne voient dans la chute du vieux monde que leur propre chute, dans l'organisation achevée de l'humanité que la mort, parce qu'un instinct juste leur dit qu'ils sont une partie intégrante, essentielle de la réalité ancienne, décadente et mauvaise». B. Andréas a, par ailleurs, contesté que la Th. 11 puisse être dans sa formulation un souvenir de Voltaire ; il a, en revanche, proposé un rapprochement avec un passage de la *Réfutation de l'éclectisme* de P. Leroux, que Marx avait lu à Paris : «Un philosophe pense et voilà, à sa suite, sa pensée qui modifie le monde ; un autre philosophe survient, il voit le monde ainsi modifié, s'empare des nouvelles tendances que ce monde renferme, et le pousse à son tour en avant.»

Quoi qu'il en soit de ces «sources», et l'on en trouverait sans doute d'autres, il est indispensable de situer la Th. 11 dans le cadre qui est le sien, celui de *la critique de la philosophie*, dont *L'Idéologie allemande* est le haut lieu. La rupture des *Thèses* avec leur plus proche passé y résonne et s'y amplifie jusqu'à l'exacerbation. Il ne s'agit plus seulement des coups de patte anti-hegéliens des *Manuscrits de 1844*, ni du démontage de la pensée spéculative de *La Sainte Famille*, il n'est même plus fait reproche à la philosophie d'arriver *post festum* (SF, p. 108), elle – *toute* philosophie – reçoit une volée de bois vert mémorable.

Stirner en est l'éponyme, le «super-démenti» (*das grösste Dementi*) que la philosophie s'est infligé à elle-même et «avec lequel il ne lui reste plus qu'à disparaître» (p. 485 ; *MEW*, t. 3, p. 428). «Il faut “laisser de côté la philosophie” [NB : citation par Marx des *derniers philosophes* de Hess], il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire : il existe pour cette étude, même sur le plan littéraire, une énorme matière que les philosophes, naturellement, ignorent (...) Philosophie et étude du monde réel sont dans le même rapport qu'onanisme et amour sexuel» (*IA*, p. 269 ; *MEW*, p. 218). La philosophie ne risque pas de faire un enfant au monde ; elle n'entretient avec lui aucune espèce de rapports. La philosophie n'est plus qu'*idéologie*, *i.e.* usurpation et dévoiement de l'histoire<sup>56</sup>. Le point central est incontestablement ici : *L'Idéologie allemande*, de façon surabondante, donne son sens à la Th. 11. Ce sens est limpide : Marx prononce la fin de la philosophie. Il n'est, par conséquent, pas possible de rattacher la Th. 11 à quelque avant-1845. Si considérable qu'ait été l'attrait de sa mise en relation avec la page fameuse de l'*Introduction* de 1843 concernant l'abolition-réalisation de la philosophie par sa rencontre avec le prolétariat<sup>57</sup>, il est dénué de fondement. La problématique de l'*Aufhebung* a été frappée de caducité, comme l'espoir placé dans la philosophie. Le temps est venu du «ça va changer», du changement de *domaine*, comme disait Hess, ou de *terrain*, comme dire Althusser. La suite le prouve à suffisance. Marx, après les *ThF*, ne parle plus de philosophie, à l'exception de l'anti-Proudhon. Engels, qui s'en charge, dans l'*Anti-Dühring* (1878), ses cahiers de la *Dialectique de la nature* et le *Ludwig Feuerbach* (1886), montre assez qu'il n'a pas oublié le tournant qu'il avait lui-même pris en compagnie de Marx, avec l'*IA*, leur œuvre commune. La «sortie» (*Ausgang*) de la philosophie fait strictement écho à sa «misère».

Il est hors de question de considérer le travail d'Engels. Je me borne à deux remarques valables également pour ses successeurs les plus avertis. La première porte sur le fait que, si philosophie il y a, après la Th. 11, cette philosophie devra nécessairement être *autre*, différente de la philosophie antérieure ou traditionnelle, au point que l'affirmation de son *altérité* posera constamment la question de son statut en tant que *philosophie*. Nous avons déjà, à propos du matérialisme (cf. *supra*, p. 109), surpris le souci d'Engels du rétablissement d'une certaine continuité. Il convient de préciser qu'il ne la trouve nullement incompatible avec le principe d'une rupture qui n'a pas seulement récusé la pensée spéculative, la métaphysique, l'idéalisme et le matérialisme, «y compris celui de Feuerbach», mais toute la philosophie. Le *Ludwig Feuerbach*, en cette affaire, répète quasi textuellement l'*Anti-Dühring*.

Le jeune Lénine va même encore plus loin qu'Engels : «Pour Marx et pour Engels, la philosophie n'a aucun droit à une existence séparée, indépendante, et sa matière se répartit entre les diverses branches de la science positive» («le contenu économique du populisme», *Œuvres*, t. 1, p. 452) ; ce qui n'empêchera pas le même Lénine d'affirmer plus tard que la philosophie de Marx est taillée dans un «seul bloc d'acier» et d'élaborer sa théorie de la connaissance du matérialisme...

56 Pour cette démonstration, cf. G. Labica, p. 141 et suiv.

57 Thèse encore récemment soutenue par I. Mészáros, Marx «filosofo», apud *Storia del marxismo*, t. 1, Torino, Einaudi éd., 1978, p. 121 et suiv.

La seconde remarque prend appui sur cet autre constat que les exposés fondateurs, pour ne retenir que ceux-là, de la philosophie-non-philosophie «marxiste» ont toujours été *réactifs*<sup>58</sup>. Ce que l'on prend pour des actes de construction ne sont en fait que des contre-attaques ou des mises au point ; ainsi de *Misère de la philosophie*, de Marx lui-même, ainsi de l'*Anti-Dühring* et du *Ludwig Feuerbach*, ainsi de *Ce ne sont que les «Amis du peuple»* et de *Matérialisme et empiriocriticisme*...Ce qui nous conduit à ce nouveau constat que, toutes les dénominations du marxisme lui étant postérieures, celle-là, «marxisme», incluse, car Marx n'a jamais voulu ou pu nommer ce qu'il avait fait, la Th. 11 ouvre bel et bien sur la question de la philosophie, comme sur celle du matérialisme, mais les deux sont liées, une béance offerte à toutes les sollicitations et où allaient s'engouffrer les meilleurs nageurs de Délos.

### *La croix de la philosophie...*

Je réduis, pour qu'on en prenne au moins une idée, cette aventure plus que séculaire à une nouvelle typologie, étant entendu que l'accord est général sur la difficulté d'énoncer une philosophie qui, à proprement parler, n'en soit plus une.

La voie la plus empruntée a consisté à penser philosophiquement, de manière il est vrai plus ou moins radicale, la révolution théorique suggérée par le «changer le monde», qui clôt les *ThF*. L'esprit en est clairement exprimé par la vieille maxime aristotélicienne : «S'il faut philosopher, il faut philosopher, s'il ne faut pas philosopher, il ne faut pas encore philosopher.» Nous allons, ce qui n'est pas surprenant, retrouver sensiblement les mêmes clivages qu'à propos du rapport *Praxis*-matérialisme. Disons qu'*en gros* la *Praxis* est du côté de la philosophie.

Tel est le cas d'E. Bloch, dont nous avons souvent croisé l'exigeante perspicacité. La Th. 11, véritable «point d'Archimède», dénonce à la fois le pragmatisme à l'américaine et l'abdication de la philosophie, elle assure «le plus haut triomphe de la philosophie» (p. 333). «La véritable nouveauté de la philosophie marxiste, écrit Bloch, consiste dans le changement radical de son fondement ainsi que dans sa mission à caractère prolétaire-révolutionnaire ; elle n'est donc pas nouvelle en cela qu'elle considère que l'unique philosophie apte et destinée à changer le monde ne serait plus une philosophie. Car elle l'est plus que jamais, ce qui explique le triomphe de la connaissance, tel qu'il s'accomplit dans la seconde partie de la Th. 11, relative à la *transformation* du monde ; le marxisme ne serait pas une transformation au sens véritable du terme s'il ne reconnaissait avant elle et en elle la primauté théorique-pratique de la *vraie philosophie*» (p. 337). Bloch recourt aux expressions de «philosophie de la révolution» (p. 339), de «philosophie de la transformabilité (*Veränderbarkeit*) dans le sens du bien» (p. 340), mais également à celles de «*science nouvelle*», «*science partout valable de l'événement et de la transformation*» et «science de la tendance dialectique-historique... *science médiatisée de l'avenir, science de la réalité riche de ses possibilités objectives réelles*» (p. 341-342). Une telle attitude est exemplaire, jusque dans ses lucides contradictions : *philosophie* (précurrence de la), *science, révolution, avenir*... G. Lukács y adhérerait, qui, dès son essai de

1919 *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?*, où il présentait son concept de *totalité*, choisissait comme exergue la Th. 11 ; lequel était tout à fait adéquat à l'ensemble de son livre, *Histoire et conscience de classe* : plus de *Praxis* que de matérialisme ; encore que Lukács, lui aussi, précisait : « Nous devons essayer de faire du matérialisme historique la méthode de recherche scientifique concrète, la méthode concrète de la science de l'histoire » (p. 257).

Le porte-parole, par excellence, de la « philosophie de la *Praxis* », A. Gramsci, reprochait au Croce des *Conversations critiques* d'interpréter la Th. 11 comme le remplacement de la philosophie par « l'action pratique ». Il lui objectait : « Mais n'y a-t-il pas là au contraire dans ces thèses la revendication, face à la philosophie "scolastique", purement théorique ou contemplative, d'une philosophie qui produise une morale conforme, une volonté réalisatrice à laquelle elle s'identifie en dernière analyse ? La thèse XI [Gramsci la cite] ne peut pas être interprétée comme une répudiation de toute philosophie, mais seulement comme une répugnance envers le psittacisme des philosophes et l'affirmation énergique d'une unité entre théorie et pratique. Qu'une telle solution venant de Croce soit inefficace sur le plan critique, on peut le constater ainsi : même si l'on admet, par hypothèse absurde, que Marx voulait "remplacer" la philosophie en général par l'activité pratique, il faudrait "dégainer" l'argument péremptoire selon lequel on ne peut nier la philosophie sinon en philosophant... » (*Gramsci, Textes*, p. 107-108). D'où la définition gramscienne : « Sur le plan théorique, la philosophie de la *Praxis* ne se confond avec aucune autre philosophie, ne se réduit à aucune : elle n'est pas seulement originale parce qu'elle dépasse les philosophies précédentes, mais surtout dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire où elle rénove de fond en comble la manière de concevoir la philosophie elle-même (...) La philosophie de la *Praxis* c'est l'"historicisme" absolu, c'est la pensée qui devient absolument mondaine et terrestre, un humanisme absolu de l'histoire ». (*ibid.*, p. 190 ; cf. aussi p. 222). C'est donc de façon tout à fait conséquente que Gramsci s'en prend au concept de « science », tel qu'il est exposé dans le *Manuel populaire* de Boukharine, en ce qu'il « est tiré tout droit des sciences naturelles » et sent son « positivisme » (*ibid.*, p. 164) ; il se demande même si Lukács, par réaction contre cet ouvrage aux « théories baroques », n'est pas « tombé dans l'erreur opposée, dans une forme d'idéalisme » (p. 173).

Deux auteurs enfin, ne se réclamant pas du marxisme, voient dans la Th. 11 l'avènement d'une pensée radicalement nouvelle. M. Henry, sur des considérants déjà signalés (cf. *supra*, p. 44, 109), salue « le renversement de la philosophie occidentale elle-même », au profit d'une ontologie de la subjectivité (p. 325). Ce qui ne suppose pas seulement l'évacuation de la *Sinnlichkeit*, mais l'oubli de l'itinéraire de Marx antérieur aux *ThF*, la réflexion sur l'économie et la découverte du prolétariat, pour ne rien dire de l'apport d'Engels – des *Umrisse* et de la *Situation des classes laborieuses en Angleterre*. J. Granier, de son côté, qui sait saisir avec tant de pertinence tel ou tel élément des *ThF*, n'en inscrit pas moins sa lecture dans une théorie de l'*interprétation* : « L'œuvre de Marx... est ce qui oblige désormais la philosophie à être la révolution permanente de la pensée. Grâce à Marx, la philosophie prend conscience qu'elle a une ombre. Cette ombre c'est la *Praxis* ! » (p. 9). Pas question, dit-il, de faire du marxisme une science qui arracherait son masque idéologique à la philosophie. « Le marxisme n'est en mesure de conceptualiser adéquatement la *Praxis* qu'à la condition d'opérer, dans

ses investigations effectives, à la manière d'une connaissance *interprétative* – donc en tant que philosophie ! Mais d'une philosophie qui, d'être connaissance lucidement interprétative, se démarque radicalement de la définition traditionnelle de la philosophie ; changement dont elle est redevable à *sa capacité nouvelle d'intégrer au champ de fondation philosophique l'expérience polyvalente de la Praxis*» (p 11). Tant il est vrai que Marx a raison : les philosophes, après lui, se reconnaissant coupables d'avoir interprété le monde, changent le sens du mot «interprétation».

...et celle de la science

Les difficultés, pour ne pas dire les apories, inhérentes à la voie *philosophique*, et les *régressions* qu'elle pouvait entraîner, vers Hegel ou vers Feuerbach, n'ont pas manqué de susciter interrogations et répliques.

Au chapitre des interrogations, le mieux placé est assurément A. Labriola, premier instigateur de la «philosophie de la *Praxis*», correspondant d'Engels et, de fait, co-fondateur latin du marxisme. Que dit-il de la philosophie ? Qu'elle est «ou une anticipation générique des problèmes que la science doit encore élaborer spécifiquement, ou un résumé et une élaboration conceptuelle des résultats auxquels les sciences sont déjà parvenues» (p. 133). On conviendra que ce n'est pas grand-chose. S'il admet que la philosophie a pris fin avec Hegel (p. 241), il hésite à faire sienne la définition donnée par Engels dans l'*Anti-Dühring* (MEW, t. 20, p. 24 ; p. 54), craignant qu'elle ne produise de «curieuses déductions» (p. 231 et suiv.). «La philosophie est et n'est pas» (*la filosofia c'è e non c'è*) (p. 234) ; elle n'est «pas facile» (p. 249). A la rigueur on peut la considérer comme «implicite au matérialisme historique» (p. 232) ou inhérente à la critique de l'économie politique (p. 227). La dénomination «philosophie de la *Praxis*» ne signifie rien d'autre que le matérialisme historique (p. 216). La voie est ainsi ouverte à une autre écoute de la Th. 11, qui prend au pied de la lettre le rejet de l'interprétation : Marx aurait fondé une science, la science de l'histoire. Que telle ait été son idée ne fait pas de doute. Dans les *Manuscrits de 1844*, il portait au crédit de Feuerbach «d'avoir fondé le vrai matérialisme (*wahren materialismus*) et la science nouvelle (*reellen Wissenschaft*) » ; l'erreur de destinataire était sans conséquence, il avait écrit un peu auparavant : «Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura *une seule science*» (p. 196). «Nous ne connaissons qu'une seule science – dira une note de *L'Idéologie allemande* -, la science de l'histoire» (p. 45). Comment penser cette scientificité ? Dans *Marxisme et philosophie*, K. Korsch reprend le problème : «la situation très particulière, et qui rend si difficile la compréhension véritable du problème “marxisme et philosophie”, consiste en ceci : il semble que dans le dépassement des limites du point de vue bourgeois, indispensable pour saisir le contenu philosophique essentiellement nouveau du marxisme, ce contenu lui-même *soit à la fois dépassé (aufgehoben) et anéanti en tant qu'objet philosophique*» (p. 82, également p. 109). Alors, science et philosophie, en même temps ? Mais comment nommer une nouveauté aussi inouïe ? Korsch emploie les expressions de

«perspective matérialiste et scientifique», de «socialisme scientifique», de «point de vue matérialiste dialectique», de «philosophie révolutionnaire». A. Pannekoek, de son côté, et partant de semblables prémisses (abandon de la «pure philosophie» dans la Th. 11, p. 19), déclare qu'en vertu de sa base scientifique «le marxisme est plus qu'une pure science», c'est «une nouvelle façon de voir le passé et le futur, le sens de la vie, du monde, de la pensée ; c'est une révolution spirituelle, une nouvelle vision du monde, un nouveau système de vie» (p. 21). H. Lefebvre intitule significativement un de ses ouvrages *Métaphilosophie*, qui s'ouvre sur la question du «dépassement de la philosophie» et se clôt par sa «transformation», un autre *Une pensée devenue monde*, où il reconsidère l'ensemble de la problématique de la philosophie.

L'expression de «philosophie scientifique», une des premières apparues, si elle n'est pas «risiblement baroque», comme disait Labriola, a-t-elle une autre valeur que symptomatique ? G. Della Volpe parle d'une «philosophie science» (*La logique comme science historique*) et d'une «histoire science» dont le «galiléisme» s'opposerait à la fois à l'idéalisme et au positivisme. L. Althusser opte pour le mot de «théorie», engageant une «nouvelle pratique de la philosophie». Ces deux derniers auteurs, que l'on peut ranger dans le courant «épistémologique ou méthodologique» du marxisme<sup>59</sup>, ne sont cependant pas plus à l'abri de toute contradiction que les tenants de la *Praxis* (Korsch, Lefebvre). Chez Marx, «la révolution philosophique, écrit Althusser, a nécessairement commandé la découverte scientifique, et lui a donné sa forme : celle d'une *science révolutionnaire*» ; avec les *ThF.*, *Marx va passer* «à une philosophie qui ne soit plus fixée dans "l'interprétation du monde" : une philosophie inédite, matérialiste-révolutionnaire» (*Réponse à J. Lewis*). On peut aussi, comme le firent les principaux théoriciens de la II<sup>e</sup> Internationale, pratiquer une abstention résolue en matière de philosophie, avec les risques que cela comporte : l'aplatissement *économiste* du marxisme (Bernstein, Kautsky), et le retour à Kant (Schmidt), contre lesquels s'élèvera furieusement Lénine.

On peut enfin édifier de toute pièce une doctrine *officielle*, dont le *matérialisme dialectique* serait la philosophie et le *matérialisme historique* la science, le second étant, bien entendu, placé sous la dépendance du premier (Staline). Cette *solution*, bien qu'elle ait séduit quelques-unes des meilleures têtes pendant plusieurs décennies, n'en laisse pas moins les questions en l'état. Le moment du démantèlement venu, elles refont surface, en particulier dans les projets actuellement annoncés, ici et là, d'une re-fondation de la philosophie marxiste (c'était déjà le projet de Sartre de la *Critique de la raison dialectique*) ; à supposer qu'il faille refonder ce qui précisément n'avait pas de fondement, les nouveaux pèlerins n'ont décidément pas peur du retour du même. J'ajoute, comme je l'ai fait précédemment, que les différentes thèses rapportées sont encore plus complexes qu'il ne paraît, dès qu'on les réfère à leurs conjonctures. Disons que la ligne de partage passe entre critique et dogmatique, ou, si l'on préfère, entre orthodoxie(s) et hétérodoxie(s), et qu'elle a été surdéterminée par la découverte de l'œuvre de jeunesse de Marx. Le «chemin des chemins qui ne mènent nulle part» - la philosophie selon Dietzgen – est ainsi parti dans toutes les directions.

---

59  
1984, p. 199.

Comme le fait G. Vargas Lozano, *Marx y su critica de la filosofia*, Mexico,

C'était le cadeau de la Th. 11 ce cercle : une philosophie qui ne l'est plus mais qui désigne encore sa nouveauté dans les vieux concepts ; une science qui ne s'est pas mise au travail et n'est riche que de ses promesses ; un matérialisme qui n'est peut-être plus philosophie («matérialiste, par conséquent scientifique» disait la note déjà citée du *Capital*, 1, 2, p. 59)...Peut-on en tirer quelque leçon ? J'avancerai l'idée que la logique des *ThF.*, qui culmine dans cette consigne, ce «mot d'ordre», que Marx s'adresse d'abord et essentiellement à lui-même, n'excède pas seulement les catégories dans lesquelles il en tente l'expression, mais celles-là mêmes que nous a léguées et que nous impose encore notre tradition de pensée, autrement dit les formes de notre division intellectuelle du travail. Marx accomplit un véritable coup de force, parfaitement perçu par la plupart de ses lecteurs, mais sa portée n'est intelligible que sous la condition de revenir sur l'itinéraire de son auteur. Après les *ThF.*, Marx n'élabore aucune philosophie, voilà un point d'acquis. Ses successeurs directs – Engels, Labriola, Plekhanov, Lénine – non plus. Bien qu'avec des bonheurs divers, leur démarche *pédagogique* en direction du mouvement ouvrier, en vérité indispensable et cohérente avec le dessein même de Marx (voir l'*Anti-Dühring*, qu'il approuva), ne puisse pas parvenir à éviter certaines régressions philosophiques. Le «marxisme-léninisme», qui n'a quant à lui rien à voir avec Marx et bien peu avec Engels et Lénine, ne représente que la légitimation du premier Etat «socialiste». Marx, en ce qui le concerne, met en œuvre, dans son œuvre, au premier chef *Le Capital*, le «changer le monde» de la Th. 11. Il inaugure ainsi une entreprise *scientifique*, un processus de découverte, qu'il laisse naturellement inachevés. Or, cette entreprise, dans la mesure où elle concerne «le continent histoire» (Althusser), ne vient pas seulement à la suite d'autres conquêtes – la physique par exemple -, elle induit une restructuration complète, et, par-là, sans précédent, des savoirs et des pratiques. Si la *Praxis* des *ThF.*, que Marx fera éclater, a un sens, il ne doit pas être cherché ailleurs. «La science de l'homme – disaient, dans leur langage, les *M44* – est donc elle-même un produit de la manifestation pratique de soi par l'homme» (p. 119 ; *MEW Erg.*, 1, p. 563). Ce sens, manifesté par les problématiques du *dépassement* (de la philosophie) et de l'*achèvement* (du matérialisme), annonce avènement d'une rationalité qui congédie les catégories de la philosophie et de la science, familières à notre entendement. Comment, en particulier, saisir sous le vocable «philosophie», sauf à le priver de sa signification depuis l'aurore grecque, le changement des conditions matérielles d'existence, où les hommes, se changeant eux-mêmes, bouleversent du même coup les actes indissolublement théoriques et pratiques à l'œuvre dans ce procès ? Non pas l'abandon pur et simple des formes antérieures du savoir, mais leur restructuration : peut-on «philosopher» avec le matérialisme historique comme on le faisait auparavant ? N'y a-t-il pas chance que toute philosophie (y compris celle(s) que le marxisme ne peut manquer de susciter) une fois assignée aux productions sociales, où elle déploie son efficace, ne voie sa fonction profondément déplacée ? La Th. 11 ne veut sans doute rien dire d'autre que cette radicalité *critique*. D'où la difficulté à en prendre la juste mesure.



## Conclusion

### *La révolution nécessaire*

*Une philosophie et il n'y a plus d'arbres, il n'y a plus que des idées.* Voilà ce que dit le poète<sup>60</sup>, lui aussi en quête du *réel*. Et telle est la première leçon des *ThF* : la fatigue de l'idéalisme, qui nous prive de la sensualité du monde. Une fenêtre que le Maître Feuerbach venait de rouvrir, en pleine brumes allemandes, aux souffles de la campagne grecque. Marx sait ce qu'il lui doit, mais il refuse de se contenter du rôle de spectateur, des bras croisés de celui qui déguste. Dans les arbres – un cerisier par exemple – il voit les hommes qui les ont plantés et parfois acclimatés de régions lointaines, qui les ont entretenus, qui, peut-être, en récolteront les fruits pour satisfaire leur faim ou les transformeront en planches pour les poutres de leurs maisons et les pieds de leurs chaises. Les arbres, ce sont les nombreux outils du jardinier, du cultivateur et du menuisier – la charrue, le sécateur, la varlope, la brouette, etc. - ; des techniques venues des âges ; des besoins et des projets – cette maison ou ce meuble qui sont d'abord dans la tête - ; du travail et de l'imagination, qui renvoient à une économie, à une culture, à une histoire, c'est-à-dire à une société déterminée.

En 1845, Feuerbach, qui a passé la quarantaine, est déjà un homme retiré, un «campagnard solitaire», comme le rappellera Engels. Marx vient d'avoir vingt-sept ans. Il ressemble certainement plus à un étudiant soixante-huitard qu'à un académicien soviétique. C'est un citoyen, lié à tout ce qui bouge en Europe, pressé de passer à l'action et de rassembler des forces nouvelles de la contestation. Il est déjà connu et redouté. Le gouvernement belge, qui accepte d'accueillir cet apatride, lui fait obligation, sous peine d'expulsion, de ne se livrer, sous quelque forme que ce soit, à aucune activité politique ; Ce n'est pas sans raisons, car ce docteur en philosophie-là n'est pas comme les autres. Son aîné, M. Hess, saisi d'enthousiasme, écrivait à B. Auerbach, quatre ans auparavant : «Représente-toi Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine et Hegel, je ne dis pas rassemblés, mais confondus en une seule personne, et tu auras le D<sup>r</sup> Marx» (lettre du 2 septembre 1841). Depuis, sa boulimie de connaissances et l'étendue de son information, particulièrement en matière d'histoire de la Révolution française et d'économie politique, n'ont fait que croître. Mais ce surdoué s'est donné une autre formation, celle du journaliste et du militant engagé dans les luttes quotidiennes contre le régime prussien et, grâce à ses contacts personnels (avec Bauer, Heine, Grün, Weitling, mais aussi Proudhon, Bakounine, Harney...), parfaitement au fait des mouvements socialistes et communistes. Dès 1842, il a rencontré celui qui deviendra son *alter ego*, F. Engels, dont les premiers travaux – en particulier les *Umrisse* et *La situation des classes laborieuses en Angleterre* – exerceront sur lui une durable influence. Il a surtout, en 1844, à la faveur de l'insurrection des tisserands de Silésie, rencontré le *prolétariat* en chair et en os, ce qui va complètement bouleverser la représentation qu'il s'en était faite dans l'*Introduction* de 1843.

Les *ThF* sont le produit direct de cette double formation, sans elle inintelligibles. C'est leur seconde leçon : le «règlement de comptes». Nous

sommes désormais mieux à même d'en mesurer l'originalité et la portée. De percevoir enfin combien elle est *simple* : le monde ne peut plus demeurer dans son état actuel. Le monde actuel, ses façons d'être, de penser, de sentir ou d'agir, c'est l'autre-monde, celui de la religion et de la philosophie, de fait identiques, qui a pris la place du monde *terrestre*. Le changer c'est y revenir, le retrouver. L'inouï de la Th. 11, c'est ce message-là. Son maître-mot n'est pas la *pratique* mais la *révolution*, la seule pratique qui aille jusqu'au bout des remises en cause. Partant, la Th. 11, en une ligne, arrache leur sens aux dix précédentes. Elle invite à refaire à l'envers le long et laborieux parcours qui était le leur, encore qu'elle ne fasse que boucler la boucle, puisque le point de départ (Th. 1) – la révolution – n'est autre que le point d'arrivée, à cette précision près : *sous la forme de sa nécessité*.

Nous avons affaire à une scène à trois personnages. Le premier, seul mentionné, est le philosophe, matérialiste, bien entendu, en ce qu'il est le plus lucide dans le regard qu'il porte sur le monde – la nature, la société, l'histoire – donc, du moins en principe, son meilleur *interprète*. Le monde en question, pendant ce temps, ne se tient pas immobile, il change, au contraire ; il est le lieu d'un procès constant de transformation, dont le maître d'œuvre, appelons-le par son nom, est le capitaliste (le bourgeois, le propriétaire). «La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner continuellement les instruments de production, donc les rapports de production, donc tous les rapports sociaux», dira le *Manifeste*. Ne voilà-t-il pas l'acteur du changement, le «révolutionnaire» de «l'ensemble des rapports sociaux»<sup>61</sup> ? Mais ce changement est à sens unique, il ne sert que la classe qui règne sur la production ; il ne libère pas le travail, il se l'approprie, dans un rapport d'exploitation dont la seule positivité réside dans le non moins continu engendrement du prolétariat – la taupe qui mine le monde actuel. Cela, le philosophe, même le matérialiste, même Feuerbach, ne le perçoit pas. Au mieux, et encore, s'il est idéaliste (Hegel !) il s'en peut faire l'écho. Au pire, c'est-à-dire dans tous les cas, il défend, à bon droit – ce qui ne va pas sans périls -, le *règne de la raison*, ... dont «nous savons aujourd'hui qu'il n'était rien d'autre que le règne idéalisé de la bourgeoisie» (*Anti-Dühring*, p. 48). Sans doute un Fourier (ou un Owen) s'en rend-il compte, mais il n'a guère à sa disposition que l'exorcisme d'une utopie sociale. Un troisième personnage devient dès lors nécessaire, appelé qu'il est par les conditions matérielles (de la production) de l'époque. C'est le *révolutionnaire*, l'homme du changement radical de la scène elle-même, qui traite d'abord sans ménagements les autres protagonistes, mettant en pièces et leur mode de penser et leur mode d'agir, leur philosophie, leur politique et, s'il y a lieu, leur... communisme. Ce simple est trop simple et nous avons vu, ici et là, comment, après les *ThF*, y compris chez les plus intransigeants, le refoulé faisait retour, tant se sont avérées pesantes les structures de toutes sortes, devant lesquelles le jeune Marx sonnait sa trompette de Jéricho.

Aussi est-ce le poète, encore lui, qui se tient au plus près de la haute parole. A la rubrique «Karl Marx» du *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, sous la plume d'André Breton, nous lisons : «“transformer le monde”, a dit Marx, “changer la vie”, a dit Rimbaud : ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un.» Les *ThF*, ce jugement le prouve à nouveau, délivrent une dernière leçon, qui est dépendante de leur action propre, de l'audience qu'elles ont rencontrée – cet exceptionnel destin, évoqué au début de ce livre. Nous en avons pris au fil de

leur lecture une mesure, en vérité inadéquat, puisque je me suis borné aux quelques saillies d'une histoire qui reste à reconstruire, mais suffisante cependant pour faire apparaître la taille de ses enjeux, dans le marxisme et largement au-delà. Posons alors la question : à qui s'adresse Marx ? Il s'adresse à lui-même, c'est clair, mais s'adressant à lui-même, par le canal d'Engels, il s'adresse aux intellectuels, pas seulement aux philosophes. Il les engage à faire ce qu'il a fait : une *autocritique*, qui renonce à toute complaisance. Il les pousse à «partir d'eux-mêmes», en tant qu'individus, à entamer, pour eux-mêmes, le procès de leur idéologie et de leur fonction sociale, à faire coïncider le changement de soi et des circonstances – leur auto éducation (Th. 3). Nul ne niera qu'il n'ait été entendu, fût-ce dans les confusions, les dérives ou les faux-semblants, qu'il n'ait donc dérangé, ni que cet office ait perdu de son actualité, à plus d'un siècle de distance. Après tout, rien n'interdit au philosophe, ni au bourgeois, de contribuer à changer le monde. Avec le *Manifeste du Parti communiste*, qui est, en ce sens, le plus pertinent prolongement des *Thèses* et la promesse tenue de leur *critique*, ils sauront comment s'y prendre et ne seront pas, de surcroît, en mauvaise compagnie.

## Bibliographie Sommaire

### A / CONCERNANT LES «THF»

- Althusser (Louis), *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.  
    *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
- Andreas (Bert), K. M./F.E., *Das Ende der klassischen deutschen Philosophie, Bibliographie*, Trier, Karl Marx Haus, 1983.
- Bloch (Ernst), *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, t. 1, 1976.
- Bortolotti (Arrigo), *Marx e el materialismo*, Palerme, Palumbo, 1976.
- Goldmann (Lucien), «L'idéologie allemande» et les «Thèses sur Feuerbach», apud *L'Homme et la Société*, n° 7, 1968
- Gramsci (Antonio), *Gramsci dans le texte*, Paris, ES, 1975.  
    *Gramsci Textes*, Paris, ES, 1983.
- Granier (Jean), *Penser la Praxis*, Paris, Aubier, 1980.
- Henry (Michel), *Marx. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976.
- Korsch (Karl), *Karl Marx*, Paris, Champ libre, 1971.  
    *-L'anti Kautsky*, Paris, Champ libre, 1973.
- Labica (Georges), *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976.
- Labriola (Antonio), *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, éd. Garin, 1965 ; trad. franç. Gordon and Breach, 1970.
- Lefebvre (Henri), *Métaphilosophie*, Paris, Le Sycomore, 1979.
- Löwy (Michael), *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.
- Lukács (Georg), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960.
- Mao Zedong, *Ecrits philosophiques*, Lausanne, La Cité, 1963.
- Mercier-Josa (Solange), *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, ES, 1980.
- Pannekoek (Anton), *Lenin as philosopher*, London, Merlin Press, 1975.
- Rubel (Maximilien), *K. Marx, Oeuvres III*, Paris, NRF, 1982.
- Sève (Lucien), *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, ES, 1974.  
    *-Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, ES, 1980.

### B / BIOGRAPHIQUE

(notamment pour l'itinéraire avant 1845 et les *ThF*)

- Cornu (Auguste), *Karl Marx et Friedrich Engels*, 4 vol., Paris, PUF, 1955-1970.
- Gemkov (Heinrich), *dition, K. Marx une biographie*, Dresde, 1968.
- Guichard (Jean), *Le marxisme*, Lyon, 1962.
- McLellan (David), *Karl Marx*, London, Mac Millan, 1973.
- Mehring (Franz), *K. M. Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918 ; deux trad. franç. : *K. M. Histoire de sa vie*, Paris, ES (J. Mortier), 1983 ; *Vie de K. M.*, Paris, Pic (G. Bloch), 1984.

- Riazanov (David), *K. M. Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Moskau, 1934.  
- *Marx et Engels*, Paris, Anthropos, 1967.
- Wackenheim (Charles), *La faillite de la religion d'après K. M.*, Paris, PUF, 1963.

#### C / GÉNÉRALE

1. Œuvres de Marx et d'Engels : *MEGA*, Francfort, Berlin, 1927-1935, 12 vol. ; *MEW*, Berlin, 39 vol. et 2 vol. *Ergänzungband Schriften bis 1844* ; *MEGA* (nouvelle) en cours de parution depuis 1972 ; *Grundrisse*, Berlin, 1974 ; la plupart des traductions françaises sont aux Editions sociales (ES).
2. Bibliographie : M. Rubel, *Bibliographie des œuvres de K. M., avec en appendice un répertoire des œuvres de F. E.*, Paris, M. Rivière, 1956.
3. Histoire : *Histoire générale du socialisme*, Paris, PUF, 4 vol., 1972 ; *Storia del marxismo*, Torino, Einaudi, 1978, 5 vol.
4. Encyclopédie : *Dictionnaire critique du marxisme*, G. Labica et G. Bensussan éd., Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 1985 (s'y reporter pour les concepts, notions et problématiques abordés dans le texte).