

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

04/12/2002

Marx, Les *Thèses sur Feuerbach*

En 1888, cinq ans après la mort de Marx, Engels publiait, chez l'éditeur Dietz de Stuttgart, un ouvrage qui reprenait une série d'articles publiés antérieurement dans la revue théorique de la social-démocratie allemande *Neue Zeit* à l'occasion de la parution d'un livre de C.N. Starcke sur Feuerbach, philosophe alors bien oublié. Le titre complet du livre d'Engels est *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie mit Anhang : Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845*. Le corps de l'ouvrage d'Engels, qui est un retour, à près de cinquante ans de distance, sur l'itinéraire suivi par Marx et lui-même avant 1848 qui devait, selon les termes d'Engels, les conduire à effectuer leur "sortie" (*Ausgang*) de la philosophie classique allemande, allait devenir pour tout un siècle, avec l'*AntiDühring*, qu'il avait publié dix ans auparavant, l'un des principaux textes de référence pour ceux qui s'intéressaient au problème du rapport du marxisme à la philosophie. Mais l'un des intérêts essentiels du livre est dû à son stupéfiant Appendice, tenant seulement en quelques pages, qui était annoncé sur sa page de titre, avec lequel étaient révélées pour la première fois ce qu'Engels, en les datant expressément de l'année 1845, avait pris sur lui d'appeler "*die Thesen über Feuerbach*", d'une formule quelque peu ronflante et tapageuse qui allait ensuite rester associée de manière indélébile à ces quelques lignes écrites par Marx, qui ont fait couler beaucoup d'encre, et n'ont sans doute pas fini de le faire, sur fond de bien des malentendus.

L'attention a été immédiatement attirée sur ces "thèses", auxquelles Marx n'avait jamais allusion dans ses écrits ultérieurs et dont il avait sans doute oublié l'existence, parce qu'elles constituaient, au moment où Engels les a fait connaître, le tout premier témoignage imprimé et largement diffusé concernant les démarches de ce qui s'est ensuite appelé "le jeune Marx", le Marx d'avant Marx en quelque sorte: révélation relativement tardive, tout à la fin du XIXe siècle, à un moment où la référence à Marx était devenue largement incontournable, en relation avec les effets provoqués par le *Manifeste du parti communiste* de 1848, le premier livre du *Capital* de 1867 et la participation de Marx à la Première Internationale, pour s'en tenir aux principaux événements qui avaient rendu son nom célèbre dans toute l'Europe avant qu'il ne se propage au monde entier et que l'effigie embarbifiée du "vieux Marx" ne devienne l'un des drapeaux du mouvement ouvrier international. La plupart des textes composés par Marx durant la première période de sa vie étaient pour la plupart restés inédits, et ceux qui avaient paru, comme les articles de la *Rheinische Zeitung* de 1842, les articles parus au début de 1844 dans l'unique numéro des *Deutsch-Französische Jahrbücher* et *Die heilige Familie* de la même année, étaient tombés dans un complet oubli et étaient devenus inaccessibles. C'est donc par les "thèses sur Feuerbach", ainsi qu'Engels les a nommées, premier élément exhumé d'un ensemble considérable qui ne sera peu à peu révélé que dans le premier tiers du XXe siècle, qu'a commencé l'examen critique de la période dite du "jeune Marx", qui a donné lieu à d'intenses débats dont les enjeux étaient à la fois théoriques et politiques.

Dans la Préface de son livre, Engels indiquait : "J'ai retrouvé dans un vieux cahier de Marx les onze thèses sur Feuerbach publiées en appendice". Le vieux cahier retrouvé par Engels dans les archives qu'il avait héritées de Marx a été conservé, et il se

trouve actuellement dans le Fonds Marx-Engels de l'Institut d'histoire sociale d'Amsterdam. Les pages qui nous intéressent ont été pour la première fois reproduites dans leur forme première authentique, telle qu'elle figure réellement sur les pages du cahier, dans le tome I du *Marx-Engels Archiv* édité en 1925-1926 à Moscou par Riazanov d'après les manuscrits originaux, où étaient aussi pour la première fois présentés au public des extraits de *L'Idéologie allemande*, alors totalement inédite. L'édition de Riazanov donne à lire, sous le titre repris à Engels de "Thèses sur Feuerbach", un texte différent sur certains points de celui qui avait été livré au public en 1888, et Riazanov prend soin d'indiquer en bas de page les nombreuses variantes ou corrections apportées par Engels au texte initial de Marx dont, cependant, les éditeurs et traducteurs ultérieurs des thèses, continuant à se fier à la version d'Engels, n'ont généralement pas tenu compte. Ce qu'on ne peut d'ailleurs leur reprocher dans l'absolu, car, à sa manière, le texte donné par Engels qui, le premier, a sorti de l'ombre où ils étaient restés enfouis ces extraits du cahier de notes de Marx, est porteur d'une sorte d'authenticité, même si celle-ci n'est pas celle de l'original: il ne faut jamais perdre de vue que c'est la version des thèses donnée par Engels qui les a fait connaître et en a fait un objet d'interprétation et de discussion, en même temps qu'elle les a érigées au statut en grande partie mythique de "texte", ce qu'elles n'étaient pas au départ, mais qu'elles sont devenues suivant une évolution dont il n'est plus possible d'effacer les conséquences en faisant comme si cette évolution n'avait pas eu lieu. C'est pourquoi une étude attentive du contenu de ces thèses exige qu'on tienne compte des deux versions, celle écrite de la main de Marx et celle d'Engels, la vérité historique de leur signification se tenant quelque part entre les deux, donc à l'intérieur de l'espace ouvert par la distance qui les sépare.

Les pages du carnet de Marx, qui regroupe des notes prises entre 1844 et 1847, ne sont pas datées, mais les historiens du marxisme s'accordent pour estimer que celles où sont consignées les "thèses" ont été rédigées durant la première moitié de l'année 1845 (soit en février-mars, soit en mai-juin), ce qui correspond à la période où Marx résidait à Bruxelles après son départ forcé de Paris: elles seraient donc à peu près contemporaines de la rédaction de *L'idéologie allemande*, dont elles recourent de nombreux passages, et avec laquelle elles ont en commun une grande partie de leur terminologie; c'est pourquoi celle-ci constitue le principal texte de référence dont il faut les rapprocher pour en déplier le contenu, dont l'expression retient d'autant plus l'attention qu'elle est lapidaire, pour ne pas dire lacunaire, ce qui a pour conséquence que les thèses se prêtent difficilement à l'épreuve d'une lecture interne, non éclairée par des éléments empruntés à d'autres textes. Mais, il ne faut pas l'oublier, le texte de *L'idéologie allemande* n'était pas du tout connu au moment où Engels a mis les thèses en circulation dans la forme qu'il avait jugé bon de leur donner, ce qui a incité leurs premiers décrypteurs ou interprètes à considérer qu'elles avaient par elles-mêmes la valeur d'énoncés oraculaires: c'est ainsi qu'a été instaurée une tradition de lecture qui a ensuite perduré.

Qu'on les lise dans la présentation qu'Engels en a donnée ou dans leur forme première, les Thèses sur Feuerbach constituent, pour autant qu'il soit légitime de les désigner de ce nom de "texte", ce à quoi s'oppose leur caractère provisoire et fragmentaire qui évoque à bien des égards les *Pensées* de Pascal, l'un des textes les plus énigmatiques de l'histoire de la philosophie, et les difficultés sur lesquelles bute leur étude, en rapport avec la configuration particulière prêtée à la pensée du "jeune Marx", ne sont pas sans faire penser à celles que rencontrent ceux qui s'intéressent aux Présocratiques. A leur propos, Althusser écrit dans la Préface de *Pour Marx* (éd. Maspéro, 1965, p. 28): "Les brefs éclairs des *Thèses sur Feuerbach* frappent de lumière tous les philosophes qui les approchent, mais chacun sait qu'un éclair éblouit plus qu'il

n'illumine et que rien n'est plus difficile à situer dans l'espace de la nuit qu'un éclat de lumière qui le rompt. Il faudra bien un jour rendre visible l'énigmatique de ces onze thèses faussement transparentes." Par "rendre visible l'énigmatique", il faut sans doute entendre: non pas ôter aux thèses leur caractère énigmatique en leur restituant par un coup de baguette magique une transparence qui leur fait défaut, mais au contraire préserver cet énigmatique comme tel avec sa consistance propre, et en conséquence se fixer pour objectif de lire les thèses dans leur réelle opacité, qui est inséparable de leur "vérité".

Engels, qui avait sous les yeux le vieux cahier qu'il venait de sortir de ses tiroirs, savait bien que les remarques aphoristiques écrites par Marx comme une sorte de pense-bête, en passant, et sans doute d'une seule venue, dans un moment d'illumination où sa réflexion sur un certain nombre de points qui le préoccupaient depuis un certain temps avait atteint un degré d'intensité et de concentration particulier, et dont lui-même avait fait rétrospectivement des "thèses", ne présentaient pas un caractère définitif, et n'avaient pas été rédigées dans cet esprit: elles n'avaient donc pas vocation à être prises avec la valeur d'un manifeste. Mais, frappé à juste titre par l'acuité sans pareille que leur conféraient leurs formulations resserrées et tranchantes, bien dans le style propre à des notes de travail, il avait cru pouvoir se permettre de leur attribuer une valeur prémonitoire, ce qu'il justifiait dans ces termes dans la Préface de son livre de 1888 : "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." C'est cette dernière formule, "germe génial de la nouvelle conception du monde", que la plupart des lecteurs d'Engels ont retenue, et c'est à la lumière de cette formule qu'ils ont reçu le choc des thèses sur Feuerbach, dans lesquelles ils ont vu l'anticipation, sous une forme très concentrée, d'un système de pensée déjà cohérent, définissant à grand traits une ligne d'interprétation de la réalité sous toutes ses formes à laquelle Marx se serait tenu ensuite, n'ayant plus eu qu'à en développer les implications suivant une orientation qui était déjà toute fixée dans ces quelques pages. Or ceci était indiscutablement forcer le sens des dites thèses qui, si elles donnent en situation le témoignage d'un réel mouvement de pensée en train de s'ébaucher, et, sans doute, représentent à leur façon un moment fort, voire un tournant dans son déroulement, ne donnent certainement pas à celui-ci une allure nette, ni une destination précise à laquelle il ne lui resterait plus ensuite qu'à être fidèle, comme si, en une fois et pour toujours, l'essentiel avait été dit et fait, ne restant plus qu'à continuer dans la même voie, une fois celle-ci ouverte. La plupart des apories liées à l'usage intempérant des notions de coupure ou de rupture trouveraient ici l'une de leurs origines: faire des thèses un point de départ absolu, en les interprétant comme le "germe génial de la nouvelle conception du monde", c'est mettre de côté le fait qu'elles sont aussi le résultat d'un processus antérieur dont rien ne prouve qu'elles mettent un point final à sa progression et qu'elles en referment le cycle, comme si, en écrivant les thèses sur Feuerbach, le jeune Marx, tel une chrysalide qui rejette derrière elle son enveloppe, s'était mué en ce qui allait être le vrai Marx. Que d'ailleurs le vrai Marx soit porteur d'une "conception du monde", la conception "marxiste" du monde, et que toute son entreprise puisse être ramenée à celle-ci qui en constituerait le noyau dur, fait aussi problème : peut-être s'agit-il d'une dénaturation de cette entreprise qui, dans l'esprit de Marx, il n'a cessé jusqu'au bout de le rappeler, ne devait en aucun cas se figer dans la forme d'une tradition ou d'un dogme.

C'est pourquoi il est raisonnable, en vue de lire les "thèses" conformément à l'esprit initial dans lequel elles ont été composées, d'où elles doivent tirer leur réelle charge de signification, d'adopter un point de vue différent. Dans l'utile ouvrage qu'il

leur a consacré, *Karl Marx - Les thèses sur Feuerbach* (PUF, 1987, coll. "Philosophies"), qui donne toutes les versions du texte et propose à leur sujet un commentaire détaillé thèse par thèse appuyé sur l'histoire de leurs lectures, G. Labica indique très justement, - cette précision est formulée dans le texte de 4e de couverture de cet ouvrage -, que comprendre Marx c'est "comprendre son travail, sa méthode, sa démarche propre; comprendre Marx "de l'intérieur", dans son laboratoire", donc saisir Marx au travail de sa propre pensée, pris sur le vif du mouvement de sa réflexion en train de s'élaborer en acte. En conséquence, il faut voir dans les notes de Marx, qu'on va se résigner dans la suite, conformément à l'usage qui s'est installé, à appeler les "thèses", tout le contraire d'une "exposition" au sens dogmatique du terme. Quelque chose les précède, autre chose les suit; il faut donc résister à la tentation de les autonomiser, comme si leur contenu était tombé du ciel, ce qui a automatiquement pour effet de leur conférer une portée doctrinale achevée, et d'en systématiser abusivement le contenu.

Les thèses, c'est du moins ainsi qu'il faudrait les prendre, n'exposent pas une pensée déjà toute faite, mais elles sont comme à la recherche d'une pensée qui, si elle le sera jamais, n'est pas encore élaborée, parce qu'elle se présente en gestation, sous forme d'ébauche mal dégrossie, avec ses anticipations, ses retards, ses succès, ses remords, donc davantage inachevée qu'achevée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ces notes rédigées à la hâte par Marx à la fois se prêtent et résistent à l'interprétation: on est toujours tenté de leur faire dire plus qu'elles ne disent bien qu'elles s'y dérobent et soient aussi de l'ordre de l'ininterprétable, ce qui constitue, comme le disait Althusser, leur "énigmatique" auquel il faut tenter de rester fidèle. On a trop souvent tendance à oublier que les thèses constituent un moment dans un parcours, et sont peut-être avant tout un accident ou un incident sans suite directe à l'intérieur de ce parcours; en tout cas, elles correspondent à une transition, à un passage; c'est la raison pour laquelle on peut dire qu'au sens fort quelque chose s'y passe; elles sont de l'ordre de l'événement, pour autant que le travail de pensée a, lui aussi, ses événements.

La Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) de Marx comporte une intéressante rétrospection de l'évolution intellectuelle qui l'a conduit à travailler spécialement sur l'économie politique en vue de la critiquer; il y 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 (*unsre Ansicht*) et la conception idéologique de la philosophie allemande; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois (*mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen*). Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. 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." Il n'est nulle part question ici de fonder une nouvelle conception du monde, ce qui explique la facilité avec laquelle Marx et Engels avaient renoncé à faire paraître ce texte, il s'agit de *L'Idéologie Allemande*, qui était en quelque sorte, dans l'interprétation que Marx lui-même en propose, à usage interne: "nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes, régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois".

Si on revient aux thèses telles qu'elles se présentent dans le manuscrit original de Marx, qui a l'allure illisible d'un grimoire qu'on n'écrit que pour soi, et que seul un familier de l'écriture de Marx comme l'était Engels était en mesure de déchiffrer, on s'aperçoit qu'elles ont un titre modeste, d'ailleurs raturé, qui ne fait nullement référence

à des “thèses”: “*Ad Feuerbach*”, “Sur Feuerbach”, “A propos de Feuerbach”, “A l’intention ou en direction de Feuerbach” et peut-être “Contre Feuerbach”. Donc, lorsqu’on les lit, il ne faudrait surtout pas (comme on l’a trop souvent fait) oublier Feuerbach, qui est le véritable “destinataire” de ces lignes, en dehors duquel elles perdent une grande partie de leur signification. C’est Feuerbach qui y est précisément visé, et c’est à la lumière de Feuerbach qu’il faut les lire si on veut avoir quelque espoir d’en maîtriser la signification.

Pourquoi Feuerbach ? D’où celui-ci tire-t-il son importance stratégique, à nouveau rappelée dans l’intitulé de l’ouvrage d’Engels ? Pourquoi le rapport à Feuerbach et les enjeux philosophiques qui pouvaient lui être associés ont-ils eu cette importance cruciale, d’où la nécessité de se situer par rapport à lui ? Le livre d’Engels apporte sur cette question un utile éclairage et justifie l’initiative prise à près de cinquante années de distance de sortir les “thèses” de l’oubli où elles avaient été plongées. Son Avant-Propos, daté de “Londres, 21 février 1888”, donne les précisions suivantes: “Sur nos rapports avec Hegel, nous nous sommes exprimés en diverses occasions, mais nulle part dans un exposé d’ensemble. Nous ne sommes jamais revenus sur Feuerbach, qui constitue cependant à maints égards un chaînon intermédiaire entre la philosophie hégélienne et notre conception (*ein Mittglied zwischen der Hegelschen Philosophie und unsrer Auffassung*)... Un exposé succinct et systématique de nos rapports avec la philosophie hégélienne, de la façon dont nous en sommes sortis et dont nous nous en sommes séparés, me parut s’imposer de plus en plus. Et même, il m’apparut que nous avions encore à acquitter une dette d’honneur en reconnaissant pleinement l’influence que, pendant notre période d’effervescence, plus que tout autre philosophe post-hégélien, Feuerbach exerça sur nous.” L’idée exprimée dans ces lignes est claire: Hegel constituait dans les années 1840 où a débuté la carrière intellectuelle de Marx et d’Engels l’aboutissement du parcours effectué par la philosophie classique allemande; il est revenu à Feuerbach de mettre un point final à cette forme de philosophie en la rejetant dans le passé d’une spéculation révolue; et ainsi, c’est en passant par Feuerbach, et en quelque sorte sous son impulsion, que Marx et Engels ont pu effectuer leur “sortie” (*Ausgang*) de la philosophie classique allemande en réglant définitivement leurs comptes avec Hegel, c’est-à-dire, on va le voir, en mesurant au plus juste ce qu’ils lui doivent.

Le terme *Ausgang*, “sortie”, qui apparaissait sur la couverture de l’ouvrage d’Engels, comporte en effet d’intéressantes implications. Sa signification est double. En premier lieu, “sortir de”, c’est venir de, au sens d’une succession, d’une filiation, ce qui met en avant l’idée d’une relation d’appartenance vis-à-vis d’antécédents ou d’ascendants; c’est cette relation qui était exprimée dans la toute dernière phrase de l’ouvrage d’Engels : “Le mouvement ouvrier allemand est l’héritier de la philosophie classique allemande”, formule devenue célèbre par laquelle est reconnue une dette essentielle, l’existence d’un apport venu de la philosophie qu’il ne faut pas oublier si l’on veut comprendre exactement le sens et la portée de l’orientation prise par le mouvement ouvrier sous l’impulsion de Marx, orientation qui serait incompréhensible si elle n’était pas replacée dans le sillage de la philosophie classique allemande dont elle est “sortie”; c’est pourquoi Engels insiste particulièrement dans son livre sur les “aspects révolutionnaires de la méthode dialectique hégélienne”, ce qui l’amène à déclarer au début de la quatrième partie du livre : “On ne se contenta pas de mettre tout simplement Hegel au rancart (*Hegel wurde nicht einfach abseits gelegt*)”, dans la mesure où on en récupéra et en assumait l’héritage. D’autre part, “sortir de” signifie aussi trouver une issue, se mettre en condition d’aller voir au dehors ce qui se passe, donc quitter, abandonner, laisser derrière soi, et ceci sans espoir de retour (qui serait une rétrogradation) : en ce sens la philosophie classique allemande, lorsqu’on s’est donné

les moyens d'en "sortir", apparaît comme quelque chose de révolu, de "fini", avec quoi on en a terminé sans rémission, pour autant qu'on n'hérite que d'un mort.

C'est la thématique de la fin de la philosophie qui se trouve ici mise en avant, avec ses constitutives ambiguïtés, qu'on se contentera ici de résumer de la manière suivante: la fin de la philosophie, est-ce que cela signifie la mise à l'écart d'une certaine façon de faire de la philosophie qui coïncide avec la mise en route d'une nouvelle pratique de celle-ci, pratique à tous les sens du mot "révolutionnaire", ou bien est-ce que cela signifie une suppression définitive de la philosophie, rejetée une fois pour toutes du côté des occupations contre-révolutionnaires, ou tout au moins réactives, obsédées par la rumination d'un passé mort, réputé à présent nul et non avvenu ? Il n'y a guère de moyens d'échapper à cette alternative au rouet de laquelle sont, sans doute pour toujours, condamnés les lecteurs de Marx et d'Engels. Nous tâcherons d'y voir plus clair sur ce point lorsque le moment sera venu de relire attentivement la onzième et dernière thèse sur Feuerbach qui concentre et cristallise les enjeux de cette discussion.

Ceci dit, quel rôle Feuerbach est-il censé avoir joué dans cette ambivalente "sortie" ? Pour Engels, cela paraît clair: c'est Feuerbach qui a montré la porte de sortie, sur le seuil de laquelle, cependant, il est lui même resté. C'est pourquoi, en suivant le mouvement amorcé par Feuerbach, il a fallu aller plus loin que lui-même n'était allé ; autrement dit il a fallu sortir aussi de Feuerbach, lui signifier son congé, ce que Marx aurait précisément fait en 1845 en rédigeant ses fameuses thèses "ad Feuerbach", et en signant ainsi l'acte final de rupture avec la philosophie, ou du moins avec une certaine manière de faire de la philosophie. La troisième partie de l'ouvrage d'Engels se conclut sur ces lignes : "Mais comment a-t-il été possible que la formidable impulsion donnée par Feuerbach soit restée aussi stérile pour lui-même ? Simplement parce que Feuerbach ne peut sortir du royaume de l'abstraction qu'il haïssait mortellement et trouver le chemin de la réalité vivante. Il se cramponne de toutes ses forces à la nature et à l'homme, mais la nature et l'homme restent pour lui de simples mots. Ni de la nature réelle, ni de l'homme réel, il ne sait rien nous dire de précis. Or on ne passe de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels vivants que si on les considère en action dans l'histoire. Et Feuerbach s'y refusait... Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait ; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach au-delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugure en 1845 dans *La sainte Famille* ." Et, dans le même sens, le début de la quatrième partie précise : "Feuerbach seul fut éminent en tant que philosophe. Mais non seulement la philosophie, la soi-disant science des sciences planant au-dessus de toutes les sciences particulières et en faisant la synthèse, resta pour lui une barrière infranchissable, un tabernacle inviolable; il s'arrêta lui aussi en chemin en tant que philosophe et fut matérialiste par en bas idéaliste par en haut; il ne sut pas en finir avec Hegel par la critique, mais le rejeta tout bonnement comme inutilisable, alors que lui-même, par rapport à la richesse encyclopédique du système de Hegel, ne réalisait rien de positif qu'une religion boursouflée de l'amour et une morale pauvre et impuissante." Autrement dit, s'il a montré le chemin, Feuerbach a lui-même raté sa sortie qui a été une fausse sortie, celle de quelqu'un qui, s'il est parvenu à être "matérialiste par en bas", est resté "idéaliste par en haut", ce qui témoigne du fait qu'il n'avait pas trouvé le moyen d'échapper au dilemme *jenseits - diesseits* , ici-bas/ là-haut, qu'il avait pourtant si bien su repérer. La raison de cet échec ou demi-échec ? Le déni de l'histoire comme moteur du développement humain, ce qui est bien effectivement l'un des thèmes dominants développés par Marx dans ses notes "ad Feuerbach".

Il était donc vital, en vue d'avancer réellement dans le mouvement conduisant vers la "sortie" de la philosophie classique allemande, mouvement bien sûr déjà amorcé antérieurement par Marx, dès son commentaire du droit hégélien en tout cas, d'y voir plus clair au sujet de Feuerbach, cet étrange penseur qui a entretenu à l'égard de cette philosophie un rapport ambigu, en se tenant lui-même dedans-dehors, dans une position limite instable et inconfortable dont il fallait dénoncer les équivoques, ce que Marx a effectivement entrepris de faire, et de fixer par écrit, dans ses notes de 1845 dont nous allons à présent proposer une lecture suivie, aussi attentive que possible à la réalité du mouvement de pensée dont elles constituent le témoignage. Ceci suppose, entre autres, de revenir au texte original, dans ses deux versions, texte original dont les traductions ont souvent dénaturé la signification: c'est pourquoi nous proposerons, dans le fil de la relecture mot à mot des thèses, et à titre d'hypothèses de travail, de nouvelles traductions effectuées en situation, sans qu'elles prétendent avoir une valeur définitive. C'est en effet la condition pour ne pas céder à la tentation de donner aux thèses le caractère d'énoncés intemporels, mais de les comprendre en les replaçant dans le moment précis de leur composition. Ce moment doit avoir sa singularité, qui s'exprime à travers le langage propre des thèses, et en particulier à travers leur terminologie, qui est en grande partie d'origine hégélienne ou feuerbachienne, mais que Marx ne rejoue pas nécessairement dans ses significations d'origine, à un moment où il est lui-même à la recherche de sa voie personnelle, ce qui suppose qu'il parle d'une voix qui ne soit pas seulement d'emprunt. C'est à l'écoute de cette voix, avec son timbre et ses modulations spécifiques, qu'il va falloir se mettre.

L'une des questions préalables que pose une telle entreprise de lecture est de savoir si les thèses forment un ensemble homogène, un tout fermé sur lui-même, absolument consistant. Dans le manuscrit original, elles sont numérotées, ce qui signifie apparemment qu'elles se suivent, mais sans que cela veuille dire nécessairement qu'elles constituent une série ordonnée faisant logiquement système, bien qu'elles présentent, c'est indéniable, un haut degré de cohérence réciproque qui se traduit par le fait qu'elles se renvoient l'une à l'autre, dans leur contenu aussi bien que dans leur forme. D'ailleurs, très souvent, les lecteurs des thèses ne se sont pas gênés pour "piquer" dans leur suite discontinue les morceaux qui leur convenaient en laissant tomber les autres, ce qui revenait à les faire fonctionner comme un dispositif théorique à géométrie variable, ce à quoi elles se prêtent assez bien. Il y a eu peu de lectures suivies de l'ensemble des thèses: on a cité celle de G. Labica, qui est particulièrement instruite et avisée; il y a aussi celle, intéressante mais très personnelle, de E. Bloch dans le t. I de *Le principe espérance* (trad. fr., F. Wuilmart, Gallimard, 1976, p. 301-338), qui a la particularité de proposer un reclassement systématique des thèses en trois groupes (le groupe relatif à la théorie de la connaissance, qui rassemble dans cet ordre les thèses 5, 1 et 3; le groupe anthropologique-historique, qui rassemble les thèses 4, 6, 7, 9, 10; et le groupe relatif à la "théorie-praxis", - ce concept élaboré par Bloch est central à son interprétation -, qui rassemble les thèses 2 et 8; la thèse onze, mise à part, sert de couronnement à l'édifice, dont elle délivre le "mot d'ordre").

On va à présent s'essayer au décryptage du contenu des thèses en les prenant successivement une à une dans l'ordre où elles se présentent, et en essayant, lorsque l'occasion s'en présentera, de faire apparaître ce qui les apparie sur le fond. Ceci permettra de préciser les liens qui passent entre elles, liens qui, sans être à proprement parler systématiques, présentent un caractère particulièrement accusé, ce qui confère à la réflexion de Marx, au moment où il rédige ces notes de travail, un degré remarquable de concentration. Sans vouloir trop anticiper sur les enseignements qui se dégageront de cette lecture, précisons néanmoins qu'elle fera apparaître dans la succession des thèses telles que celles-ci sont consignées dans le manuscrit de Marx deux grands

mouvements, l'un allant de la thèse un à la thèse cinq, où sont indentifiés les principaux points de désaccord théorique avec Feuerbach; l'autre, amorcé avec la thèse six, qui déplace la discussion des positions de Feuerbach sur un nouveau plan, qu'on peut dire pratique, et qui substitue à l'examen de questions à caractère purement ontologique et gnoséologique celui de questions mettant en avant de nouvelles déterminations historico-sociales.

La thèse I

Le texte

“Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbaschen mit eingerechnet) ist, das der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche* / Engels: *menschliche sinnliche* / *Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv.

Ce qui fait le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme, y compris sa version feuerbachienne, c'est que l'objet, la réalité effective, sensibilité, n'y est appréhendée que dans la forme de *l'objet ou de l'intuition*; mais non en tant qu'*activité sensiblement humaine* / Engels: *activité humaine sensible* /, *praxis*, non (en tant que) subjective.

Daher die *tätige* Seite abstrakt in Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt. / Engels: Daher geschah es, das die *tätige* Seite, in Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde - aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt./

Conséquence : le côté *actif* développé en opposition au matérialisme sous une forme abstraite par l'idéalisme, qui, naturellement, ne connaît pas l'activité sensible, effective, comme telle. / Engels: D'où il arriva ceci que le côté *actif* a été développé, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme, - mais de façon seulement abstraite, en raison du fait que l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité sensible effective./

Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.

Feuerbach veut des objets sensibles effectivement distincts des objets de pensée: mais l'activité humaine elle-même, il ne l'appréhende pas en tant qu'*activité objective*.

Er betrachtet daher im *Wesen des Christentums* nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen / Engels: schmutzig-jüdischen / Erscheinungsform gefasst und fixiert wird.

En conséquence, dans *L'essence du christianisme*, il considère seulement comme authentiquement humaine l'attitude théorique, cependant que la praxis est saisie et fixée seulement dans sa forme d'apparition sordidement juive / Engels: sordide juive /.

Er begreift daher nicht die Bedeutung der “revolutionären”, der praktisch-kritischen Tätigkeit.

En conséquence, il ne saisit pas la signification de l'activité “révolutionnaire”, pratique-critique.”

Précisons d'emblée que, concernant cette première thèse, les interventions d'Engels en vue de modifier le texte original de Marx, et en particulier la réécriture

complète de la deuxième phrase, sont avant tout des corrections de style, qui ne modifient pas le sens de la thèse, qu'elles cherchent simplement à rendre plus lisible; on peut tout au plus leur reprocher d'effacer en partie le caractère improvisé de son écriture, qui lui donne son rythme propre.

Le sens général de cette thèse, qui est l'une des plus développées de l'ensemble, est clair: elle prend nettement position contre un matérialisme qui est seulement un matérialisme de l'objet opposé au sujet et séparé de lui; un tel matérialisme, qui affirme le primat de l'objectif au détriment du subjectif est un matérialisme mutilé, auquel il faut opposer un matérialisme complet, c'est-à-dire un matérialisme qui rétablisse le lien rompu entre sujet et objet, ce qui nécessite que soit mis en avant le concept d'activité objective, nommé aussi *praxis*, qui réunit les deux aspects; seul ce concept est en mesure en effet d'opérer la mise en relation d'un objet, élément déterminé de la réalité naturelle, et d'un sujet activement engagé dans le travail de transformation du monde, suivant un mouvement qui n'est pas seulement naturel mais historique puisqu'au lieu de prendre le monde seulement comme un tout objectif naturellement donné, il en effectue par le biais de l'activité humaine la mutation révolutionnaire qui réalise aussi, à chaud, dans l'action, la fusion concrète du subjectif et de l'objectif.

La thèse vise en premier lieu le matérialisme considéré dans l'ensemble de ses formes historiques antérieures, qui sont toutes marquées au départ par la même scission contestable de l'objectif et du subjectif dont elles portent et doivent assumer jusqu'au bout l'héritage, en s'engouffrant dans les mêmes impasses et en butant sur les mêmes obstacles. C'est ce qu'énoncent, d'un point de vue général, ses deux premières phrases, qui mettent aussi en évidence la récupération corrélatrice par l'idéalisme, que le matérialisme prétend combattre, de l'aspect actif et subjectif de la pratique humaine ainsi laissé en déshérence, même si cette récupération se fait de façon abstraite, donc inadéquate sur le fond; de cet aspect actif et subjectif, le matérialisme s'est lui-même interdit par la logique interne à sa position de tenir compte, et il n'a pas su l'incorporer comme un élément moteur à son interprétation globale de la réalité, ce qui constitue son vice constitutif, un vice qui n'est pas seulement de forme. Les trois phrases suivantes expliquent que Feuerbach, en dépit de sa volonté affichée d'élaborer à partir de sa critique de la philosophie classique allemande assimilée à une espèce de théologie quintessenciée un nouveau matérialisme concret et humain, débarrassé des limitations dans lesquelles s'était enfermé l'ancien, est resté cependant, en raison de son naturalisme, prisonnier de la même logique, ce qui l'a empêché de reconnaître à la pratique humaine sa valeur propre, et en premier lieu sa capacité à investir le monde en vue de le modifier de fond en comble.

L'esprit de la thèse, ainsi résumé, est parfaitement rendu par son mode de composition, qui est scandé par la reprise lancinante de la formule *daher*, "en conséquence" (trois occurrences) : celle-ci exprime éloquemment le fait que le matérialisme, que tous les matérialismes, y compris celui de Feuerbach, sont restés prisonniers d'un véritable cercle vicieux, d'un engrenage fatal auquel ils n'ont pu échapper, et qu'il est indispensable à présent de briser, ce qui nécessite que soit enfin revalorisé le côté actif de la réalité humaine, au-delà de l'opposition factice du subjectif et de l'objectif, et dans la perspective propre à ce qui se présente en conséquence comme un matérialisme pratique, essentiellement différent du matérialisme théorique qu'était en dernière instance l'ancien matérialisme.

L'idée centrale de cette thèse, dont l'importance est cruciale, ce qui justifie qu'elle soit énoncée en premier lieu, renvoie à des préoccupations qui occupaient l'esprit de Marx depuis longtemps, et qui, par exemple, donnaient déjà son fil

conducteur à la thèse de doctorat sur la différence des philosophies de Démocrite et Epicure de 1841 : Marx, en effet, y avait expressément pris position contre le matérialisme substantialiste, chosiste, déterministe, du premier, qui, tel qu'il l'interprète, représente un pur point de vue théorique de savant physicien sur la réalité ; et il lui avait opposé la démarche à ses yeux inverse d'Epicure, animé par un souci essentiellement éthique, ce qui le conduit à définir l'atome par la capacité de décliner librement, donc d'agir, au lieu de se soumettre aux lois toutes tracées par un déterminisme massif et figé; et il en avait tiré argument pour interpréter l'épicurisme à la lumière de la catégorie fichtéenne, donc expressément idéaliste, de la "conscience de soi", forme de subjectivité propre à l'individualité libre qui se donne les moyens de recréer potentiellement le monde à son idée. Marx se plaçait ainsi dans le sillage des jeunes hégéliens qui, très préoccupés dans les années 1840 par la thématique de l'action, se présentaient généralement comme des philosophes de la conscience de soi. Du même coup, l'incorporation à la tradition matérialiste de cet épicurisme revisité par une philosophie de la volonté devenait problématique. Mais, corrélativement, et c'était l'acquis principal de cette lecture des atomistes anciens, étaient mises en évidence les limitations propres à un matérialisme dogmatique, qui ne fait pas place dans sa conception au rôle joué par ce qui, dans la thèse de 1841, ne s'appelait pas encore sous la plume de Marx la *praxis*, d'un terme qui, sur fond de fichtéanisme précisément, avait cependant déjà été mis en avant quelques années plus tôt, en 1837, dans les *Prolégomènes à l'historiosophie* de Cieskowski (il ne faut pas oublier que c'est lui qui, le premier, avait avancé la formule "philosophie de la *praxis*" en vue de donner corps au projet d'une "philosophie de l'avenir", c'est-à-dire en fait d'une philosophie de l'après-Hegel.

Cependant il est clair que, dans sa première thèse sur Feuerbach, Marx va plus loin qu'il ne l'avait fait en 1841; car il s'était alors contenté de jouer le point de vue du subjectif (représenté par Epicure) contre celui de l'objectif (représenté par Démocrite), le point de vue de l'éthique et de la conscience de soi contre celui du déterminisme naturel et de ses lois: il était donc resté lui-même tributaire d'une certaine manière de cette opposition qui lui fournissait le cadre à l'intérieur duquel il argumentait en interprétant des textes, sans en remettre du tout en question les présupposés de base. Il en va tout autrement en 1845, où Marx entreprend, dans le sillage ouvert par Feuerbach, une réforme du matérialisme qui le conduit à intégrer à celui-ci certains éléments rejetés par le matérialisme antérieur qui étaient par là même devenus l'apanage de l'idéalisme, comme la pratique et la subjectivité, ce qui l'oblige à prendre ses distances par rapport à Feuerbach lui-même. La *praxis* devient alors le concept à travers lequel s'effectue cette intégration qui permet de développer, au-delà des représentations unilatérales et abstraites d'une objectivité inactive, c'est-à-dire d'une substance qui n'est pas sujet (développée par le matérialisme antérieur) et d'une activité purement subjective, c'est-à-dire d'un sujet démassifié qui a dépouillé tout caractère substantiel (développée par l'idéalisme), la conception d'une "activité objective" (*gegenständliche Tätigkeit*) réunissant les deux caractères développés séparément par le matérialisme et l'idéalisme. De là la nécessité de surmonter le clivage fichtéen du moi et du non-moi, ce qui est l'un des principaux acquis de la première thèse sur Feuerbach: celle-ci ouvre en effet la voie à une réforme en profondeur de la philosophie d'où devrait sortir un matérialisme réellement nouveau, parce qu'il aura lui-même surmonté le clivage du non-moi et du moi qui n'est que l'image en miroir de celui du moi et du non-moi.

C'est pourquoi Michel Henry n'est certainement pas justifié d'interpréter la première thèse sur Feuerbach comme une prise de position en faveur de la subjectivité contre l'objectivité, et d'en tirer argument pour développer une conception de la *praxis*, réduite à la dimension d'une activité subjective (alors que Marx dit expressément

qu'elle est l'activité *objective*), comme réel et unique fondement de l'être (voir M. Henry, *Marx*, t.I, "Une philosophie de la réalité", chap. 4, "Les déterminations de la réalité", Gallimard, 1976, spécialement les p. 320, 326 et 363). Cette manière de lire la première thèse sur Feuerbach revient à l'esprit en dernière instance idéaliste et fichtéen de la position défendue par Marx en 1841, et ne tient aucun compte du pas décisif qu'il accomplit, sous l'incitation de Feuerbach, et du projet initié par ce dernier d'effectuer un retour au matérialisme, sous condition qu'il soit réformé en profondeur; or une telle réforme implique, ce que n'avait lui-même pas compris Feuerbach, que le matérialisme se réapproprie les aspects de la réalité, et plus précisément de la réalité humaine, qui avaient été abandonnés à l'usage exclusif de l'idéalisme, au premier rang desquels l'activité.

Le problème est donc d'aller plus loin que Feuerbach dans le sens indiqué par Feuerbach, en réconciliant les exigences formulées de manière opposée par le matérialisme (donner le primat au réel sur ce qui relève de la pure pensée), et l'idéalisme (restituer leur valeur à l'activité et à la subjectivité en les réincorporant à la constitution effective de la réalité au lieu de les rejeter à l'extérieur de celle-ci comme des aspects inessentiels de son développement). Pour atteindre ce but, comme il le fera aussi dans certaines autres des thèses sur Feuerbach, Marx, en reprenant les acquis de la critique de l'hégélianisme développée par Feuerbach, opère d'une certaine façon un retour à l'hégélianisme. Il ne faut pas oublier en effet que c'est Hegel qui, le premier, avait mis en évidence les apories liées à la scission des deux points de vue de l'objet et du sujet. Le retour lancinant de ces apories scande, tel que le décrit la *Phénoménologie de l'esprit*, le parcours de la conscience (*Bewusstsein*), dont la position propre se définit précisément à partir de cette scission : et lorsque cette scission est finalement surmontée au terme de ce parcours, avec l'ultime expérience mise en oeuvre par la figure du savoir absolu, la conscience comme telle n'aura plus qu'à disparaître, laissant la place à l'Esprit (*Geist*) qui, en reprenant les choses à leur commencement, peut alors s'engager dans le processus de son propre développement, c'est-à-dire suivre l'itinéraire qui fait se succéder sur un tout autre plan, universel et non plus personnel, la science de la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. De ceci se dégagent deux leçons: d'une part, tant qu'est maintenu le point de vue limité de la conscience, marqué par la scission de l'objectif et du subjectif, la réconciliation de la certitude et de la vérité qui constitue l'objectif final de la philosophie est impossible; d'autre part, cette réconciliation ne peut être effectuée immédiatement, comme le croient les faux prophètes qui, comme le dit Hegel, philosophent à coup de pistolet, mais suppose tout un devenir, tout un travail, incarné dans l'effort effectif que l'Esprit doit accomplir pour parvenir à la conscience de soi, ce qu'il ne peut faire qu'en passant par toutes les étapes intermédiaires qui finalement l'y conduisent, ce qui implique qu'il accepte de pratiquer la "patience du concept". Autrement dit, comment abolir la séparation de l'objectif et du subjectif? Non par une décision intellectuelle instantanée, qui, comme les bonnes intentions manifestées par cette figure singulière de la conscience qu'est la belle âme, risque de rester à l'état de voeu pieux et de déboucher sur une grave déception; mais en s'engageant avec obstination dans ce que la *Préface de la phénoménologie* appelle "le monstrueux travail de l'histoire universelle" qui, seul, peut accomplir cet objectif. C'est ce que, dans la première partie de son livre de 1888, Engels appelle le côté révolutionnaire de la philosophie hégélienne, dont le mouvement ouvrier allemand doit assumer l'héritage: en effet, cette philosophie ne développe pas seulement le point de vue conservateur propre au système, mais elle est aussi une philosophie du devenir, de l'activité, c'est-à-dire du mouvement qui, de l'intérieur, corrode le système, et c'est par là qu'elle intéresse profondément le matérialisme. C'est d'ailleurs cet aspect de la philosophie hégélienne que, en 1837, Cieskowski, avait déjà souligné, en vue de définir

à partir de Hegel, mais animé par l'intention avouée d'aller plus loin que ce dernier n'était lui-même allé, le programme d'une philosophie de l'action, programme repris avec enthousiasme par la plupart des jeunes hégéliens de l'époque.

La première thèse sur Feuerbach s'inspire manifestement de ce programme dans la mesure où elle pose la nécessité, non seulement de dépasser l'esprit spéculatif de la philosophie hégélienne, comme Feuerbach avait prétendu le faire en affirmant contre cet esprit le primat du réel sensible, mais aussi de dépasser la manière dont Feuerbach s'était proposé de dépasser Hegel, ce que permet la référence à la *praxis* comme "activité objective", notion qui, pour une part, mais pour une part seulement, est d'esprit hégélien. Pour atteindre cet objectif, Marx s'impose donc la nécessité de suivre un double mouvement, dont l'équilibre est particulièrement difficile à tenir, et c'est cette balance subtile qui donne leur esprit très particulier aux thèses sur Feuerbach: d'une part, contre Hegel, dans le système duquel sont concentrés les acquis et les errements de la spéculation philosophique, qui, comme toute spéculation, repose en dernière instance sur le déni du monde réel sensible, il faut être feuerbachien, et, suivant le mouvement préconisé par celui-ci, revenir du ciel sur la terre; et, d'autre part, contre Feuerbach, qui prêche un retour au réel sous ses formes strictement naturelles, et ainsi élimine de l'ordre de celui-ci tout ce qui relève de l'activité humaine pratique, c'est-à-dire du travail et de l'histoire, sous leurs formes non seulement individuelles mais collectives, il faut être hégélien. Etre à la fois feuerbachien et hégélien : c'est en effet le seul moyen d'échapper aux errements d'un matérialisme théorique, du type de celui professé dans l'Antiquité par Démocrite, et qui a servi de modèle aux matérialismes ultérieurs, tous marqués par la même scission de l'objectif et du subjectif qu'il est urgent de surmonter.

Après avoir dégagé le raisonnement global développé à travers cette première thèse, il faut à présent en reprendre l'examen phrase par phrase, en vue de mieux préciser les enjeux liés à ses choix terminologiques.

"Ce qui fait le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme, y compris sa version feuerbachienne, c'est que l'objet, la réalité effective, sensibilité, n'y est appréhendée que dans la forme de l'*objet ou de l'intuition* ; mais non en tant qu'*activité sensiblement humaine* / Engels: *activité humaine sensible* /, *praxis*, non (en tant que) subjective." (Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbaschen mit eingerechnet) ist, das der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche* / Engels: *menschliche sinnliche* / *Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv)

Cet énoncé avance d'abord un premier paquet de notions : *der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*, que l'on a rendues ici par les termes "l'objet, la réalité effective, sensibilité". Réunies, ces trois notions représentent ce qui s'offre tout d'abord à la conscience comme constituant le réel, c'est-à-dire la matérialité du monde dans sa présentation immédiate, préalable à sa mise en forme réfléchie, ou encore ce qu'on a l'habitude d'appeler le donné, à l'égard duquel l'esprit se trouve censément dans une position de réceptivité passive du type de celle propre à la sensibilité, puisque ce donné s'impose à lui comme quelque chose de premier, à la manière d'un préalable. Or cette attitude de soumission n'a en fait rien de spontané, mais constitue déjà une interprétation de cette réalité première, alors même qu'elle prétend la prendre telle qu'elle est.

C'est cette interprétation que reprend à son compte la tradition matérialiste lorsqu'elle conçoit le réel "dans la forme de l'*objet ou de l'intuition* " (*unter der Form*

des Objekts oder der Anschauung). Le terme *Objekt* est l'exact équivalent, dans la forme dérivée du latin *objectum*, littéralement "ce qui est objecté", "ce qui est opposé", "ce qui fait face", de ce qu'énonce le terme *Gegenstand*, qui signifie "ce qui se tient contre". Il n'y a donc pas lieu de spéculer à l'infini sur la différence qu'entretiendraient sur le fond les notions rendues par ces deux termes, qui pourraient être substitués indifféremment l'un à l'autre. Mais ce qui doit plutôt retenir l'attention, c'est que Marx ait choisi d'exprimer ici la référence au réel qui donne sa signification de base au matérialisme de la tradition par deux termes distincts, même si leurs significations sont identiques ou très proches, ce qu'il a sans doute fait pour faire saisir verbalement le décalage entre la manière dont cette réalité se présente ou est censée se présenter d'emblée (comme *Gegenstand*) et celle par laquelle elle est aussitôt réfléchie, interprétée théoriquement (comme *Objekt*). Ceci veut dire que la représentation triviale de l'objectivité dont se réclame le matérialisme est en fait biaisée, voire même truquée, mystifiée.

Cette interprétation, qui opère un déplacement du *Gegenstand* à l'*Objekt*, trouve sa confirmation dans la référence à l'"intuition" (*Anschauung*), terme qui réapparaîtra dans la thèse cinq et dans la thèse 9, où Marx parle du "matérialisme intuitif" (*der anschauende Materialismus*). D'après le dictionnaire des frères Grimm, le terme allemand *Anschauung* a en latin les deux équivalents *intuitio* et *contemplatio*, ce qui justifie que certains traducteurs des thèses aient choisi de le rendre par "contemplation" (c'est la traduction retenue par M. Rubel pour la thèse 5 et la thèse 9, alors que, sans qu'on sache très bien pourquoi, il traduit *Anschauung* par "intuition" dans la thèse 1). *Anschauung* est un élément central du vocabulaire de Feuerbach, qui s'en sert pour désigner ce qui constitue à son point de vue le rapport authentique au monde, à savoir son appréhension sensible immédiate, qui est censée le restituer dans la plénitude de sa matérialité première, sans rien y ajouter ni retrancher, ce qu'exprime à sa manière l'idée de contemplation, saisie passive de l'objet auquel elle s'interdit par respect d'apporter quelque modification que ce soit. Cependant, dans son usage traditionnel, le mot "contemplation" évoque plutôt l'idée d'un regard à distance, qui considère les choses de façon révérente et désengagée comme de l'autre côté d'une vitre, ou à travers l'oculaire d'une lunette, ce qui empêche précisément d'y toucher. Or, par *Anschauung*, Feuerbach cherche plutôt à transmettre la représentation d'une saisie directe, affective, effectuée à bras le corps, qui opère, sous une forme nettement érotisée, une sorte d'union mystique avec la réalité de la chose considérée, ce que rend beaucoup mieux le terme d'intuition, qui exprime ce type de rapport fusionnel et extatique. L'objet, dans la forme de l'*Objekt*, c'est ce dont la réalité prochaine, et non distanciée, se cultive avec respect, ce qu'on s'approprie par l'intuition, qui implique la reconnaissance de sa naturalité première, inaltérable et inentamable.

Cette relation intuitive, ou si l'on y tient contemplative, dont la figure par excellence est constituée selon Feuerbach par l'amour, suppose qu'on s'abstienne de toute activité qui pourrait porter atteinte à la pureté sacrée de l'objet de l'*Anschauung*, ce qui est précisément l'aspect souligné par la deuxième partie de la phrase: l'objet au sens de l'*Objekt*, se donne seulement à intuitionner, "mais non en tant qu'*activité sensiblement humaine, praxis*, non (en tant que) subjective." (*nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv*). La première de ces trois formules associe la référence à la sensibilité et la référence à l'activité, *Tätigkeit*, terme qui revient à trois reprises dans cette même thèse, alors que le point de vue matérialiste ordinairement les sépare en privilégiant la représentation d'une sensibilité passive et réceptive, qui se contente de prendre la chose telle qu'elle s'offre à elle spontanément, en glissant à sa surface au lieu de chercher à la pénétrer en profondeur, de manière à en préserver par tous les moyens la réalité authentique ou soi disant telle. Or, c'est l'un des

thèmes que Marx développe longuement par ailleurs dans *L'Idéologie allemande*, cette conception d'une sensibilité naturelle inactive, qui omet de prendre en considération que ses objets sont les produits d'une activité, d'une activité humaine créatrice dont le champ est non seulement naturel mais historique, est un leurre. Il n'y a pas de saisie de l'objet qui n'implique un élan vers celui-ci dont on ne voit pas comment il pourrait s'abstenir de le modifier, de l'altérer, d'intervenir sur sa "nature" qu'il ne peut s'approprier qu'en la faisant sienne, en l'assimilant par son activité, c'est-à-dire, comme Marx l'explique par ailleurs, car les thèses sur Feuerbach ne font aucune référence explicite à cette notion qui avait été au coeur des Manuscrits philosophico-économiques de 1844, par son travail, qui est tout autre chose que l'opération de la simple *Anschauung*.

C'est cette activité qui, aussitôt après, est appelée du nom de *Praxis*, d'un terme qui réapparaîtra ensuite dans la dernière phrase de la thèse 1, puis dans les thèses 2, 3 et 8 (l'adjectif *praktisch* est employé dans les thèses 1, 2, 4, 5, 8 et 9), ce qui montre l'importance de cette nébuleuse terminologique qui donne sa trame à l'ensemble des thèses sur Feuerbach. La *praxis*, c'est ce qui exprime un rapport au monde qui n'est pas purement passif: l'objet n'est pas à son point de vue ce à quoi on se soumet, mais ce à l'égard de quoi potentiellement on intervient, et tout d'abord ce vers quoi on se tourne, ce vers quoi on va, animé par des intérêts bien précis, au point de vue desquels le monde, en même temps qu'il est donné reste en partie à élaborer, c'est-à-dire doit être transformé en fonction de besoins pratiques, donc en fonction des besoins de l'homme pour qui le monde n'est pas seulement un cadre de vie indifférent et neutre ou un spectacle à contempler, mais quelque chose avec quoi il est en relation permanente d'échange et, à l'occasion, de conflit, ce qu'expriment entre autres les dures nécessités du travail et de la lutte. La référence à la *praxis* est donc ce qui permet d'aller au-delà de la représentation d'une matérialité première brute, massive, définitivement configurée, et n'ouvrant aucune marge de jeu à des interventions susceptibles de la modifier. La *praxis* est précisément ce qui permet de forcer la plénitude apparente du réel tel qu'il est donné, ce qui fait bien sûr penser à la négativité hégélienne dont elle constitue une sorte d'avatar.

L'ultime formule sur laquelle s'achève la première phrase, *nicht subjektiv*, soulève toutes sortes d'interrogations, en raison du raccourci de l'écriture par laquelle elle est amenée qui induit, en même temps qu'un effet extrêmement frappant, une équivoque. En effet, comment prendre la négation *nicht* qu'elle fait intervenir ? Faut-il la rapporter au terme *Praxis* qui la précède immédiatement, comme le voudrait la construction grammaticale correcte ? Le sens global de la phrase impose d'y voir plutôt la reprise de ce qui avait déjà été exprimé plus haut dans la forme d'un *nicht*, lorsque Marx écrit: *nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit*, que vient à présent compléter le *nicht subjektiv*, le terme *Praxis* étant placé après *sinnlich menschliche Tätigkeit*, comme ce qui l'explique immédiatement. Il faudrait donc comprendre le texte ainsi: *nicht als Tätigkeit oder Praxis, nicht (als) subjektiv*. Autrement dit, *subjektiv*, bien loin d'être exclu de la compréhension de la *praxis* doit y être intégré, et, par son intermédiaire, doit aussi être intégré au concept d'une réalité faisant place aux interventions transformatrices de la *praxis* ou de ce qui va s'appeler à la fin de la thèse "l'activité révolutionnaire, pratique-critique". C'est donc bien la réconciliation de l'objectif et du subjectif qui est appelée par cette très brève et incisive formule, qu'E. Bloch commente ainsi : "Marx, en tant que matérialiste justement, insiste sur le fait que 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" (*Le principe espérance*, t. I, trad; fr., Gallimard, 1976, p. 315). Remarquons que la phrase que nous commentons constitue

l'unique allusion explicite faite, dans l'ensemble des thèses, à la subjectivité qui en constitue le fil secret

De ceci se dégage donc la leçon suivante: la *praxis* se tient à l'articulation de l'objectivité et de la subjectivité et les fait communiquer; elle représente le processus par lequel l'objet, au lieu d'être donné tout fait, se prête à la prise exercée à son égard par l'activité d'un sujet qui le transforme et qui investit son être de sujet dans ce mouvement de transformation. On comprend en conséquence que cette notion ait un rôle central à jouer dans la perspective d'une refonte globale du matérialisme au terme de laquelle celui-ci doit avoir dépouillé la représentation mystifiée d'une matérialité immédiatement donnée.

“Conséquence : le côté *actif* développé en opposition au matérialisme sous une forme abstraite par l'idéalisme, qui, naturellement, ne connaît pas l'activité sensible, effective, comme telle. / Engels: D'où il arriva ceci que le côté *actif* a été développé, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme, - mais de façon seulement abstraite, en raison du fait que l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité sensible effective./ (Daher die *tätige* Seite abstrakt in Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt. / Engels : Daher geschah es, das die *tätige* Seite, in Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde - aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt./)

Les matérialismes antérieurs n'ont pas su intégrer à leur conception de la réalité sensible l'activité humaine comme élément déterminant ou tout au moins composante essentielle de cette réalité: de ce fait, alors même qu'ils prétendaient lui restituer la première place, ils ont donné de la réalité matérielle une représentation mutilée, incomplète. C'est pourquoi l'activité, éjectée de l'ordre de la réalité en raison de son rapport à la subjectivité, est devenue, comme dans l'épicurisme tel que Marx l'interprétait en 1841, une sorte d'électron libre, détaché des liens ordinaires de la nécessité, livré à ses initiatives propres qui le font “décliner”. C'est ce principe que l'idéalisme, exploitant la bévue des matérialistes, a récupéré, de manière à en faire son apanage, ce qui l'a conduit à devenir une philosophie de la volonté libre, évoluant dans un monde de potentialités qui se tient à part du monde réel et tend à le dominer, voire à se substituer à lui en faisant prévaloir ses propres valeurs. Mais ce principe de la libre volonté, qui prétend se fonder lui-même, dépend en fait des conditions qui ont rendu possible son émergence, à savoir l'incapacité du matérialisme à reconnaître l'appartenance de la subjectivité au monde réel, appartenance que seule la médiation de la *praxis* permettrait de révéler: c'est cette incapacité qui l'a conduit à rejeter la subjectivité consciente dans le ciel nébuleux de l'illusion et de la fiction. Les visions célestes, purement spirituelles, de l'idéalisme spéculatif ne font rien d'autre en conséquence qu'exploiter les restes du matérialisme dont elles se nourrissent: le déni du monde sensible, ramené au statut de pure apparence, déni qui est consubstantiel à cet idéalisme, est l'envers exact du refus du matérialisme d'assimiler la référence à l'activité, alors que cela lui aurait permis de surmonter l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité, ce qui constitue le programme proposé à un matérialisme complet, qui devrait être au contraire un matérialisme de la *praxis*.

Cette analyse met en avant la notion d'abstraction, qui explique les limites propres à la position idéaliste, mais aussi celles propres à la position matérialiste dont elles donnent en quelque sorte l'image inverse. Au fond, ce qui est abstrait, c'est l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, opposition qu'il faut essayer de dépasser en réintégrant par l'intermédiaire de la *praxis* la subjectivité à la réalité du monde matériel au lieu de la cantonner dans un ordre à part et ainsi de la mettre en réserve.

C'est pourquoi, expliquera la thèse 5, la dénonciation par Feuerbach de la pensée abstraite est insuffisante, car elle ne va pas jusqu'à s'attaquer au principe de l'abstraction par lequel le matérialisme est concerné aussi bien que l'idéalisme: il ne voit pas que l'un et l'autre ont en partage la même abstraction dont ils exploitent les conséquences dans des sens inverses l'un de l'autre.

A l'arrière-plan de cette explication intervient donc aussi implicitement une notion qui ne fait pas partie du vocabulaire des thèses sur Feuerbach, et qui néanmoins les traverse sourdement de part en part: la notion de concret, au sens de ce qui est, non partiel et mutilé suivant la logique spécifique de l'abstraction, mais complet, et donne ainsi accès au réel non pas saisi *partes extra partes*, élément par élément, sous forme de faits isolés, mais appréhendé en tant que totalité, dans sa dynamique interne de transformation. Telle est précisément la fonction primordiale de la *praxis* : ses interventions visent le réel pris en tant que totalité concrète, unifiée dans le jeu même de ses contradictions internes, ce qui constitue l'essence authentique de sa matérialité.

“Feuerbach veut des objets sensibles effectivement distincts des objets de pensée : mais l'activité humaine elle-même, il ne l'appréhende pas en tant qu'activité *objective*. (Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte : aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.)

Une fois mises en évidences les limitations dont souffre le matérialisme depuis le début de son histoire, il faut montrer que Feuerbach reste lui-même prisonnier de ces limitations qui ont complètement échappé à sa clairvoyance critique. Feuerbach affirme le primat de l'objectivité sensible sur l'objectivité seulement pensée et représentée, qui n'en est à ses yeux qu'un pâle succédané, et qu'il renvoie, avec les autres idoles que l'homme s'est créées, dans le ciel irréel des idées et de leur abstraction. Il en résulte immédiatement qu'il a de l'activité humaine une représentation appauvrie, limitée à l'exercice naturel de la sensibilité parce que celle-ci est censée avoir vocation à reproduire le monde fidèlement à l'identique, sans le défigurer. Feuerbach est un grand affectif: pour lui, le monde matériel est avant tout un objet de sollicitude, d'amour et même de culte, auquel il consacre une passion dévorante, du type de celle qui inspire aujourd'hui la démarche de certains penseurs de l'écologie. La représentation d'une activité qui s'empare du monde, voire le parasite, en vue d'en remettre en question les évidences premières et de le transformer, doit donc lui rester complètement étrangère. Son matérialisme est en fait un naturalisme, une philosophie du donné, en un sens qui s'apparente aux figures du don et de la grâce: au fond, il reste un esprit religieux qui ramène le divin sur terre en lui conservant tous les caractères de la divinité; il sacralise le monde dans la mesure où l'idée qu'il puisse être profané, c'est-à-dire transformé, lui répugne profondément: il aime le monde comme il est, et ne veut surtout pas en changer ou le voir changer.

C'est dans le contexte de cette mise en évidence du défaut constitutif du feuerbachisme que Marx introduit, comme ce qui précisément manque à Feuerbach, parce qu'il ne peut absolument pas le penser, la formule capitale: *gegenständliche Tätigkeit*, qui exprime le dépassement de la séparation et de l'opposition entre les deux mondes de l'objectivité donnée et de la subjectivité agissante. La *gegenständliche Tätigkeit*, l'activité qui met en relation le monde et l'homme, et les réconcilie dans la figure de leur confrontation, qui n'a rien d'une joute amoureuse ou d'une union mystique, n'est rien d'autre que la formule développée de la *praxis*, dans laquelle le matérialisme espère trouver la solution, à vrai dire la seule envisageable, à ses contradictions.

“En conséquence, dans *L'essence du christianisme*, il considère seulement comme authentiquement humaine l'attitude théorique, cependant que la praxis est saisie et fixée seulement dans sa forme d'apparition sordidement juive / Engels: sordide juive /. (Er betrachtet daher im *Wesen des Christentums* nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen / Engels: schmutzig-jüdischen / Erscheinungsform gefasst und fixiert wird.)

Resté prisonnier visionnaire de sa mystique naturaliste, Feuerbach n'a rien compris à la *praxis*, et c'est cette incompréhension qui l'a ramené dans l'orbite du matérialisme ancien dont il n'a fait que rejouer à sa manière les apories. De la *praxis*, en effet, il n'a vu que “sa forme sordidement juive”, c'est-à-dire qu'il l'a reconduite entièrement du côté de la mauvaise *praxis*, dont, dans le second de ses articles de 1844 sur *La question juive*, Marx, s'appuyant en particulier sur l'analyse de l'essence de l'argent développée par Moses Hess, avait déjà expliqué les défauts. Qu'est-ce que la *praxis* dans sa forme sordidement juive ? C'est la *praxis* du spéculateur qui, tel l'usurier Shylock, fait de l'argent avec la misère ou le malheur des autres, animée par l'unique souci d'en tirer bénéfice; c'est donc l'activité égoïste qui a pour unique mobile l'intérêt personnel et refuse de reconnaître la prééminence des intérêts communautaires au détriment desquels elle exerce sans frein ses ravages. Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach reprend entièrement à son compte ce lieu commun de l'antisémitisme dont il tire argument pour dévaloriser la *praxis*, ramenée à la basse préoccupation du gain obtenu à tout prix, par n'importe quels moyens, et devenu une sorte de religion personnelle. Dans certains de ses textes des *Annales franco-allemandes*, Marx avait pu paraître légitimer cette conception de la pratique, ou tout au moins n'avait pas réussi à éliminer toute ambiguïté à cet égard. Dans ses thèses de 1845, il est clair que, rapportant cette manière de voir à Feuerbach, et voyant en celle-ci la raison principale du défaut constitutif de son “matérialisme”, qui n'est en fait qu'un idéalisme inversé, c'est-à-dire la même chose présentée de façon différente, il s'en démarque cette fois nettement. Non, la *praxis*, dans sa forme complète, n'est pas l'émanation d'intérêts égoïstes étroitement personnels dont le libre déchaînement est propre à un monde aliéné en profondeur du fait d'avoir retiré toute crédibilité au principe de la collectivité; mais elle est au contraire le moteur de l'intégration de l'individu au tout de la réalité, ce qui doit lui permettre d'échapper à sa finitude en apportant sa propre contribution à la maîtrise du monde par l'homme, suivant la logique qui définit la *gegenständliche Tätigkeit*.

Donc Feuerbach, comme les anciens matérialistes, a ignoré le caractère objectivement réel de l'activité humaine. Du même coup, complètement à son insu, sa démarche s'est trouvée déportée du côté de la spéculation, alors même qu'il croyait avoir fait subir à celle-ci une critique radicale. Son *Anschauung* ne fait que développer un rapport théorique, et non pratique, au monde auquel elle voue, sur fond d'exaltation, une adoration consensuelle et paresseuse, ne faisant aucune place aux exigences de la production et aux valeurs du travail. Or un matérialisme qui se cantonne dans une attitude théorique se caractérise par le fait qu'il ne retient de la réalité que ses aspects positifs, ce qui est la condition pour qu'il l'accepte comme elle se présente, sans chercher des raisons de la modifier. C'est pourquoi l'objectivisme propre à cette position coïncide avec le refus de toute action: pour reprendre les termes de la thèse onze, il se contente d'interpréter le monde, mais ne voit pas que ce qui compte c'est de le transformer.

Notons que le clivage théorie/pratique, qui soutient cette analyse, et est directement dégagé du clivage objectif/subjectif qui est au cœur de la thèse un, donnera sa thématique centrale à la thèse suivante, la thèse deux.

“En conséquence, il ne saisit pas la signification de l’activité “révolutionnaire”, pratique-critique. (Er begreift daher nicht die Bedeutung der “revolutionären”, der praktisch-kritischen Tätigkeit.)”

(dans le manuscrit original de Marx, contrairement à ce qu’indiquent certaines éditions, seule la formule “révolutionnaire” est placée entre guillemets)

Cette dernière séquence de la thèse, dans laquelle c’est toujours Feuerbach qui est visé, tire les leçons générales des analyses qui précèdent. Ces leçons concernent la *Tätigkeit*, la thématique de l’activité, dont elles soulignent le rôle crucial pour l’élaboration d’un nouveau matérialisme, enfin libéré des apories de l’ancien: ce matérialisme devra être un matérialisme qui, au lieu de se méfier de tout ce qui se rapporte à l’activité humaine parce qu’il privilégie une représentation massive et figée de la réalité, fera place, et une place non pas marginale mais centrale, à la considération de cette activité. Il sera, comme nous l’avons déjà dit, un matérialisme de la *praxis*, dont la fonction est précisément de réintégrer l’activité à l’ordre du monde dans la figure de la *gegenständliche Tätigkeit*.

Cette activité, qui doit donner son concept de base au nouveau matérialisme, est doublement qualifiée de “révolutionnaire” (les guillemets sont dans le texte) et de pratique-critique.

Intéressons-nous d’abord à la formule composite qui associe les références à la pratique et à la critique, deux notions qui étaient au centre des préoccupations des jeunes hégéliens, puisque ceux-ci voulaient se donner les moyens à la fois d’entretenir à une attitude critique à l’égard de la réalité et des manières reçues de la concevoir et d’élaborer une philosophie de l’action. Mais, chez eux, ces deux objectifs entraînent d’une certaine manière en opposition, car l’attitude critique telle qu’ils la revendiquaient revêtait préférentiellement une forme théorique, ce qui est encore le cas chez Feuerbach: et c’est pourquoi celui-ci se révèle de ce point de vue incapable de se démarquer de l’intellectualisme qui caractérise le système dans lequel s’est enfermée l’ “idéologie allemande”. Suivant cette pente, les jeunes hégéliens, et Feuerbach avec eux, étaient poussés à considérer que le meilleur moyen de critiquer la réalité était encore de s’attaquer aux représentations qu’on en a, et particulièrement aux formes de la conscience religieuse qui l’altèrent en profondeur et sont la cause première de l’aliénation humaine. En parlant d’une activité pratique-critique, Marx cherche à se démarquer de cette conception unilatéralement théorique de la critique, qui dans les faits ne change en rien à la constitution du monde mais le prend et le laisse tel qu’il est, avec pour unique souci celui de le retrouver à l’identique, dans sa pureté authentique première, qui n’est d’ailleurs qu’une fiction, un mythe religieux de plus, même si ce mythe se présente comme un mythe profane appuyé sur le rejet du sacré. Il est à remarquer que l’unique référence faite à l’idée de critique dans les thèses sur Feuerbach se trouve dans cette formule de la première thèse qui l’associe étroitement à la notion de pratique, en vue d’en rectifier la portée. Lorsqu’il écrit ces thèses, Marx a parfaitement compris en effet les limites et les dangers de l’attitude critique, qui, sous couleur d’épurer le réel des apparences qui le dénaturent, en fait quelque chose de tout à fait abstrait, et l’élève au rang d’une sorte d’idéal inviolable, intouchable, alors que, tout au contraire, le monde est fait pour que les hommes y investissent leur activité objective, leur activité pratique-critique, en vue de le transformer.

Cette activité est “révolutionnaire”. Dans ce même sens, la thèse trois fait référence à la *revolutionäre Praxis* (souligné dans le texte), et la thèse quatre avance la nécessité que le monde soit *praktisch revolutioniert*. Cette représentation de la pratique comme révolutionnaire ou révolutionnante renvoie à la thématique du “changement” (*Veränderung*) qui traverse l’ensemble des thèses et en donnera, tout à la fin de la thèse onze, le dernier mot. Pourquoi le nouveau matérialisme doit-il être un matérialisme de

la *praxis* ? Parce qu'il serait inadmissible d'accepter de laisser le monde tel qu'il est en entretenant un culte absolu de sa réalité qui évacue le problème de sa nécessaire transformation. C'est la raison pour laquelle il faut affirmer que le monde doit être "révolutionné". Mais comment? Quelle forme doit prendre cette révolution ? Cette question est implicitement posée, mais n'est pas résolue. C'est pourquoi sans doute Marx parle d'activité "révolutionnaire" avec des guillemets, ce qui revient à laisser provisoirement en suspens la nature de la révolution par laquelle le monde doit être changé. Il suffit pour le moment de savoir que c'est la voie ouverte par la *praxis*, et par le matérialisme de la *praxis*, qui doit conduire à cette révolution dont la figure reste à déterminer plus précisément.

C'est sur cette notation, qui ouvre une interrogation davantage qu'elle ne la referme, que s'achève la première des thèses sur Feuerbach dont l'objectif principal reste de montrer comment trouver une issue aux apories de l'ancien matérialisme dont Feuerbach n'a pas su lui-même se délivrer, ce qui marque la limitation de son entreprise qui, si elle a mis en oeuvre sous une forme originale le schème de la critique, n'a pas su aller jusqu'à devenir pratique-critique, ce qui a finalement pour conséquence son caractère conservateur et non révolutionnaire.

Copyright Pierre Macherey