

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/02/2003

### Marx, *Thèses sur Feuerbach*

#### Thèses sept et huit

##### Thèse sept

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

En conséquence, Feuerbach ne voit pas que le “sentiment religieux” est un produit social / Engels : est un *produit social* /, et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient / Engels : en réalité /à une forme sociale déterminée.”

La septième thèse sur Feuerbach est à nouveau impulsée par la dynamique du *daher*. En une seule phrase, elle enchaîne aux précédentes deux objections supplémentaires qui font corps étroitement avec elles, et qui, elles aussi, mettent en avant le fait que l'homme est avant tout un être social, ce qui les inscrit directement dans la mouvance de la thèse six. Ces objections concernent deux points essentiels à côté desquels Feuerbach est passé, non par simple omission qu'il aurait pu réparer avec un supplément d'attention, mais parce que, de par la manière dont sa démarche était engagée, il était empêché, il s'était empêché de les prendre en considération. C'est donc une fois encore le point de départ de l'“analyse” de Feuerbach, ici expressément évoquée par l'emploi du verbe *analysieren*, qui est remis en question, dans la mesure où il commande toute une orientation de pensée dont les conséquences se déploient ensuite inexorablement.

De quoi part Feuerbach ? Premièrement, comme la thèse quatre l'a indiqué, de l'auto-aliénation religieuse de l'homme qui prend la forme du “sentiment religieux”, que le texte mentionne ici entre guillemets pour faire comprendre qu'il s'agit d'une réalité ambiguë, moins facilement identifiable que ne le laisse croire sa désignation courante: ce à quoi Feuerbach a affaire, c'est l'*homo religiosus* que ses convictions éloignent artificiellement de lui-même, de sa nature originelle, de son être terrestre sensible et concret vers lequel il faut le reconduire. Deuxièmement, comme la thèse six vient de le signaler, de l'individu abstrait et isolé de ses conditions collectives et historiques d'existence, qui est censé représenter en lui-même le “genre”, c'est-à-dire cette essence naturelle qui fait de lui un homme vrai, en deçà des altérations qu'ont fait subir à cette essence les représentations faussées, déviées, de la théologie et de la philosophie. Mais cet homme qui, par dessous le vernis de ses illusions, reste lui-même, c'est-à-dire ce dont l'individu constitue par soi l'incarnation, d'où vient-il ? Justement, au point de vue qui est celui de Feuerbach, il ne vient de nulle part: il constitue une donnée première, irréductible, de l'analyse, à laquelle elle s'applique sans avoir à l'interroger sur ses conditions de possibilité, puisqu'elle la prend pour un inconditionné, une “essence” que ses accidents n'altèrent pas en tant qu'essence dont le concept est par définition auto-suffisant.

Au point de vue de Marx, conscient des graves déficiences de la démarche suivie par Feuerbach, les choses se présentent tout autrement. Ce que Feuerbach considère comme un point de départ, une donnée première, est en fait un point d'arrivée, un résultat, dont les causes restent à déterminer, cette élucidation constituant l'objectif principal qui, il faut le reconnaître lucidement, est éludé par l'analyse herméneutique.

En ce qui concerne l'*homo religiosus*, ce point crucial a déjà été abordé dans le cours de la thèse quatre, où Marx a expliqué que le vrai problème n'est pas tant de redescendre du ciel sur la terre, suivant le mouvement propre à l'analyse qui perce les secrets de la religion et de ses mystères, que de rendre compte du processus effectivement préalable par lequel les choses de la terre ont été élevées jusqu'au ciel, ce qui a produit, au sens littéral du verbe produire, les illusions de la religion, illusions qui, il ne faut jamais l'oublier, sont venues à un certain moment de la terre, et ne s'en sont éloignées ou évadées, c'est-à-dire libérées, qu'en apparence : ce qui signifie qu'elles sont soumises au même régime de production et de détermination dont dépendent toutes les choses de la terre, terre et ciel étant en quelque sorte imbriqués, inextricablement mêlés sur un même plan qui est celui de ce que, faute de dénomination plus précise, il convient d'appeler la réalité, qui n'est ni toute terre ni toute ciel mais les deux à la fois. L'*homo religiosus* n'est pas, comme il se représente spontanément à soi-même, une idéalité, une chose d'un autre monde, c'est-à-dire une fiction, opinion dans laquelle le conforte finalement l'analyste qui voit dans l'illusion un phénomène purement illusoire, sans consistance propre, mais un homme bien réel dont les conditions d'existence ont fait à un certain moment, donc dans des conditions historiques déterminées, qu'il soit porteur du type très particulier de conscience mystifiée par laquelle il est précisément devenu *homo religiosus*, dont la vie est soumise à des normes décalées qui le séparent de lui-même, mais seulement en apparence, car dans les faits il doit rester toujours matériellement le même homme; le même homme, c'est-à-dire un homme dont l'existence est toujours et partout conditionnée historiquement, ce qui a aussi pour conséquence qu'il n'est jamais exactement le même homme, parce que ses conditions d'existence sont soumises à la loi du changement qui est la seule loi éternelle. C'est pourquoi cet homme qu'il demeure matériellement en dépit des torsions imposées à son système de représentations, à sa conscience, ce n'est pas l'homme vrai, l'homme sensible et contemplatif, l'homme naturel, l'homme éternel auquel pense Feuerbach, mais c'est l'homme social, l'homme historique, l'homme pratique qui agit sur ses conditions d'existence en même temps qu'il est déterminé par elles, et qui est par là même engagé dans un processus incessant de transformation de soi, de *Selbstveränderung*, où les figures de sa conscience, au nombre desquelles les figures de sa conscience religieuse, ont leur place à côté des autres manifestations de son existence. Suivant la logique du raisonnement ainsi esquissé par Marx, il n'y a donc pas lieu de ramener le sentiment religieux à une formation mentale dont la structure pourrait être caractérisée une fois pour toutes dans l'abstrait: si c'est "dans la tête" de l'homme que ce sentiment se manifeste, cela ne signifie pas du tout que ce soit le lieu réel où son existence est déterminée en pratique et non seulement en théorie. Comme l'a déjà enseigné la thèse quatre, une conscience divisée doit être l'expression d'un monde divisé: c'est pourquoi il y a lieu de parler de conscience aliénée, et non de conscience aliénante, qui porterait en elle-même les causes de l'aliénation, faisant du même coup de celle-ci une *Selbstentfremdung*.

C'est précisément ce que Marx veut dire lorsqu'il avance que le sentiment religieux est un "produit social", expression qu'Engels a soulignée dans le texte en vue d'en faire saisir l'importance: cette affirmation constitue en effet le tournant de l'explication qui la fait passer, suivant le mouvement de retournement déjà opéré dans

la thèse quatre, du plan de l'analyse à celui de la synthèse, où elle suit, autant que possible à l'identique, en le reproduisant en pensée, le mouvement par lequel les causes engendrent réellement leurs effets. Or, que le sentiment religieux soit un produit social, c'est ce dont Feuerbach ne se rend pas du tout compte, obnubilé comme il l'est par son propre mythe de l'homme naturel qui n'est lui-même qu'une transposition des mythes traditionnels de la religion, une image inversée de l'*homo religiosus*. En faisant une croix sur tout ce qui relève de l'histoire sociale de l'homme, de manière à valoriser les données primitives dont il crédite son être générique, Feuerbach est passé à côté de l'essentiel: victime de l'illusion spéculative de la *Selbstentfremdung* ou "auto-aliénation" il n'a pas vu que le sentiment religieux est une oeuvre humaine du même type que la presse à imprimer ou la machine à vapeur, c'est-à-dire, non pas une manifestation intemporelle de l'essence humaine, mais une réalisation circonstancielle de la vie collective, qui s'effectue dans les conditions propres à celle-ci : car il est clair que ce n'est pas "l'homme" qui, dans l'absolu, a inventé à partir de rien et tout seul le sentiment religieux ; mais ce sont les hommes, ou plutôt des hommes, certains hommes déterminés qui, au cours d'un long processus de gestation qui est l'histoire des religions, lui ont donné forme; ce qu'ils ont fait d'une manière qui n'est d'ailleurs en rien figée, car cette forme, inséparable de tout un environnement culturel, est au contraire essentiellement mouvante: rien ne permet d'affirmer que bouddhisme et christianisme correspondent à la production ou à la fabrication sociale du même type d'*homo religiosus*, et bien des raisons conduisent même à soupçonner que l'*homo religiosus* en tant que tel pourrait n'être qu'une fiction abstraite engendrée par la spéculation théorique.

Si le sentiment religieux est un produit social, ce n'est donc pas parce qu'il serait la manifestation d'une sociabilité générique, elle-même propriété de l'homme éternel, au sens où par exemple Aristote dit que l'homme est *zôon politikon* ; mais c'est parce qu'il est le produit d'un type bien précis de société, où le sentiment religieux a sa place, non sous des formes abstraites intemporelles, mais sous des formes historiquement déterminées qui font de lui non seulement un produit social en général, mais ce produit social tout à fait spécifique qu'il est à un moment donné de l'histoire humaine, produit social dont il n'est possible de comprendre la nature qu'en l'expliquant à partir des conditions qui l'ont réellement engendré.

Cette remarque conduit directement au second point abordé dans la thèse sept. Feuerbach, nous l'avons vu, en même temps qu'il part de la fiction de l'*homo religiosus* qu'il accrédite alors même qu'il prétend la démystifier, part aussi de l'individu isolé de la collectivité et considéré comme étant en lui-même porteur de l'être générique qui définit l'homme en tant que tel: et c'est pourquoi, il est aisé de le comprendre, il néglige le fait que sentiment religieux soit un produit de cette vie collective qui est à son point de vue un accident de la nature humaine davantage que l'une de ses composantes essentielles. La fiction de l'*homo religiosus* est donc organiquement liée à la fiction de l'homme abstrait dont la nature est entièrement réalisée dans l'existence séparée de l'individu, de l'Unique, détenteur en droit de toutes les propriétés qui définissent une fois pour toutes l'humanité dans sa nature essentielle. Mais cet individu, d'où vient-il? Il est manifeste qu'il est tout autant un produit social que le sentiment religieux auquel il sert de support, de *Träger*.

Mais il faut aller plus loin encore: bien plus qu'un produit social, cet individu abstrait est à lui seul, et en dépit des apparences, un rapport social du type de ceux dont, d'après la thèse six, "l'ensemble" constitue l'essence effective de l'homme. En effet, il n'est pas du tout, comme pourrait le considérer un empirisme naïf, une donnée naturelle première de la vie, mais il est une "forme sociale" (*Gesellschaftsform*), liée à un type

d'organisation de la société tout à fait spécifique, qui est celui où les hommes vivent selon les modalités de l'existence individuelle et se représentent à eux-mêmes comme étant avant toute chose des individus dont les droits sont primordiaux, ce qui n'est certainement pas le propre de toute société en général.

C'est ce que veut faire comprendre Marx lorsqu'il écrit dans la septième thèse sur Feuerbach que "l'individu abstrait qu'il (Feuerbach) analyse appartient à une forme sociale déterminée." (*das abstrakte Individuum das er analysiert einer bestimmten Gesellschaftsform angehört*). "L'individu abstrait qu'il analyse" : c'est-à-dire l'individu abstrait qu'il prend pour point de départ de son explication qui, ainsi emmanchée, prend la forme particulière de l'analyse herméneutique, avec toutes les limitations imposées à cette forme qui ont été mises en évidence dans la thèse quatre. "Appartient à une forme sociale déterminée", ou, dans la version du texte donnée par Engels, qui transporte dans l'énoncé de la thèse sept la formule *in seiner Wirklichkeit* appliquée par la thèse six à l'essence humaine, "appartient en réalité (*in Wirklichkeit*) à une forme sociale déterminée", ce qui accentue la différence entre les deux modes d'explication: celui adopté par Feuerbach, qui procède des effets aux causes, et s'enferme dans une sorte de cercle à l'écart de la réalité, et celui que Marx lui oppose, qui procède des causes aux effets, selon le mouvement même de la réalité effective qui est le mouvement de son engendrement. "Appartient à", on pourrait écrire également "relève de", exprime en effet la relation causale de dépendance qui fait de l'individu dans sa forme abstraite un produit, ou un résultat, c'est-à-dire un effet et non pas une cause première, ce qui est bien l'idée principale avancée dans cette thèse sept qui a pour arrière-plan la conception du devenir historique et du processus de *Veränderung* que celui-ci impulse, dont les conditions ne peuvent se trouver dans la seule existence de l'individu.

Ceci posé, est du même coup expliqué comment Feuerbach a été conduit à choisir la mauvaise méthode, ce qui doit aussi s'expliquer par des causes qui ne sont pas seulement dans la tête de Feuerbach: c'est parce qu'il était lui-même pris dans le réseau des nécessités propres à une forme sociale déterminée où la représentation de l'individu abstrait prenait réellement, et non seulement idéellement, tout son sens, qu'il a pu faire lui-même fond sur cette représentation, en l'interprétant comme une donnée première de son raisonnement qui devait alors revêtir le style de l'analyse.

L'idée mise en avant par Marx dans la thèse sept est donc claire, mais il faut bien voir qu'elle correspond à l'énoncé d'un nouveau problème, qui va être pris en considération dans les thèses suivantes, et non à la solution de ce problème. L'individu abstrait appartient à une forme sociale déterminée dans laquelle il est, à tous les sens du mot, compris: soit, mais de quelle forme sociale s'agit-il, puisque, comme le précise l'énoncé de la thèse, il s'agit d'une forme sociale déterminée (Rubel traduit: "bien déterminée") ? Et même, plus profondément, qu'est-ce qu'une forme sociale? De quel type est le devenir qui engendre des formes sociales qui sont elles-mêmes les causes de produits sociaux déterminés, ce qui veut dire aussi que ce devenir décompose ces formes et leurs manifestations lorsque le moment est venu pour elles de céder la place à d'autres formes s'exprimant à travers d'autres productions sociales? Bien qu'elle ne soit pas explicitement évoquée, est sous-jacente ici la conception de la *revolutionäre Praxis* ou, dans la version d'Engels, *umwälzende Praxis*, proposée dans la thèse trois: la *praxis* révolutionnante, qui effectue le changement d'une forme sociale en une autre, et qui est la véritable donnée première de l'existence humaine, pour autant que lui convienne encore l'appellation de "donnée", puisqu'il s'agit d'un principe de transformation dont rien ne permet de fixer une fois pour toutes la représentation.

L'idée principale vers laquelle converge toute la thèse sept est donc celle de détermination. Avec Feuerbach, on reste toujours dans l'indéterminé: ce que Marx propose, c'est de faire rentrer la réflexion dans la sphère du déterminé. Si les thèses sur

Feuerbach comportent l'esquisse d'une nouvelle philosophie, cette philosophie est une philosophie de la détermination.

## Thèse huit

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

Toute / Engels : La/ vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui incitent /Engels : engagent/ la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis.”

La notion de *praxis*, qui réapparaît ici, avait été au coeur des préoccupations développées dans les thèses un à cinq. Les thèses six et sept viennent de mettre en avant un nouveau thème, qui est celui de la socialité, indispensable à la compréhension de ce qu'est l'essence humaine dans sa réalité effective, ce par quoi son caractère traditionnel d'essence se trouve d'une certaine manière ébranlé: s'il y a une essence humaine, celle-ci n'est pas une essence comme les autres. Il revient à la thèse huit d'effectuer la jonction entre ces deux lignes de réflexion, ce qu'elle fait en affirmant la nature avant tout pratique de la vie sociale, qui est le lieu où se posent et se résolvent réellement les problèmes abordés par la théorie et concernant l'essence humaine qui, du fait de disposer des deux dimensions du social et du pratique, est tout autrement essence, est différemment essence, et non seulement une autre essence, une essence différente. Du même coup se dégage un nouveau concept de la rationalité, qui amène à la définir comme rationalité pratique, c'est-à-dire rationalité de la pratique sociale, issue de son mouvement qui constitue son sujet-objet.

En quoi Feuerbach est-il concerné par ces affirmations ? Celles-ci mettent à nouveau le doigt sur le défaut essentiel de son “analyse”, qui la vicie en profondeur. Feuerbach a cherché à percer les mystères de ce qui constitue à son point de vue l'auto-aliénation religieuse de l'homme: pour cela il a proclamé la nécessité de ramener l'homme à lui-même, à sa vraie nature pervertie par le jeu des illusions transcendantes de la théologie et de la philosophie. Mais, ce faisant, il est lui-même tombé dans un nouveau mysticisme, celui de l'homme vrai, l'Unique, qui est une abstraction sans réalité, non moins que celles fabriquées par l'idéalisme qu'il prétend combattre. Pourquoi cette défaillance ? Parce qu'il n'a pas compris l'importance d'un certain nombre de réalités essentielles comme l'histoire, la société et la pratique, et qu'il a appréhendé l'essence humaine en faisant l'impasse sur ces réalités. Mais aussi parce qu'il n'a pas compris ce que c'est, sur le fond, comprendre, c'est-à-dire faire la théorie d'un objet, en proposer une explication rationnelle: il n'a pas vu que c'est une activité qui est elle-même engagée dans une pratique, qui est la pratique sociale, avec laquelle elle fait corps, et dont elle ne peut être séparée, sous peine de mettre en place un nouveau régime d'illusion.

Le premier point avancé dans la thèse huit concerne le lien intrinsèque qui passe entre la vie sociale et la pratique . Qu'est-ce qui justifie que ce lien soit affirmé, et soit affirmé comme “essentiel”? Et tout d'abord, que faut-il entendre par “vie sociale” (*gesellschaftliche Leben*) ? Sans doute le fait de participer par son activité à un développement collectif dans lequel les activités des uns et des autres interfèrent, ce qui

interdit de considérer l'une quelconque de ces activités pour elle-même, comme si elle se déroulait séparément en ne suivant que ses propres lois : d'où la nécessité de raisonner à ce sujet du tout aux parties, et non l'inverse, donc d'aborder les existences individuelles en tant qu'elles sont des déterminations de la vie sociale à laquelle elles appartiennent, au lieu de les traiter abstraitement comme des entités autonomes qui se détermineraient à agir par leur seule initiative. Il y a donc une dynamique globale de la vie sociale, et c'est d'elle qu'il faut partir si on veut se donner une chance de comprendre quelque chose à la réalité humaine et aux figures de sa manifestation. Lorsqu'il entreprendra à la fin du XIXe siècle de fonder la sociologie scientifique, Durkheim ne dira pas quelque chose de fondamentalement différent.

Mais il ne faut jamais oublier que la vie sociale n'est rien d'autre que *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, comme l'a enseigné la thèse six: c'est-à-dire que le tout qu'elle constitue n'a rien d'une base fixe, mais est en permanence en cours de restructuration ou de *Selbstveränderung*, par laquelle sont redistribués ses éléments et les fonctions qu'elle leur assigne. En ce sens la vie sociale est essentiellement "révolutionnante", *umwälzende* comme Engels s'était permis de l'écrire à la place de Marx dans la thèse trois, donc en permanence en travail sur elle-même, c'est-à-dire engagée dans un processus de transformation, dans le mouvement d'un devenir, dont rien ne permet d'affirmer qu'il se dirige vers une fin qui serait prédéterminée en lui dès le départ. La vie sociale est multiforme et changeante, et c'est pourquoi il n'est pas permis de l'identifier à un être de la société soumis à des lois universelles dont l'allure pourrait être une fois pour toutes définie. Lorsque Marx écrit *alles gesellschaftliche Leben*, "toute vie sociale", il fait implicitement référence à cette bigarrure, à cette variété mouvante de ses formes, qui interdit d'en stabiliser la représentation en la figeant dans un concept général de société ou d'ordre social: et Engels n'a certainement pas eu raison de substituer à cette formule l'expression *das gesellschaftliche Leben*, "la vie sociale", qui paraît vouloir faire rentrer à nouveau le mouvement de cette vie dans un cadre prédéfini, ce qui oriente la réflexion dans le sens d'une théorie générale du lien social au lieu de la consacrer prioritairement à la réalité plurielle des rapports sociaux appréhendés dans leur diversité concrète et dans le processus de leur transformation. Nous avons vu qu'il y a une manière de concevoir l'individu qui en fait une abstraction: mais il y a aussi une manière de concevoir la société qui en fait non moins une abstraction.

Comment échapper à ce risque d'abstraction? En ne perdant jamais de vue que toute vie sociale, c'est-à-dire la vie sociale par quelque bout qu'on la prenne à un moment déterminé de son évolution, est *wesentlich praktisch*, "essentiellement pratique". Et en soulignant dans le texte le qualificatif *praktisch*, Marx a certainement voulu attirer l'attention sur le caractère crucial de cette référence à la pratique, qui bouleverse la représentation que nous pouvons avoir de la société et de la vie qu'y mènent les individus qu'elle rassemble. La société est une forme pratique, c'est-à-dire non pas un tout donné, harmonieusement ordonné autour de son principe ou de ses principes qui le fondent, mais un réseau de pratiques qui interagissent entre elles de manière à mettre en place des modes d'association, des "rapports", qui peuvent être provisoirement stabilisés, mais dont rien ne prouve qu'ils soient par là définitivement fixés, arrêtés, pérennisés. Dans les thèses sur Feuerbach, Marx ne fait nulle part allusion au fait que ces rapports prennent le plus souvent la forme de rapports de domination, thème qui est longuement développé par ailleurs dans *L'idéologie allemande* : il se contente d'affirmer que ces rapports sont des rapports pratiques, car c'est ce qui constitue le point essentiel dont il faut partir, non pour l'interpréter comme le fait Feuerbach à propos du sentiment religieux, mais pour en tirer toutes les conséquences concernant la

vie sociale, ses conflits et ses luttes qui sont les diverses manifestations de sa réalité *pratique*, qu'il ne suffit pas d'interpréter en théorie comme l'énoncera la thèse onze.

Toute vie sociale est essentiellement pratique, cela veut donc dire qu'elle n'est pas réductible à la représentation théorique d'une forme d'organisation obéissant *a priori* à son concept, qui lui fournirait ses critères de légitimité et qu'il ne lui resterait plus qu'à mettre en pratique, à appliquer, en le faisant passer du plan du droit à celui des faits avec plus ou moins de succès. S'il est possible de conceptualiser la vie sociale, c'est-à-dire d'avoir prise sur elle par les moyens de la connaissance rationnelle, c'est en prenant appui sur son caractère pratique, c'est-à-dire sur le mouvement de sa *Selbstveränderung*, qui engendre aussi les formes de sa connaissance. Partir de la pratique sociale, c'est-à-dire en réalité de l'ensemble divers et contrasté des pratiques sociales, ce n'est donc pas se donner un fondement ou un objet à décrypter, mais c'est déclencher l'incitation à reposer sans cesse à nouveau la question des conditions de viabilité, voire de légitimité, de la vie sociale dont le système n'est pas garanti, n'obéit à aucun modèle préétabli, et est en conséquence constamment à réinventer en pratique. Ceci signifie que la société relève d'un mode d'appréhension qui fait passer au premier plan la considération de son histoire, qui est en dernière instance l'histoire des pratiques sociales à travers lesquelles elle se forme et se transforme.

Le deuxième point abordé dans la thèse huit concerne les déficiences propres à une perspective théorique qui, de la manière dont elle est profilée, se condamne à reproduire les illusions qu'elle se propose de dissiper. Ici, c'est clairement Feuerbach qui est visé, et l'attraction irrésistible qu'exercent sur lui comme sur les autres "idéologues allemands" les mystères de la religion dans lesquels il voit les vraies causes de l'aliénation, c'est-à-dire du fait que la vie humaine soit tendanciellement ressentie et éprouvée dans des conditions qui la dénaturent, parce qu'elles séparent l'homme de lui-même et l'opposent à lui-même en le désappropriant de sa propre essence: ce point avait déjà été au cœur de la thèse quatre. Mais dénoncer les mystères de la religion et entreprendre de les déchiffrer en vue d'en effacer les effets néfastes, c'est encore une façon de croire à ces mystères, en leur prêtant un efficace qui va bien au-delà de ce qu'ils peuvent en réalité; et c'est reproduire, même si c'est sous une forme nouvelle, le mysticisme des idées au point de vue duquel l'essentiel de la vie humaine se décide sur le plan de ses représentations conscientes. Comme vient de l'affirmer la thèse sept, il faut, et c'est ce que Feuerbach ne fait pas, envisager les mystères de la religion et le sentiment religieux qui exprime l'adhésion à ces mystères en tant qu'ils sont un produit social, c'est-à-dire le résultat d'un processus qui se déroule sur un tout autre plan que celui où l'individu est personnellement aliéné par les représentations déformées de sa conscience religieuse. C'est pourquoi il faut en venir à comprendre que le sentiment religieux est un produit de la vie sociale dans le mouvement pratique de laquelle il est entraîné: il est lui-même un rapport social que rien n'autorise à extraire de l'ensemble des rapports sociaux dont il fait partie intégrante dans la mesure où ce sont eux qui déterminent les conditions de sa production.

Pour comprendre ce qui est ici en jeu, il n'est pas inutile d'opérer un bref retour en arrière, et de reconsidérer la manière dont ce point avait été abordé par Marx une année plus tôt, au début de son "Introduction à une critique du droit hégélien" parue dans la livraison unique des *Annales franco-allemandes*. Ce texte portait de l'affirmation selon laquelle "la critique de la religion est la condition préalable de toute critique (*die Voraussetzung aller Kritik*)." (trad. fr. M. Rubel, in Marx, *Oeuvres philosophiques*, *Oeuvres*, t. III, Gallimard/ Pléiade, 1982, p. 382), ce qui était une manière de légitimer la démarche de Feuerbach dans le sillage de laquelle Marx continuait alors à se placer, et dont il se proposait seulement d'étendre le champ

d'application en passant du préalable aux conséquences susceptibles d'être exploitées à partir de lui, ce que Feuerbach n'avait pas lui-même fait. Et c'est en procédant à une telle extension que Marx en venait à affirmer que "l'homme, c'est le monde de l'homme, c'est l'Etat, c'est la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience renversée du monde, parce qu'ils sont eux-mêmes un monde renversé (*weil sie eine verkehrte Welt sind*)" (id.), ce dans quoi on peut lire une première occurrence de l'idée développée dans la septième thèse sur Feuerbach selon laquelle le sentiment religieux est un produit social, et non la rêverie intemporelle poursuivie par un "être abstrait recroquevillé hors du monde" (id.). La formule "l'homme, c'est le monde de l'homme" présentait manifestement une dimension polémique correspondant à un effort en vue de se détacher de Feuerbach: elle affirmait la nécessité, là où Feuerbach ne parle que de l'homme et des vraies valeurs attachées à son être générique, de prendre en considération le "monde de l'homme", expression sans doute assez vague, même si elle était aussitôt précisée par la référence à la réalité de l'Etat et de la société, dans laquelle il ne serait cependant pas impossible de lire une préfiguration de la formule "l'ensemble des rapports sociaux", étant au minimum permis d'y voir une manière d'indiquer la place où cette formule peut trouver un sens. Ainsi, ce qui est "concret", "réel", ce n'est pas, comme le croit Feuerbach, l'homme, mais le monde de l'homme, ce qui revient à convertir le regard de l'homme-sujet pensant et conscient vers les conditions objectives de son existence sur lesquelles il n'a pas directement prise par la simple opération de sa volonté. Or ce monde, disait encore Marx en 1844, c'est le monde historique et social, qui est un monde renversé, un monde à l'envers, ce qui est la seule explication possible du phénomène religieux, c'est-à-dire du fait que, en théorie, les représentations de la conscience obéissent au régime du renversement. Dans le même sens, en lisant la quatrième thèse sur Feuerbach, nous avons pu conclure qu'il n'y a de conscience divisée que dans un monde lui-même divisé. C'est à ce point du raisonnement développé dans l'Introduction à une critique du droit hégélien que se situait le fameux passage: "La religion est la théorie générale de ce monde (renversé de l'homme), son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son "point d'honneur" spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la réalisation chimérique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas sa réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel (*gegen jene Welt deren geistiges Aroma die Religion ist*). La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit (*wie sie der Geist geistloser Zustände ist*). Elle est l'opium du peuple (*das Opium des Volks*)."

(id. p. 383. En d'autres termes, la religion est la solution imaginaire apportée à un problème tout à fait réel dont elle est, quoique sous une forme biaisée, la manifestation. En effectuant cette rétrospection, nous avons pu voir s'esquisser à distance dans l'Introduction à une critique du droit hégélien de 1844 certains thèmes qui réapparaîtront l'année suivante dans les thèses sur Feuerbach. Mais ce rapprochement permet aussi de souligner ce qu'il y a de nouveau dans ces thèses, l'avancée décisive qu'elles représentent et dont la huitième thèse constitue l'expression condensée : à savoir l'articulation qu'elles effectuent entre, d'une part la prise en compte du thème de la socialité, qui fait passer de la considération de l'homme à celle du monde de l'homme, et d'autre part la nécessité d'appréhender des problématiques qui se présentent sous une forme théorique, et ne peuvent sur ce plan être résolus de manière définitive, comme des problèmes pratiques, c'est-à-dire des problèmes qui doivent être posés et résolus sur le plan de *menschliche Praxis*. La question n'est plus alors, comme Marx l'écrivait en 1844,



de montrer la voie qui permette à l'homme de "graviter autour de lui-même" (*um sich selbst bewegen*), en redevenant le centre créatif de son monde propre, ce qui est encore du Feuerbach; mais il est de changer ce monde en pratique, de le révolutionner en prenant appui sur ses divisions et ses conflits qui tiennent au fait que toute vie sociale est essentiellement pratique. Ce souci n'était pas totalement absent de l'Introduction à une critique du droit hégélien dans laquelle Marx écrivait: " C'est donc la tâche de l'histoire, une fois l'au-delà de la vérité disparu, d'établir la vérité de l'ici-bas. Et c'est tout d'abord la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation de soi dans ses formes profanes, une fois démasquée la forme sacrée de l'aliénation de l'homme. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique." (id., p. 383) Mais cette déclaration n'est pas sans ambiguïté: tout en affirmant la nécessité de mettre la philosophie au service de l'histoire, donc, pour reprendre une autre formule de l'Introduction (id., p. 390), de ne plus se contenter de l'arme de la critique en considérant qu'elle pourrait se substituer à la critique des armes, elle continue à lui assigner pour tâche de "démasquer" les figures de l'aliénation humaine, comme si cela suffisait pour transformer la "critique du ciel" en "critique de la terre", ce qui présuppose que la critique, restant la même dans sa forme, n'a qu'à déplacer son point d'application, comme si le mot "vérité" pouvait conserver le même sens lorsqu'est opérée la conversion de l'au-delà de la vérité à la vérité d'ici-bas. Lorsque Marx écrit les thèses sur Feuerbach en 1845, ce schéma a volé en éclat: la nécessité d'une critique pratique du monde réel n'a plus rien à voir avec le projet d'une démystification, même dérouter du terrain de la religion vers celui de la politique. La critique pratique du monde, c'est celle que le monde, et en lui la pratique humaine qui en fait partie intégrante, s'applique à soi-même sous les espèces de la *Selbstveränderung*, transformation révolutionnaire et révolutionnante qui seule est en mesure d'en résoudre les contradictions. On mesure alors le tournant décisif que représente l'affirmation dont part la thèse huit: "Toute vie sociale est essentiellement pratique". C'est en effet sur ce plan, où la vie sociale déroule en pratique ses formes diverses, qu'il est possible de donner un contenu au projet d'une "critique de l'essence humaine effective" évoqué dans la thèse six. Remarquons d'ailleurs au passage que cette dernière formule représente l'unique occurrence dans toutes les thèses sur Feuerbach, avec la référence faite par la thèse un à la *praktisch-kritische Tätigkeit*, du terme "critique", alors que celui-ci était omniprésent dans les textes de 1844 auxquels il donnait leur fil conducteur : ceci signifie que, sa vérité, la critique la trouve dans la pratique et ne la trouve que là.

Toutefois, cela signifie-t-il qu'il faille tourner le dos à la théorie pour adopter le point de vue alternatif de la pratique, ceci étant la condition indispensable pour passer de la considération de l'homme à celle du monde de l'homme ? Nullement. Et c'est ce qui constitue le troisième point essentiel abordé dans la huitième thèse sur Feuerbach qui affirme le caractère "rationnel" de la forme de résolution des problèmes apportée par la pratique. Si les problèmes que la théorie pure, irrésistiblement inclinée vers le mysticisme, est impuissante à résoudre définitivement, trouvent leur solution dans la pratique humaine, c'est dans la mesure où cette solution fait aussi intervenir "la compréhension de cette *praxis* " (*das Begreifen dieser Praxis*). Autrement dit : pas de *praxis* humaine sans que soient aussi posées les conditions d'une compréhension de cette *praxis* ; et réciproquement, pas de compréhension rationnelle qui ne soit immergée dans le mouvement même de la *praxis*, pour autant que celle-ci est *menschliche Praxis*, c'est-à-dire une pratique qui ne procède pas à l'aveugle mais s'éclaire des lumières de la théorie, lumières qu'elle projette en avant d'elle-même au fur et à mesure de son

mouvement. Nous retrouvons ici le sens très particulier qui avait été assigné à la notion de *praxis* dès la thèse un où elle avait été dotée, en tant que *praktisch-kritische Tätigkeit*, de la capacité de surmonter les alternatives traditionnelles du subjectif et de l'objectif, de la pensée et du réel, etc., donc aussi de la théorie et de la pratique. Pour reprendre la formule d'E. Bloch, la praxis, c'est la théorie-pratique, et on pourrait dire que c'est aussi le sujet-objet, la libre nécessité, le ciel-terre, etc. Une pratique qui ne serait que pratique, et qui rejetterait la théorie hors de son ordre, perpétuerait leur séparation, alors que c'est celle-ci qu'il faut avant tout abolir pour retrouver le chemin de la vie sociale et de sa *Selbstveränderung*. Autrement dit, pas davantage qu'à propos de la réalité sociale où se joue l'essence effective de l'homme, il ne faut avoir une approche abstraite de la pratique, qui conduirait à l'interpréter comme une solution miracle à tous les problèmes de la vie sociale. Si la vie sociale est pratique, et même essentiellement pratique, c'est au sens d'une pratique qui s'accompagne de la compréhension de cette pratique, compréhension par laquelle celle-ci se met à distance d'elle-même: et, ici, se retrouve d'une certaine façon la notion de critique, pour autant qu'elle effectue cette articulation de la théorie et de la pratique, de la compréhension et de la transformation, qui en conditionne dialectiquement les échanges, thème qui avait déjà été rapidement évoqué à la fin de la thèse quatre. Et par là même, en même temps qu'une nouvelle approche de la pratique, est aussi effectuée une nouvelle approche de la théorie qui lui assigne pour tâche de penser la pratique dans son mouvement effectif: selon Labica, "une nouvelle forme de rationalité voit ici le jour" (Marx-*Les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 97). Cette rationalité est celle qui fait corps avec la pratique dans la mesure où elle réagit en permanence à ses incitations, et ainsi s'intègre au mouvement de sa *Veränderung*.

On peut donc conclure que la thèse huit constitue une sorte de point nodal où se conjuguent les trois principales lignes de réflexion poursuivies jusqu'ici de manière plus ou moins séparée dans les thèses sur Feuerbach: celle consacrée à la praxis, à laquelle est dévolu le soin de résoudre les problèmes de la vie humaine, c'est-à-dire en fait de transformer le monde; celle consacrée à la réalité sociale et aux formes complexes de sa détermination et de sa transformation; et enfin celle consacrée à la rationalité, c'est-à-dire l'effort en vue de comprendre la réalité de manière à mieux diriger l'action qui, de l'intérieur, participe à sa dynamique de transformation. Il apparaît à présent que ces trois préoccupations constituent un tout: et c'est précisément la logique propre à ce tout qui a été ignorée de Feuerbach, ce qui l'a empêché d'accéder à la critique de l'essence humaine effective.

Copyright Pierre Macherey