

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/12/2002

Les Thèses sur Feuerbach :

Les Thèses 2 et 3

La Thèse deux

“Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage.

La question de savoir si la vérité objective est accessible à la pensée humaine - n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*.

In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.

C'est dans la praxis que l'homme doit faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de l'effectivité et puissance, naturalité immanente de sa pensée.

Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist / Engels: sich isoliert/ ist eine rein *scholastische* Frage.

Le débat sur le caractère effectif ou non effectif de la pensée - dans le cas où celle-ci est isolée / Engels: s'isole / de la praxis - est une question de *scolastique* pure.”

(la version donnée par Engels comporte une unique correction, dont les conséquences, quoique non tout à fait négligeables comme on le verra en lisant de plus près la phrase où elle intervient, restent ponctuelles)

Comme la thèse un, à l'argumentation de laquelle la référence à cette notion avait donné son élément moteur, la deuxième thèse sur Feuerbach met en avant la *praxis*, à laquelle elle confère cette fois une dimension gnoséologique en avançant qu'elle ouvre la voie à une nouvelle manière d'aborder les problèmes, sous l'angle propre à une *praktische Frage*, et non sous celui d'une *Frage der Theorie*, qui se révèle en dernière instance n'être qu'une *rein scholastische Frage*, ce que n'est pas, justement, une *praktische Frage*, à savoir une question posée dans les conditions qui sont celles de la pratique et qui cherche aussi du côté de celle-ci les moyens de sa résolution.

Il faut prêter particulièrement attention au fait que cette fécondité gnoséologique de la *praxis* est dégagée à l'occasion du traitement d'une question bien précise, qui est celle du rapport de la pensée à la réalité ou à l'être, question centrale à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler en philosophie théorie de la connaissance, appellation dont Marx suggère de fait qu'elle recèle une ambiguïté, dans la mesure où elle met implicitement entre parenthèses tout ce qui concerne la dimension pratique de la connaissance, qui fait d'elle autre chose que de la pure théorie, ce qui a pour conséquence que ses démarches ne peuvent être soumises à un examen seulement théorique: c'est pourquoi la théorie de la connaissance risque d'être prise dès le départ dans un cercle vicieux dont elle ne pourra jamais sortir. Labica a raison d'affirmer que “la deuxième thèse sur Feuerbach opère une révolution dans la théorie de la connaissance, qu'elle se réclame de l'idéalisme ou du matérialisme” (op. cit. p. 52) :

mais il faut ajouter que cette révolution est tellement radicale qu'elle retire à cette théorie jusqu'à son objet, et la rend définitivement caduque.

La théorie de la connaissance se confronte à l'interrogation suivante: la pensée humaine est-elle en mesure d'atteindre la vérité objective des choses, ou bien est-elle condamnée à rester confinée dans ses certitudes subjectives, sans avoir le moyen de savoir, ce qui s'appelle savoir, si ce qu'elle croit connaître en le maîtrisant dans les formes qui sont propres correspond effectivement à la réalité telle qu'elle existe hors de la pensée et indépendamment d'elle, au sens par exemple de ce que la scolastique appelle l'*adaequatio rei et intellectus* ?

Ceci est une question tout à fait traditionnelle de la philosophie: c'est elle par exemple que Descartes avait rencontrée dans les *Méditations Métaphysiques*, où il avait été amené à se demander si ce qu'il éprouvait mentalement comme étant de manière indiscutable des idées claires et distinctes qui s'imposent à l'esprit avec la force de l'évidence ne se réduit pas à un système ordonné de représentations factices privées de tout corrélat dans la réalité, comme c'est le cas dans les rêves dont l'expérience troublante entre toutes pourrait bien affecter en totalité l'exercice d'une pensée humaine trop humaine; et il n'avait trouvé d'autre moyen pour échapper à ce doute que le recours à la véracité divine qui fonde la pensée humaine sur d'autres nécessités que celles auxquelles elle a accès consciemment. C'est cette même question qui traverse la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, où sont décrites les expériences douloureuses de la conscience, déchirée en permanence par le conflit de la certitude et de la vérité, et incapable d'échapper à ce dilemme sous toutes les figures qu'elle est capable de revêtir en tant que conscience qui cherche sans y parvenir à atteindre la conscience de soi.

L'idée avancée par Marx dans la deuxième thèse sur Feuerbach est que cette vieille question, dont le retour lancinant prouve qu'elle a dû être mal posée, n'a aucune chance d'être tranchée de façon définitive si elle reste appréhendée comme une question de théorie, ce que fait précisément la théorie traditionnelle de la connaissance; car le seul espoir de la résoudre a pour condition qu'elle soit déplacée sur le plan de la pratique, donc qu'elle soit transformée en une *praktische Frage* et cesse d'être envisagée comme une *Frage der Theorie*. G. Labica clarifie cette interrogation en concentrant la signification de la thèse deux à l'aide de la formule: "Qu'est-ce que penser ?", dont le contenu peut être développé de la façon suivante: est ce que c'est penser dans le vide, penser pour penser en quelque sorte, sans espoir d'atteindre une vérité objective, une *gegenständliche Wahrheit*, ou bien est-ce que c'est conduire à son terme une opération qui ne se poursuit pas hors de la réalité, car si c'était le cas elle serait privée du moyen d'avoir sur celle-ci quelque prise que ce soit; mais est au contraire, en tant que pensée qui ne se développe pas sur le seul plan de la théorie, immergée dans la réalité et lui est pour une part apparentée?

L'enjeu de la deuxième thèse sur Feuerbach étant ainsi précisé, on voit qu'il est abusif d'y voir une première occurrence de la conception dite du primat de la pratique, selon laquelle toutes les questions que peut affronter la connaissance humaine trouvent le critère ultime de leur résolution dans la pratique, ce qui conduit à affirmer, pour reprendre la formule imagée employée par Engels dans un texte tardif souvent cité, que *the proof of the pudding is in the eating* (Préface à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1892). En particulier, elle n'a pas directement pour programme d'examiner un problème général comme celui de l'existence de l'être ou de la réalité en soi donnés indépendamment de la pensée et de se réserver à propos de ce problème le dernier mot, comme on a pu le lui faire dire lorsque, en grande partie à contre-emploi, on en a fait, dans le cadre d'un marxisme ossifié et transformé en dogme, le modèle pour une théorie de la connaissance rénovée qui serait la théorie de la connaissance marxiste, la théorie matérialiste de la connaissance, alors que, comme on

vient de le voir, on a des raisons légitimes de penser que, prise au sérieux, cette thèse deux conduit à remettre en cause le projet même d'une théorie de la connaissance qui aborde le problème de la vérité objective sur le plan de la pure pensée, comme une *Frage der Theorie*.

Ce qui intéresse Marx, lorsqu'il écrit la deuxième thèse sur Feuerbach, c'est de savoir si la pensée dispose du moyen de savoir si elle est ou non en prise sur la réalité, et ainsi a en partage les caractères de la *Wirklichkeit* ou bien est condamnée à la *Nichtwirklichkeit*, à l'ineffectivité, qui fait d'elle comme la pensée de rien, une pure forme sans contenu assignable, qui glisse à la surface des choses sans avoir le moyen de les pénétrer dans leur épaisseur, dans leur texture profonde de choses réelles dont elle partage, et non seulement reflète idéalement, le caractère réel.

Ainsi ramenée dans ses limites propres, - et il faut absolument résister à la tentation de lui faire dire plus qu'elle ne dit en réalité -, la deuxième thèse se situe manifestement dans le prolongement de la thèse précédente: c'est à nouveau au clivage de l'objectif et du subjectif qu'elle se confronte, en s'interrogeant sur la capacité de la pensée à sortir de soi et à échapper à la dimension subjective qui lui est apparemment imposée par sa nature même de pensée pour revêtir un caractère objectif, et ainsi échapper aux apories dans lesquelles le matérialisme, à l'égal de l'idéalisme, même si c'est pour des raisons qui semblent inverses, s'est le plus souvent enfermé.

La pensée étant une forme de l'activité humaine, ce qui pose aussi la question de son rapport aux autres formes de l'activité humaine, c'est-à-dire de la façon dont elle intervient à leur côté et interfère avec elles, comment, sans prendre le risque de s'éjecter par sa logique propre hors du plan de la réalité et de s'ôter les moyens de le rejoindre, pourrait-elle être présentée comme un ordre complètement à part, autonome du seul fait qu'elle n'obéit qu'à ses propres lois, indépendamment de toute perspective d'investissement dans la réalité objective du monde, alors qu'il est clair que, en tant qu'activité précisément, elle fait partie intégrante de cette réalité objective dont elle doit, sous une forme ou sous une autre, partager les caractères en même temps qu'elle contribue à la transformer ? Or si la pensée a quelque chance de pouvoir être appréhendée comme "réelle", c'est-à-dire dotée des caractères reconnus à la *Wirklichkeit*, et non renvoyée dans le néant ou le vide de la *Nichtwirklichkeit*, c'est précisément en tant que pensée pratique, et non seulement théorique: pensée pratique, c'est-à-dire contribuant par les moyens qui lui sont propres à l'activité pratique-critique et révolutionnaire, qui, *in der Praxis*, en pratique, change le monde, au lieu de se contenter de le prendre et de l'accepter tel qu'il est. Ce qui fait de la pensée quelque chose de réel, ce qui l'unit à la réalité, c'est son côté pratique.

Marx avait déjà approché cette idée dans ses Manuscrits philosophico-économiques de 1844 : "On voit comment la solution des oppositions théoriques elles-mêmes n'est possible que d'une manière pratique, par l'énergie pratique des hommes, et que leur solution n'est donc aucunement la tâche de la seule connaissance, mais une tâche vitale réelle que la philosophie n'a pu résoudre parce qu'elle l'a précisément conçue comme une tâche seulement théorique..." (*Manuscrits de 1844*, 3e Man., trad. fr. E. Bottigelli, éd. Sociales, 1962, p. 94). Au premier rang de ces oppositions théoriques, celle de la pensée et du réel, que seule l'énergie pratique des hommes est en mesure de résoudre.

La deuxième thèse, comme ce sera aussi le cas de la thèse suivante, ne comporte pas de référence explicite à Feuerbach, auquel elle renvoie néanmoins par certains traits caractéristiques de sa terminologie. Dans son édition, G. Labica, la rapproche des paragraphes 24 et 25 des *Principes de la philosophie de l'avenir* que

Marx avait certainement lus de très près, et dans le prolongement desquels se situe la réflexion qu'il consacre au problème de la vérité objective.

Dans ce passage de son opuscule de 1843, Feuerbach s'en prenait à la manière dont la philosophie spéculative a traité le problème de l'identité de la pensée et de l'être (*Identität von Denken und Sein*) en vue d'affirmer la réalité de la pensée, sa *Wirklichkeit*, ce qui est aussi le point traité par Marx dans la deuxième thèse sur Feuerbach. Pour se sortir de cette difficulté, expliquait Feuerbach, la philosophie spéculative, c'est bien sûr Hegel qui est visé, a développé sur fond de théologie une conception spirituelle de l'être, au point de vue de laquelle "l'être n'est rien que pensée" (*das Sein ist nichts anderes als selbst ein Gedanke*); plus précisément il est la pensée dans la forme limitée de l'immédiateté qu'elle doit dépasser dans ses développements ultérieurs. Or, selon Feuerbach, ceci revient à éluder le problème de la vérité objective, car, si l'être est de la pensée, du même coup la pensée se présente automatiquement comme être sans avoir pour cela besoin d'accomplir aucun effort, sans devoir se donner la peine d'affronter pratiquement l'épreuve de la réalité. C'est pourquoi, écrit Feuerbach, si on s'en tient à cette perspective, "l'identité de la pensée et de l'être n'exprime rien que *l'identité de la pensée avec elle-même*. Autrement dit: pour atteindre l'être, la pensée absolue *ne se débarrasse pas de soi, ni ne sort de soi*. L'être demeure un au-delà (*Sein bleibt ein Jenseits*). La philosophie a bien transformé *l'au-delà de la théologie en un ici-bas (die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht)*, mais en échange elle a transformé *l'ici-bas du monde réel en au-delà (aber dafür hat sie das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht)*." (trad. fr. Althusser, in Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960, p. 164). Le couple *jenseits /diesseits*, qui apparaît ici, donne son schème directeur à l'ensemble de la démarche philosophique de Feuerbach: celle-ci, une fois établi que la théologie, et à sa suite la philosophie spéculative, car celle-ci ne fait que transposer dans son langage propre le mécanisme par lequel la conscience religieuse est aliénée, a déserté le plan de la *Diessseitigkeit*, de l'ici-bas terrestre, pour rejoindre celui qui conduit *jenseits*, au-delà, dans le ciel des illusions, a pour propos essentiel de montrer le chemin qui reconduit du ciel sur la terre, là où se tient le monde réel (*die wirkliche Welt*) avec lequel, une fois la philosophie désenchantée de sa rêverie spéculative, le matérialisme, pensée authentique d'un réel qui n'est pas seulement de la pensée, renoue en célébrant avec lui, dans un véritable acte d'amour, d'exaltantes épousailles. C'est sur ce point précis que Marx fera porter sa critique dans la quatrième thèse sur Feuerbach.

En vue de faire comprendre la nécessité pour la philosophie de retrouver le chemin du réel sous une forme qui ne soit pas seulement celle du réel pensé, Feuerbach reprend alors à son compte le raisonnement développé par Kant en vue de critiquer l'argument ontologique, qui, d'un point de vue général, prétend conclure de l'essence à l'existence, c'est-à-dire de la pensée, en tant qu'elle est seule à pouvoir accéder à l'essence, au réel, où l'existence est donnée: une chose sont les thalers que j'ai dans la tête, parce que j'y pense sous la forme de quelque chose que j'aimerais bien posséder, une autre les thalers que j'ai dans ma poche, que je peux palper de ma main, et que je peux sortir de ma poche pour les montrer à d'autres, ce qu'il me serait très difficile de faire avec ceux que j'ai dans la tête qui ont toute chance de n'exister que pour moi seul. C'est pourquoi il doit y avoir dans le réel quelque chose qui n'est pas réductible à de la pensée, en ce sens qu'il doit y avoir dans le réel quelque chose qui ne me concerne pas seulement moi en tant que sujet de pensée au point de vue duquel le réel se présente uniquement sous la forme mystifiée de l'objet qui n'existe que pour moi qui le pense, comme un simple prolongement de ma propre existence, et privé comme tel de toute autonomie réelle. De là la nécessité de sortir de la pensée, d'échapper aux structures qui en commandent le fonctionnement, pour aller à la rencontre du réel, ce qui, au point de

vue de Feuerbach constitue le rôle par excellence de la sensibilité, car elle est seule en mesure d'éprouver le réel comme tel, c'est-à-dire un réel qui ne soit pas seulement objet pour un sujet, mais lui-même objet-sujet, objet qui est aussi un sujet d'existence, sinon un sujet de pensée, sujet coexistant et "commerçant" dans le monde réel avec d'autres sujets.

Nous avons vu en lisant la première thèse sur Feuerbach que Marx éprouve les pires doutes quant à la capacité exclusive de la sensibilité dotée des vertus magiques de l'*Anschauung* à surmonter la dualité du sujet et de l'objet, dualité qu'elle ne fait que reproduire à son niveau. C'est pourquoi il considère que ce n'est pas la sensibilité en tant que telle, mais la sensibilité qui est aussi activité, la *sinnliche Tätigkeit* qu'est la *praxis*, qui est effectivement en mesure d'effacer cette dualité, et du même coup de faire disparaître l'opposition entre *Diesselts* et *Jenseits*, en ramenant tous les problèmes humains, y compris ceux qui concernent la pensée et la connaissance, sur le plan de la réalité: ce qui revient à accomplir, en sens inverse du mouvement qui ramène l'être à la pensée, celui qui ramène la pensée à l'être, en intégrant la considération du subjectif à la représentation du monde objectif.

Ici encore, nous voyons donc que Marx situe sa démarche dans le prolongement de celle de Feuerbach, ce qu'il fait toutefois en opérant une rectification décisive par rapport à cette dernière, rectification par laquelle en est modifiée de fond en comble la portée et la signification. Feuerbach dirait que la question de la vérité objective est une question que seule la sensibilité est en mesure de résoudre : elle est une *sinnliche Frage* ; Marx explique, et ce n'est pas du tout la même chose, qu'elle est une *praktische Frage*, une question qui ne peut trouver sa solution que *in der Praxis*, dans la pratique, et non dans cette espèce de théorie qu'est encore l'intuition sensible. Et en adoptant cette façon de voir, Marx, comme nous l'avons déjà remarqué en lisant la première thèse, opère une sorte de retour, un retour très contrôlé, à la perspective propre à l'hégélianisme. En effet, qu'est-ce qui est en jeu dans la question de la vérité objective lorsque celle-ci est envisagée comme une *praktische Frage* et non comme une *Frage der Theorie* ? C'est la réalité effective ou non effective de la pensée, *die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens*. Et ce déplacement de la thématique de l'objectivité à celle de l'effectivité, d'où se dégage la considération d'une réalité qui n'est pas déjà toute donnée, mais qui se produit à travers le mouvement de son devenir, de son auto-engendrement, est manifestement d'esprit hégélien, pour autant que la philosophie hégélienne, épurée de ses éléments spéculatifs, soit envisagée par son autre côté, celui qui correspond en profondeur à une logique du faire, c'est-à-dire tendanciellement à une logique de l'activité pratique-critique "révolutionnaire", qui appréhende le monde sous l'angle de son devenir, de son mouvement de transformation, de sa *Veränderung*, thème qui revient comme un leitmotiv dans l'ensemble des thèses sur Feuerbach.

Ayant dégagé sa signification générale, reprenons à présent, comme nous l'avons fait pour la première thèse, le détail de la deuxième thèse en la suivant mot à mot.

"La question de savoir si la vérité objective est accessible à la pensée humaine - n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique* (*Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage*)"

Nous avons suffisamment insisté sur l'importance que revêt le fait de passer d'une *Frage der Theorie*, posée dans l'abstrait, à une *praktische Frage*, dont les conditions concrètes de résolution se trouvent dans le monde réel et non dans le ciel des idées, pour avoir à y revenir. Contentons-nous de remarquer que, en soulignant dans le

texte le qualificatif *praktisch*, Marx, en même temps qu'il veut faire comprendre l'importance de cette transposition d'un très ancien problème du terrain de la théorie sur celui de la pratique, attire aussi l'attention sur le fait que la pratique, ainsi convoquée pour résoudre le problème de la vérité objective, n'est pas n'importe quelle pratique, mais la pratique comme telle, c'est-à-dire la pratique au sens fort et authentique de la *praxis*, l'activité pratique-critique "révolutionnaire" qui, en même temps qu'elle surmonte l'opposition du sujet et de l'objet, surmonte aussi celle de la pensée et de l'être, sans toutefois tomber dans les errements de la pensée spéculative qui, de manière unilatérale, comme Feuerbach l'a très justement montré, appréhende l'être à partir et en fonction de la pensée, ce qui est précisément incompatible avec les exigences de la pratique, ce qui a échappé à Feuerbach.

"C'est dans la praxis que l'homme doit faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de l'effectivité et puissance, naturalité immanente de sa pensée. (*In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.*)"

Il est question dans cette phrase de "prouver" (*beweisen*) quelque chose. Prouver, on considère généralement que c'est l'affaire de la théorie ou de la connaissance scientifique, qui sait comment s'y prendre pour aligner des arguments en leur donnant autant que possible une allure rigoureuse et démonstrative par laquelle ils ont valeur de preuve, comme l'indique la formule rituelle C.Q.F.D. sur laquelle s'achèvent les raisonnements géométriques. Marx veut-il dire que la pratique est en mesure de se substituer à la théorie pour, en ce sens précisément, fournir des preuves, raisonner, et ainsi faire par elle-même connaître ce qu'il en est de la réalité des choses ? C'est ainsi qu'on a souvent interprété la thèse deux dans laquelle on a vu l'affirmation de la prééminence de la pratique en tant que critère de vérité, d'où résulte sa vocation à se substituer à la théorie en vue de conduire à des connaissances certaines, entendons réellement et non seulement formellement certaines. Or on peut estimer qu'un tel point de vue ne fait que reproduire les apories de l'ancien matérialisme dénoncées dans la thèse un, ces apories qui avaient amené celui-ci à échouer dans l'entreprise de surmonter l'alternative du sujet et de l'objet. Le primat de la pratique, la pratique mise au rang de critère de vérité, c'est ce qui traduit la prétention de la pratique à valoir comme l'égale de la théorie en vue de résoudre les problèmes de la connaissance, prétention qui, de fait, reconduit l'opposition traditionnelle de la théorie et de la pratique, exactement de même que le matérialisme chosiste, qui prétend substituer le point de vue de l'objet à celui du sujet, reconduit l'opposition traditionnelle entre ceux-ci. Mais poser une *praktische Frage*, ce n'est pas convoquer la pratique pour qu'elle résolve des difficultés du même ordre que celles auxquelles se confronte le travail de la pensée théorique, donc qu'elle prouve quoi que ce soit au sens où les démarches spécifiques de la connaissance ont valeur probatoire, dans des conditions d'ailleurs beaucoup moins rigides et figées qu'on ne se le figure.

C'est pourquoi on a choisi de traduire ici *beweisen*, non par l'abrupt "prouver", mais par la formule plus déliée "faire la preuve", au sens où, par exemple, on fait la preuve de ses forces en les mettant à l'épreuve de la réalité des faits, ce qui n'a finalement rien à voir avec les procédures démonstratives de la preuve, et constitue précisément l'irremplaçable originalité de la pratique par rapport à la théorie. D'ailleurs de quoi parle la deuxième thèse sur Feuerbach ? Non pas de prouver quelque chose de la façon dont on procède pour le faire avec les moyens ordinaires de la pensée, mais de "prouver" quelque chose au sujet de la pensée elle-même, de ses dispositions à connaître et à atteindre la vérité objective des choses.

Plus précisément, de quoi faut-il faire la preuve au sujet de la pensée ? De sa “vérité, c’est-à-dire effectivité et puissance, naturalité immanente” (*Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit*). Est ainsi précisé ce qu’il faut entendre par vérité objective, à savoir ce qui est exprimé par les trois termes *Wirklichkeit, Macht* et *Diesseitigkeit*, qu’il faut reprendre un à un car ils disent des choses assez différentes, l’un des bénéfices obtenus par le fait de poser la question de la vérité dans la forme d’une *praktische Frage* étant d’en faire converger les significations.

Le terme *Wirklichkeit* a déjà été commenté. Il a été précédemment utilisé dans la thèse un, sans être à cette occasion spécialement thématiqué; il réapparaît à nouveau dans la phrase suivante de la thèse deux dans le cadre de l’alternative *Wirklichkeit / Nichtwirklichkeit* ; et on ne le retrouve plus ensuite dans les autres thèses. Il constitue un élément important du vocabulaire hégélien, où il est en balance avec le terme *Realität*, dérivé directement du latin, dont on se sert couramment pour exprimer la présence brute de la réalité en tant qu’elle est quelque chose de simplement donné. En général, Hegel, très attentif à ce qu’il appelle “l’instinct logique de la langue”, se méfie des mots que la langue allemande a importés du latin sans s’interroger sur leur signification originaires, et qui, dans l’usage, ont toutes chances de jouer comme des abstractions; il leur préfère des mots que la langue allemande a forgés elle-même, qui portent sur eux la marque de l’effort de pensée qui a servi à leur élaboration d’où dérive concrètement leur signification véritable. *Wirklichkeit* vient du verbe *wirken*, littéralement “oeuvrer”, à partir duquel a été aussi formé le substantif *Werk* : ce mot exprime donc la réalité, non pas en tant qu’elle est déjà toute faite, et donnée comme ça, à prendre ou à laisser comme telle, mais en tant qu’elle est une “oeuvre”, le résultat d’un travail, ou généralement d’un faire qui en détermine la constitution. Le seul moyen de rendre en français cette manière d’appréhender la réalité qui est propre à la langue allemande est de parler d’ “effectivité” ou de “réalité effective”. *Wirklichkeit*, c’est donc le réel en tant qu’il inclut une activité, une dynamique de constitution, une genèse, qui, au point de vue de Hegel, signale en lui l’intervention de l’Esprit, sous une forme non pas directe mais médiatisée. Marx, qui sur ce point suit Feuerbach, ne pense certainement pas que l’activité soit la propriété spécifique de l’Esprit; mais il reprend à son compte l’idée selon laquelle ce que nous convenons d’appeler la réalité est inséparable du procès de sa constitution et que, séparée de celui-ci, elle devient quelque chose d’ineffectif, une abstraction vide, du type de celle qui affecte la conception de l’objet opposé au sujet. Or c’est à la pensée elle-même que la thèse deux applique cette détermination très particulière de la *Wirklichkeit*, ce qui signifie, non pas que Marx cherche à tirer le réel du côté du pensé, comme peut le faire Hegel, mais qu’il entreprend de concevoir un rapport entre réalité et pensée qui cesse d’être une alternative: la pensée, si elle veut atteindre la vérité objective des choses, doit reprendre par les moyens qui lui sont propres et en quelque sorte assumer la dynamique active, pratique de leur constitution, en dehors de laquelle elle risque d’être une vue abstraite et extérieure sur les choses, indifférente à leur devenir, et par là même incapable de comprendre la nécessité interne à leur être. Ce dont la pensée a à faire la preuve, c’est de sa *Wirklichkeit*, c’est-à-dire sa disposition à mettre en oeuvre une dynamique de réflexion et d’explication qui reproduise le mouvement même de la réalité, sans dénaturer ce mouvement, c’est-à-dire sans le figer, donc le fixer dans la considération de certains de ses résultats isolés, coupés des conditions complexes de leur élaboration.

Le terme *Macht*, associé au terme *Wirklichkeit*, en prolonge directement la signification. Dans *Macht*, littéralement “puissance”, il y a *machen*, “faire”, qui exprime la même idée d’une activité. Cette activité est productrice ou créatrice: elle ne se ramène pas à l’intentionnalité pure ou à la volonté d’un sujet qui se pose comme moi face au non-moi, selon la logique de la “philosophie de l’action” initiée par Cieskowski sur des

bases empruntées à Fichte; mais elle correspond au mouvement d'une dynamique dont les effets s'incorporent effectivement à l'ordre objectif de la réalité, et le transforment de façon pratique-critique, au-delà des oppositions traditionnelles du sujet et de l'objet ou de la théorie et de la pratique. Une pensée "puissante", et qui tire sa puissance de son caractère effectif, c'est une pensée qui ne se contente pas de développer une spéculation formelle à laquelle le réel donne tout au plus son occasion, spéculation qui se tient dans les marges de celui-ci, mais qui, littéralement, occupe le réel et s'en occupe, ou s'en préoccupe, dans la mesure où, par sa dynamique propre, elle se donne les moyens d'intervenir en lui et d'y produire des effets qui soient des effets "réels" au sens de l'effectivité. Il est clair qu'une telle pensée, qui a surmonté son opposition au réel, se caractérise par le fait qu'elle a accédé à une dimension pratique; mais cela ne signifie pas qu'elle se réduise à un catalogue d'applications dont le principe se révélerait en dernière instance extérieur au réel, à la manière dont, pour la conscience religieuse, les formidables puissances surnaturelles du ciel sont censées planer au-dessus des plates nécessités de la terre et en décider de loin et de haut les grandes orientations.

Ceci conduit enfin à l'idée véhiculée à travers le terme *Diesseitigkeit*, qui, comme nous l'avons signalé, est directement repris au vocabulaire de Feuerbach. Ce mot étrange n'a guère d'équivalent en français. Badia le rend par une périphrase qui l'associe étroitement au terme *Macht*, et il parle de la nécessité de prouver "la puissance de sa pensée dans ce monde et pour notre temps"; Rubel parle de "la puissance, l'ici-bas de sa pensée"; et Labica écrit: "la puissance, le caractère terrestre de sa pensée". La traduction de Badia est une interprétation; celles de Rubel et de Labica, plus proches de l'esprit de la langue allemande, rendent très exactement ce qui est énoncé dans ce passage des thèses sur Feuerbach, mais au prix d'un certain effet d'incongruité et d'obscurité: un lecteur français qui ne serait pas familiarisé avec la prose de Feuerbach, risque fort de ne pas comprendre ce qu'il faut entendre par "l'ici-bas" ou le "caractère terrestre" de la pensée. Une autre solution serait de parler du "caractère profane" de la pensée, puisque, chez Feuerbach, *diesseits* fonctionne toujours en opposition à *jenseits*, dans le cadre de l'alternative du sacré et du profane. On a choisi ici de rendre *Diesseitigkeit* par l'expression "naturalité immanente", qui n'est certainement pas une traduction exacte, mais qui restitue certains aspects essentiels de l'idée que Marx cherche ici à communiquer, idée dont le terme *Diesseitigkeit* donne une formulation très concentrée qu'il n'est pas absurde de chercher à comprendre en déployant les implications. La référence à la naturalité, d'esprit très feuerbachien, est ici incontestablement présente, puisque la conception de la pensée exposée à la lumière de la *praktische Frage* qui est au coeur de la deuxième thèse sur Feuerbach s'appuie précisément sur un effort en vue de renaturaliser la pensée, donc de faire apparaître qu'elle n'est pas réductible à un ensemble de procédures formelles qui seraient en elles-mêmes indifférentes au cours profane et terrestre du monde et des choses. De là, simultanément, la référence à l'immanence: la pensée n'est pas un au-delà du réel, elle ne lui est pas transcendante, mais elle est complètement investie dans son procès de développement, dans lequel elle intervient directement en tant qu'activité pratique-critique. Et c'est de cela qu'elle doit faire la preuve, ce qu'elle ne peut faire que pratiquement, car on ne voit pas comment, sans être à nouveau rejetée dans les apories qui viennent d'être dénoncées, elle pourrait se contenter d'en faire la démonstration théorique.

Ceci amène à prendre brièvement en considération la formule *in der Praxis*, sur laquelle s'ouvre la phrase que nous sommes en train d'examiner. Elle signifie précisément que c'est dans la pratique, et dans la pratique seulement, que la pensée peut réellement éprouver qu'elle maîtrise les trois dispositions indiquées par les termes *Wirklichkeit*, *Macht*, *Diesseitigkeit*. "Dans la pratique" veut dire "en pratique", dans les

faits, c'est-à-dire en le faisant, ce qui est la seule "preuve" envisageable de la capacité de la pensée à mettre en oeuvre ces dispositions, qui doivent être réalisées en acte, exercées effectivement dans le monde réel, le seul moyen par lequel la pensée puisse manifester et faire reconnaître sa puissance effective. C'est pourquoi la pensée qui est ici mise à l'épreuve de la pratique n'est pas la pensée en général, comme pourrait la théoriser un philosophe hégélien, mais est la pensée humaine, la pensée telle que la met en oeuvre la *sinnlich menschliche Tätigkeit* dont parlait la première thèse, c'est-à-dire la *praxis* concrète qui a surmonté la fausse alternative de l'objectif et du subjectif.

"Le débat sur le caractère effectif ou non effectif de la pensée - dans le cas où celle-ci est isolée / Engels: s'isole / de la praxis - est une question de *scholastique* pure. (*Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist / Engels: sich isoliert/ ist eine rein scholastische Frage*)"

Les explications qui viennent d'être fournies rendent aisée la compréhension de cette dernière phrase de la deuxième thèse sur Feuerbach. On se contentera de revenir sur trois points précis.

D'abord, que veut dire Marx lorsqu'il fait allusion au "débat" (*Streit*) sur la *Wirklichkeit* ou la *Nichtwirklichkeit* de la pensée ? Il fait sans doute allusion à la discussion ouverte après Cieskowski, et reprise par les jeunes hégéliens des années 1840, autour des grands thèmes de la philosophie de l'action. Le point de départ de cette philosophie est la reconnaissance du paradoxe hégélien: Hegel a, le premier, incorporé l'activité, le devenir concret à l'ordre de la pensée qu'il a dynamisé en profondeur; mais il l'a fait en se tenant sur un plan purement spéculatif, dans la mesure où il a complètement identifié le mouvement de la *Wirklichkeit* à la vie de l'Esprit, ce qui revenait à annuler le progrès qu'il venait d'accomplir: après qu'elle ait été conquise, la *Wirklichkeit* se retourne aussitôt en *Nichtwirklichkeit*, pour autant qu'elle est interprétée comme une effectivité purement spirituelle, qui satisfait uniquement les intérêts de l'Esprit absolu; en effet ces intérêts convergent vers la réalisation de sa *Selbstbewusstsein*, sa "conscience de soi" dans laquelle l'Esprit cherche l'apaisement final de la *Befriedigung*, qui coïncide pour lui avec la cessation de toute activité pratique, et consiste dans la ruminant remémorative ou commémorative de soi et de ses acquis à laquelle il se consacre une fois qu'il est entré dans le royaume de la pensée pure, c'est-à-dire dans la philosophie. Comment lever ce paradoxe? Comment éviter ce retournement de la *Wirklichkeit* en *Nichtwirklichkeit*, qui évoque le retournement spéculaire dont la conscience religieuse est la victime consentante et qui explique son aliénation ? En adoptant le point de vue propre à la *praktische Frage*, c'est-à-dire en transposant ce débat *in der Praxis*, là où la pensée humaine a la possibilité de faire réellement la preuve de sa *Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit*.

D'autre part, la fin de la thèse précise que l'alternative véritable se tient entre la *praktische Frage* et une *rein scholastische* (souligné dans le texte) *Frage*, cette dernière formule venant prendre le relais de ce qu'avait exprimé au début de la thèse *Frage der Theorie*, "question de théorie". Une question de théorie, posée sur le plan de la théorie, c'est une question qui n'a de perspective d'être résolue que sur ce seul plan, c'est-à-dire de manière formelle et non réelle, au sens de la *Wirklichkeit*. C'est pourquoi, ainsi abordée, elle est condamnée à rester prisonnière des filandreux débats propres à une question scolastique, littéralement une question d'école, qui prend pour argent comptant les alternatives traditionnelles du sujet et de l'objet, de la théorie de la pratique, de la pensée et du réel, et est ainsi destinée à tourner interminablement en rond dans l'espace ouvert par ces cercles vicieux.

Enfin, que faut-il penser de la correction apportée par Engels au texte de Marx ? Dans le manuscrit original des thèses, il est question d'une pensée "qui est isolée de la

praxis” (*das von der Praxis isoliert ist*), à quoi Engels a substitué “qui s’isole de la praxis” (*das von der Praxis sich isoliert*). On comprend à quel souci répond l’intervention d’Engels. Sans doute une pensée abstraite est elle celle qui se présente coupée des exigences propres au monde réel où les hommes existent et vivent et ont à résoudre des problèmes pratiques; mais qu’est-ce qui explique que la pensée soit ainsi coupée du réel, ce qui n’est certainement pas sa constitution naturelle, à la manière d’un état donné qui serait comme tel indépassable; c’est pourquoi il faut rétablir d’une manière ou d’une autre une mention à la dynamique par laquelle la pensée se trouve à un certain moment de son développement dans cette situation anormale où elle est isolée de la praxis, dynamique qui correspond à une certaine modalité de son fonctionnement, par laquelle elle s’est en quelque sorte auto-aliénée, de la manière dont Feuerbach parle de l’aliénation propre à la conscience religieuse. L’aliénation dont la pensée abstraite est victime est-elle une auto-aliénation comme semble le dire la phrase transcrite par Engels? Cette question épineuse n’a pas ici à être tranchée. Retenons que la correction d’Engels est l’indice d’un problème qui ne peut être complètement éludé, et qu’elle présente le mérite d’attirer l’attention sur ce problème auquel elle n’apporte certainement pas une solution définitive.

La Thèse trois

“Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst das die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. /Engels: Die materialistische Lehre, das die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst das die Umstände eben von den Menschen verändert werden und das der Erzieher selbst erzogen werden muss. /

La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l’éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et l’éducateur doit lui-même être éduqué / Engels: La doctrine matérialiste selon laquelle, les hommes étant produits des circonstances et de l’éducation, des hommes changés sont aussi produits d’autres circonstances et d’une éducation changée, oublie que justement les circonstances sont changées par les hommes et que l’éducateur doit lui-même être éduqué/.

Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihr erhaben ist - sondieren. /Engels : Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist. (Z. B. bei Robert Owen)/.

Elle doit en conséquence découper la société en deux morceaux, dont l’un est exhaussé au-dessus d’elle. / Engels: en conséquence elle en vient nécessairement à cela que la société est séparée en deux parties dont l’une est exhaussée au-dessus de la société. (comme par exemple chez R. Owen)/

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung /Engels: und der menschlichen Tätigkeit / kann nur als *revolutionäre Praxis* / Engels: *umwänzende Praxis* / gefasst und rationell verstanden werden.

La coïncidence de la modification des circonstances et de l’activité humaine ou auto-changement /Engels: et de l’activité humaine/ peut seulement être saisie et

rationnellement comprise en tant que *praxis révolutionnaire* /Engels: *praxis révolutionnante* /.”

(Les nombreuses et importantes modifications apportées par Engels à la rédaction de cette thèse vont bien au-delà de simples corrections de style : elles en développent la signification à partir de choix interprétatifs dont, comme nous le verrons, la pertinence reste à apprécier.)

Il est difficile à première vue de rattacher cette troisième thèse à l'ensemble relativement cohérent et homogène que les autres constituent en tant que thèses “*ad Feuerbach*”. Elle ne fait pas du tout référence à Feuerbach, et il n'est pas évident de comprendre en quoi elle peut le concerner. La “doctrine matérialiste” dont elle examine les attendus et les conséquences évoque plutôt la conception développée dans le contexte de la philosophie des Lumières au sujet du rôle déterminant, assimilable à une intervention causale directe, exercé sur la formation de l'homme par les modifications de son environnement extérieur. Les jeunes hégéliens, ceux qui suivaient la tendance initiée par Bruno Bauer en particulier, subissaient l'influence des idées développées en France au XVIII^e siècle en raison de l'attitude antireligieuse qui les inspirait; et, en conséquence, ils étaient particulièrement préoccupés par les problèmes de l'éducation dans laquelle ils voyaient le principal remède à l'aliénation humaine. Ce sont les failles de cette position, et le fond d'utopisme abstrait que recèle son apparent nécessitarisme, qui sont ici mis en évidence, de manière à souligner les limites dans lesquelles s'enferme un matérialisme mécaniste, déterministe et objectiviste, par définition inattentif aux urgences de la *revolutionäre Praxis*, qui, nous en revenons à la première thèse, ne tiennent pas compte de l'alternative de l'objectif et du subjectif à laquelle la tradition matérialiste n'est jamais parvenue jusqu'ici à échapper.

La notion centrale à la thèse trois, et par là elle a bien sa place dans l'ensemble constitué par les autres thèses, est celle de “changement” ou de “transformation”, évoquée à l'aide du verbe *verändern* et des substantifs *Veränderung*, *Andern*, et *Selbstveränderung*. La question du changement, et en particulier des modifications qui peuvent et doivent être apportées aux conditions de l'existence humaine, est l'un des principaux enjeux d'une philosophie de la *praxis*, au point de vue de laquelle le monde n'est pas réductible à un système de lois figées ne laissant place à aucune action susceptible d'en infléchir le cours. On serait presque tenté d'utiliser la célèbre formule “changer la vie” pour exprimer cette obsession du changement consubstantielle au projet d'une *praktisch-kritische Tätigkeit* qui est aussi une *revolutionäre Praxis* pour laquelle l'ordre des choses ne peut être maintenu tel quel, ce qui serait de toutes façons contraire à la logique du devenir dans lequel le monde est entraîné. Il ne s'agit bien sûr pas de changer pour changer, par pure frivolité, mais d'améliorer, en desserrant progressivement l'étau des contraintes qui pèsent encore sur une grande partie de l'humanité et lui rendent la vie extrêmement pénible, voire à la limite absurde et insupportable. Donc, que faire, comment s'y prendre pour que les choses changent vraiment, et que ce soit dans le bon sens ? Quelles conditions sont requises pour que le changement revête un caractère authentiquement humain ? Voilà la question à laquelle ne peut échapper une philosophie qui a revêtu la forme d'une philosophie de l'action, au point de vue de laquelle, comme le dira la thèse onze, le monde doit être “transformé” (*verändert*), devenir autre, parce qu'il ne peut être maintenu dans son état actuel.

La doctrine matérialiste a une réponse toute faite à cette question. Elle tient en deux mots: “circonstances” (*Umstände*), “éducation” (*Erziehung*). Les hommes étant façonnés par leur environnement, qui dépend des circonstances auxquelles leur éducation les a adaptés, leur vie et les changements qui peuvent être apportés à celle-ci

dépendent des conditions de cette adaptation-formation, donc du changement des circonstances et de l'éducation, étant de toutes façons irréaliste de croire que le poids des circonstances pourrait être d'un coup aboli par un coup de baguette magique, et que, en l'absence d'une modification des formes dans lesquelles s'effectue leur formation, c'est-à-dire leur apprentissage de la vie, les hommes pourraient tirer profit du changement des circonstances .

Or, au point de vue défendu par Marx, ceci n'est rien d'autre que présenter l'énoncé du problème pour sa solution. En effet, il est évident que les circonstances ne vont pas changer toutes seules, et que, au cas où elles le feraient, il y aurait très peu de chances, à moins de supposer l'intervention d'une surnaturelle Providence, pour que ce soit automatiquement dans un sens favorable à l'existence humaine. Mais alors, comment agir sur les circonstances ? Précisément, par l'éducation, qui doit peu à peu les modifier. Mais d'où la volonté d'éduquer tirera-t-elle son énergie et sa force de conviction, si les circonstances ne s'y prêtent pas ? Ce sont les hommes qui doivent changer les circonstances, alors même que leur action est conditionnée par elles. De là un cercle vicieux, du même type que ceux mis en place lorsqu'on s'enferme dans les fausses alternatives du sujet et de l'objet ou du pensé et du réel: à la fois on pense l'homme dans le monde comme l'une de ses parties entraînée dans le mouvement du tout qu'il constitue, et on le voit aussi face au monde, capable d'intervenir vis-à-vis de lui de façon autonome sur simple décision de sa volonté. L'alternative passe ici entre le déterminisme du milieu, qui obéit à un conditionnement naturel, et la liberté revendiquée par une action culturelle dans son principe, qui cherche par tous les moyens à briser ce conditionnement naturel. C'est ce dilemme du déterminisme et de la liberté, ou de la nature et de la culture, qui retient spécialement l'attention de Marx dans cette troisième thèse sur Feuerbach: celle-ci se propose comme double objectif d'en développer les conséquences et d'y trouver une solution qui ne soit pas seulement théorique mais aussi pratique, et permette de comprendre comment l'homme peut agir dans le monde (sinon agir sur lui) sans constituer dans l'ordre propre à celui-ci une part réservée ayant le statut d'un empire dans un empire, c'est-à-dire d'un principe d'autonomie d'emblée dégagé de tout conditionnement et capable d'agir par lui-même comme il lui plaît de le faire.

Ce problème n'est pas nouveau pour Marx. Il l'avait déjà rencontré dans le cadre du développement consacré à l'histoire du matérialisme français qui se trouve dans *La sainte Famille*, où il écrivait ceci :

“Quand on étudie les doctrines matérialiste de la bonté originelle et des dons intellectuels égaux des hommes, de la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, de l'influence des circonstances extérieures sur l'homme, de la grande importance de l'industrie, de la légitimité des jouissances, etc., il n'est pas besoin d'une grande sagacité pour découvrir les liens qui les rattachent nécessairement au communisme et au socialisme. Si l'homme tire toute connaissance, sensation, etc., du monde sensible, et de l'expérience au sein de ce monde, ce qui importe donc, c'est d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y fasse l'expérience et y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain, qu'il y fasse l'expérience de sa qualité d'homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, ce qui importe, c'est que l'intérêt privé de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. Si l'homme n'est pas libre au sens matérialiste, au point de vue duquel il est libre, non par la force négative d'éviter telle ou telle chose, mais par la force positive de faire valoir sa vraie individualité, il ne faut pas châtier le crime dans l'individu mais détruire les foyers antisociaux du crime et donner à chacun l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de son être. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement. Si l'homme est par nature sociable, il ne développera sa

vraie nature que dans la société, et le pouvoir de sa nature doit se mesurer non à la force de l'individu singulier, mais à la force de la société..." (chap. 6, par 3. d, trad. fr. E. Cogniot, éd. Sociales, 1972, p. 157-158)

Ce passage présente un caractère essentiellement prescriptif: ce dont héritent le socialisme et le communisme du temps de Marx de la part de philosophes comme Helvétius, qui ont montré que l'homme n'est rien en dehors de son environnement naturel et social, c'est de l'énoncé d'un problème et non de sa solution qu'il leur reste à trouver par eux-mêmes. Ce problème est le suivant: comment en arriver à ce que le monde de l'expérience dans lequel l'homme vit, auquel il est adapté, et dont il ne peut de toutes façons pas s'extraire, sinon par le jeu de ses illusions, soit conforme à ses besoins réels d'homme ? Comment faire pour que ce monde soit un monde humain ? Et, d'ailleurs, qu'est-ce qu'un monde humain ? L'exigence ainsi formulée débouche sur la reconnaissance d'un véritable cercle, auquel il faut trouver les moyens d'échapper, ce que rend exactement dans le texte cité la formule: "Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement", qui préfigure le dilemme dégagé dans la troisième thèse sur Feuerbach. Etant une fois pour toutes posé que l'homme est le produit des circonstances, ce qui s'exprime par exemple à travers le fait que le comportement inhumain du criminel s'explique à partir de l'existence dans la société de foyers antisociaux qui la rendent elle-même inhumaine, il est clair que, si l'on veut restituer à l'homme sa qualité d'homme, on doit agir en retour sur les circonstances, et en premier lieu sur la société de manière à ce qu'il soit possible d'y vivre humainement, en réalisant positivement, dans des conditions favorables, toutes ses dispositions d'être humain, et non seulement en prenant sur soi individuellement de dire non à la possibilité de mal faire, au risque de se voir reprocher de n'avoir pas pris cette initiative négative dans son principe. C'est ainsi que les philosophes (français) du XVIIIe siècle ont posé le problème qu'il revient aux socialistes (allemands) du XIXe siècle de résoudre.

Si on en reste à l'énoncé du problème, et si on se laisse enfermer dans l'alternative qui en bloque la résolution, on s'expose à des conséquences ruineuses du point de vue de ce qui fait l'unité de la société: et par cette unité il ne faut pas entendre un lien social *a priori* vécu de manière harmonieuse et stable, car alors il n'y aurait pas de problème, mais un ensemble concret et complexe de relations jouant toutes sur un même plan où, éventuellement, elles interfèrent de manière conflictuelle dans un monde, et en particulier un monde social, qui, de toute évidence, ne tourne pas tout à fait rond; c'est ce que la sixième thèse sur Feuerbach rendra à l'aide de la formule "l'ensemble des rapports sociaux".

Comme l'explique la troisième thèse sur Feuerbach, lorsqu'on se laisse prendre dans l'alternative de la nature et de la culture ou du déterminisme et de la liberté, on est irrésistiblement conduit, en vue de penser la possibilité d'une modification des rapports communautaires, à supposer une instance dotée d'une situation d'exceptionnalité par laquelle elle échappe à la contrainte imposée par ces rapports, et se tient en quelque sorte au-dessus d'eux, ce qui lui permet d'agir sur eux en vue de les modifier. Qu'on pense par exemple au rôle dévolu au législateur dans la théorie rousseauiste de la politique qui assigne à celui-ci une position radicalement extérieure à la volonté générale à laquelle, c'est la mission pour laquelle il est appelé, il fournit les moyens de mettre en forme ses options telles qu'elles sont issues de la décision de contracter prise en commun par le peuple: comme venu d'ailleurs, c'est-à-dire à la manière d'un véritable étranger, ce qu'est aussi le précepteur qui éduque individuellement son élève sans rien partager en commun avec lui, ce qui lui permet d'évaluer objectivement ses comportements et de l'aider à les rectifier, il intervient à l'égard de la communauté pour laquelle il légifère sans être tenu par les nécessités propres à la situation de celle-ci,

nécessités auxquelles il ne participe aucunement, ce qui lui procure à l'égard de cette situation une perspective neutre, objective et désengagée, qui est la garantie de la réussite de son entreprise. C'est un processus de ce genre que Marx décrit lorsqu'il explique que la doctrine matérialiste des circonstances et de l'éducation a pour conséquence de faire éclater la réalité sociale, à la suite de quoi se trouve projetée à l'extérieur de son ordre une instance de gouvernement responsable exclusive de sa réforme, qui peut par exemple être l'Etat; et on ne voit plus alors comment, une fois détentrice de la faculté de promulguer des lois, cette instance reste encore elle-même soumise aux lois de la société qu'elle dirige de haut et de loin, en assumant à son égard la position d'un pouvoir transcendant, qui n'a de comptes à rendre qu'à lui-même de ses initiatives. Une telle manière de voir prend l'Etat tout constitué, de même que la théorie de l'éducation traite le problème de la formation des élèves en considérant leur maître comme étant lui-même déjà formé: l'une comme l'autre ont ainsi affaire à des entités indépendantes, isolées abstraitement du devenir dont elles sont en fait le résultat.

Comment résoudre cette difficulté ? Comment échapper aux apories qui découlent inévitablement de la doctrine matérialiste des circonstances et de l'éducation dès lors que celle-ci s'est laissée enfermer dans le cercle qui vient d'être décrit? En se donnant les moyens de penser une "coïncidence" (*Zusammenfallen*) entre l'activité humaine et le changement des circonstances, au lieu de continuer à se demander si c'est le changement préalable des circonstances qui réoriente dans un sens nouveau cette activité, ou bien si c'est l'infléchissement commandé par la dynamique de cette activité qui modifie les circonstances, ce qui revient à se demander si c'est l'oeuf qui est sorti de la poule ou la poule qui est sortie de l'oeuf, comme si l'un pouvait être donné sans l'autre et comme s'ils entretenaient des rapports de pure extériorité, comme le laisse entendre l'interprétation causale de leur relation qui pose une antériorité de l'un par rapport à l'autre au lieu d'admettre qu'ils doivent coïncider, donc coexister concrètement dans la simultanéité.

Dans un passage particulièrement intéressant de *L'idéologie allemande* (dont la rédaction est à peu près contemporaine de celle des thèses), qui fait à nouveau référence au cercle vicieux que Marx avait déjà identifié dans *La sainte Famille*, la même difficulté est reformulée de la façon suivante:

"Ce n'est pas la Critique, mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire, de la religion, de la philosophie et de toute autre théorie. Cette conception montre que la fin de l'histoire n'est pas de se résoudre en "conscience de soi" comme "Esprit de l'esprit", mais qu'à chaque stade se trouvent donnés un résultat matériel, une somme de forces productives, un rapport avec la nature et entre les individus, créés historiquement et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances qui, d'une part, sont bien modifiées par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique; par conséquent les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances. Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme "substance" et "essence de l'homme", de ce qu'ils ont porté aux nues ou qu'ils ont combattu, base concrète dont les effets et l'influence sur le développement des hommes ne sont nullement affectés parce que les philosophes se révoltent contre elle en qualité de "Conscience de soi" et d' "Uniques". Ce sont également ces conditions de vie que trouvent prêtes les diverses générations qui déterminent si la secousse révolutionnaire qui se reproduit dans l'histoire sera assez forte pour renverser les bases du tout; les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, les forces

productives existantes, et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution, non seulement contre les conditions particulières de la société passée, mais contre la "production de la vie" antérieure elle-même, contre l'"ensemble de l'activité" qui en est le fondement; si ces conditions n'existent pas, il est tout à fait indifférent pour le développement pratique, que l'idée de ce bouleversement ait déjà été exprimées mille fois... comme le prouve l'histoire du communisme. Jusqu'ici toute conception historique, ou bien a laissé complètement de côté cette base de l'histoire, ou l'a considérée comme quelque chose d'accessoire, n'ayant aucun lien avec la marche de l'histoire. De ce fait, l'histoire doit toujours être écrite d'après une norme située en dehors d'elle..." (*L'idéologie allemande*, I - "Feuerbach", trad. fr. G. Badia, éd. sociales, 1968, p. 70)

La formule "les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances", construite sur le balancement grammatical qu'énonce le "tout autant... que..." confirme que la difficulté est bien de faire coïncider, dans la figure du *Zusammenfallen* théorisé par la troisième thèse sur Feuerbach, l'action exercée par les circonstances et l'action exercée à leur égard, ce qui est la condition pour échapper au dilemme de l'oeuf et de la poule. Or le passage de *L'idéologie allemande* où se trouve cette formule présente l'intérêt de donner un contenu concret et pratique à l'idée de cette coïncidence, en théorisant ce que la littérature marxiste appellera par la suite le moment où la conjoncture est révolutionnaire. Qu'est-ce qui caractérise ce moment où peut être envisagé un "bouleversement total" de la société rendu indispensable par le développement de ses contradictions internes ? C'est la réunion de deux conditions matérielles, qui sont "d'une part, les forces productives existantes, et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution", donc un contexte objectif et une force d'intervention qui soit en mesure d'agir dans ce contexte en vue de le transformer, c'est-à-dire, précise encore Marx, "qui fasse la révolution, non seulement contre les conditions particulières de la société passée, mais contre la "production de la vie" antérieure elle-même, contre l'"ensemble de l'activité" qui en est le fondement." Cette dernière formulation porte à nouveau la marque du souci dominant qu'a Marx en 1845 de sortir de l'alternative de l'objectif et du subjectif, de la réalité et de l'activité, du monde et de l'homme. Ce qu'il faut révolutionner, c'est un état antérieur donné, qui n'est cependant donné qu'au point de vue de l'état qui lui succède et qui éprouve le besoin de le transformer; mais, avant de devenir ainsi une donnée préalable de l'action, cet état a dû lui-même être le produit d'une activité antérieure, qui a également procédé en fonction de conditions qui lui étaient imposées. Au fond, c'est l'histoire humaine prise de son début jusqu'à sa fin, et non seulement l'un de ses moments particuliers ressenti dans sa singularité à travers la figure exceptionnelle de la crise, qui est révolutionnaire de part en part, dans la mesure où elle est à la fois activité et conditionnement, et conflit de l'un et de l'autre, sans qu'il soit possible de départager une fois pour toutes les termes de ce conflit.

C'est dans ce même projet "révolutionnaire" que la troisième thèse sur Feuerbach trouve le moyen d'échapper au dilemme dans lequel s'est laissée enfermer la doctrine matérialiste des circonstances et de l'éducation. Le moyen, l'unique moyen, de parvenir à une saisie rationnelle de ce qui rend possible la coïncidence des conditions et de l'activité qui prend appui sur elles pour les modifier, est à chercher du côté de la *revolutionäre Praxis*, formule qui reprend en la concentrant celle sur laquelle s'était achevée la première thèse lorsqu'elle parlait de la *revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit*, l'"activité pratique-critique, révolutionnaire" qui, dans son mouvement, dissout les fausses antinomies dans lesquelles le matérialisme de la tradition s'était enfermé. C'est dire que la solution au problème est avant tout pratique, ce qui ne diminue en rien son caractère rationnel, pour autant que c'est dans la pratique, *in der*

Praxis, pour reprendre la formule de la deuxième thèse, que la pensée effectue, au sens de l'effectivité, sa parfaite intégration au réel et parvient à en énoncer la vérité objective, ou du moins à faire la preuve du caractère objectif de cette vérité.

A cette *praxis* révolutionnaire, la troisième thèse sur Feuerbach attache le caractère surprenant à première vue d'être un "auto-changement" (*Selbstveränderung*), c'est-à-dire une transformation dont les causes ne sont pas extérieures à son mouvement parce qu'elles sont déterminées à partir du déroulement de son processus, dans la forme d'une nécessité qui se conditionne elle-même. Au fond, c'est la représentation d'une "naturalité immanente" que nous avons décelée à l'arrière-plan de l'utilisation du terme *Diesseitigkeit* dans la deuxième thèse qui revient ici: le procès par lequel les circonstances sont changées sous l'impulsion de la *praxis* révolutionnaire se déroule entièrement *diesseits*, sur le seul et unique plan où la réalité démontre son effectivité en se produisant, dans des conditions qui n'ont rien d'uniforme ni, comme on l'a dit d'harmonieux. On peut estimer que, telle qu'elle est ici présentée, cette référence à une *Selbstveränderung*, à un "auto-changement", se présente comme sorte de *Deus in machina*, solution magique au problème apparemment insoluble du changement simultané des circonstances et de l'éducation. Cette impression s'explique, de la manière dont les thèses *ad Feuerbach* ont été rédigées par Marx, par le fait qu'elles font complètement silence sur la dimension dialectique du mouvement de devenir à travers lequel la réalité se constitue comme effective en faisant place à la dynamique de la *praxis* "révolutionnaire", ce qui ne peut se faire que par le jeu des contradictions et des conflits qui travaillent cette réalité de l'intérieur, dans l'ordre complexe qui la constitue dans sa *Diesseitigkeit* ou naturalité immanente.

Ceci est l'occasion de faire la remarque suivante: lire les thèses sur Feuerbach, dont l'organisation n'est de toutes façons pas celle d'un "texte", de manière à faire ressortir la convergence et la cohérence des idées qu'elles véhiculent, ce n'est pas nécessairement faire l'impasse sur leurs lacunes ou obscurités qui en rendent l'exploitation particulièrement délicate et problématique; mais c'est aussi mettre le doigt, autant que possible, sur les difficultés et les manques d'une argumentation qui, de manière improvisée et tâtonnante, s'y esquisse sans pouvoir prétendre à la forme définitive d'un exposé systématique complet, ce qu'il faut renoncer à chercher dans ces thèses si on veut être fidèle à leur esprit: c'est d'ailleurs l'effet d'ouverture induit par leur relatif inachèvement qui les rend profondément intéressantes. Or il est certaines choses centrales à leur propos dont les thèses sur Feuerbach, qui focalisent l'intérêt sur les problèmes du matérialisme, ne parlent pas: le travail, la dialectique et l'histoire, trois thèmes pourtant abondamment développés par Marx en 1845 dans le manuscrit contemporain de *L'idéologie allemande*, mais qui brillent ici par leur absence, ce qui les rend pour une part obscures ou équivoques.

Voyons à présent, en revenant au détail des phrases de la thèse, et en prêtant cette fois attention aux modifications qu'Engels a jugé bon d'y apporter, comment tous ces thèmes y sont traités.

"La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et l'éducateur doit lui-même être éduqué / Engels : La doctrine matérialiste selon laquelle les hommes étant produits des circonstances et de l'éducation, des hommes changés sont aussi produits d'autres circonstances et d'une éducation changée, oublie que justement les circonstances sont changées par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. (*Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst das die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher*

selbst erzogen werden muss. /Engels: Die materialistische Lehre, das die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst das die Umstände eben von den Menschen verändert werden und das der Erzieher selbst erzogen werden muss. /)

La correction d'Engels explique en le développant le sens de la phrase écrite par Marx en style télégraphique, ce qui lui donne son ton abrupt, saisissant mais peu aisé à déchiffrer au premier abord. Là où Marx se contentait de parler de "la doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation", sans davantage préciser le contenu de cette mystérieuse doctrine, ce qu'il n'avait pas besoin de faire puisqu'il écrivait pour lui-même et se considérait suffisamment averti à ce sujet, Engels reprend en écrivant: "La doctrine matérialiste selon laquelle, les hommes étant produits des circonstances et de l'éducation, des hommes changés sont aussi produits d'autres circonstances et d'une éducation changée...", ce qui met nettement en évidence l'unilatéralité de la détermination évoquée par cette doctrine, qui raisonne des circonstances, et des transformations apportées par l'éducation, à l'homme, sans tenir compte du fait que c'est aussi l'homme qui pour une part fait les circonstances et a son mot à dire dans le choix des formes de l'éducation. Cette précision facilite la lecture de la thèse sans qu'on puisse dire qu'elle en modifie ou en infléchit le sens, car, il ne peut y avoir de doute à ce sujet, c'est bien à cela que Marx avait voulu, en termes très rapides, faire allusion.

En particulier, Engels reprend à l'identique les deux mots dont Marx s'était servi pour donner une idée de la doctrine en question: les "circonstances" (*Umstände*), c'est-à-dire littéralement tout ce qui se tient autour, l'environnement, et par là on peut entendre un conditionnement naturel, du type de ce qui avait été envisagé au XVIII^e siècle dans le cadre de la théorie des climats (Rubel est en ce sens justifié de traduire *Umstände* par "milieu") ; et l'"éducation" (*Erziehung*), c'est-à-dire tout ce qui relève du procès d'acculturation par lequel les hommes s'élèvent ou sont élevés au-dessus de leur condition naturelle, concept lui aussi hérité de la philosophie des Lumières, et qui, par exemple, se trouve au centre du célèbre opuscule de Kant "Qu'est-ce que les Lumières ?".

Alors, on voit mieux ce qu' "oublie" (*vergisst*) la doctrine dont Marx veut mettre en évidence les limites: à savoir que le rapport entre les hommes et les conditions de leur existence et de leur formation dont ils sont les produits est un rapport complexe, qui ne joue certainement pas à sens unique, car, on ne peut en faire complètement abstraction, ces conditions sont aussi pour une part des produits de l'action humaine, ce que Marx expliquait de façon plus détaillée dans *L'idéologie allemande*. Dire par exemple qu'une bonne éducation est indispensable pour faire passer l'humanité de sa minorité, où elle a besoin d'être dirigée par autrui, à l'état adulte où elle dispose d'un certain degré d'autonomie, comme le conçoit Kant, c'est laisser de côté la question de ce qui est requis pour que soit mis en place un bon système éducatif: ce que Marx résume de façon frappante en disant que "l'éducateur doit lui-même être éduqué", nécessité qui renvoie à l'intervention d'autres éducateurs, qui doivent eux-mêmes être éduqués, etc.; et un sceptique démontrerait sans peine à partir de là l'impossibilité de toute éducation, et son caractère de creuse utopie à laquelle il est impossible d'assigner un contenu dans la réalité.

Le "maître" (*Erzieher*), c'est celui qui forme des élèves, mais c'est aussi le despote, et plus précisément le despote éclairé dont Kant faisait l'éloge (en déclarant: "ce siècle est le siècle des Lumières ou siècle de Frédéric"), avec comme arrière-pensée que "l'homme est l'animal qui a besoin d'un maître" (*Idée d'une histoire universelle* , 6^e prop.), ce qui est la marque à la fois de sa faiblesse et de sa grandeur, conformes au "dessein de la nature" ; aux initiatives de ce maître il revient de refaçonner le monde

dans lequel les hommes vivent, ce qu'il fait au besoin en leur imposant par son autorité et une discipline, cette discipline dont le roi de Prusse Frédéric II, le roi-philosophe ami de Voltaire, avait fait l'instrument par excellence de son pouvoir; par là il les aide à accéder à des formes d'existence supérieures à celles auxquelles les inclinent leurs aspirations spontanées, et donc les force, pour leur bien, à vivre mieux en ayant finalement ce dont ils sont privés au départ, la disposition des moyens leur permettant de juger par eux-mêmes au sujet des problèmes qui les préoccupent, ce qui est la tâche la plus difficile qu'ils aient à accomplir. Ce despote agit comme pourrait le faire un maître d'école qui punit ceux qu'il a à charge d'éduquer dans le but de les perfectionner, donc animé par une vue positive de progrès. On comprend du même coup en quoi les deux thématiques de la pédagogie et de la politique sont articulées entre elles dans le cadre de la réflexion consacrée à la question de l'éducation, sous ses formes à la fois individuelles et collectives, dans le contexte de ce que le XIX^e siècle, en empruntant son inspiration. aux Lumières, organisera dans la forme d'une société-école coexistant avec la société-atelier de l'économie.

“ Elle doit en conséquence découper la société en deux morceaux, dont l'une est exhaussée au-dessus d'elle. / Engels: en conséquence elle en vient nécessairement à cela que la société est séparée en deux parties dont l'une est exhaussée au-dessus de la société. (comme par exemple chez R. Owen)/ (*Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihr erhaben ist - sondieren.* / Engels: *Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist. (Z. B. bei Robert Owen).*.)

Cette phrase s'ouvre sur un *daher*, “en conséquence”, ce mot de liaison dont la répétition avait rythmé l'énoncé de la première thèse. La préoccupation de Marx reste en effet la même: elle est de faire comprendre comment, une fois mis en place le dilemme initial dans lequel le matérialisme s'est laissé piéger, ici le dilemme entre déterminisme et liberté qui évoque la troisième antinomie de Kant, celui-ci, entraîné à la manière d'un engrenage, déroule inexorablement ses conséquences. Comme précédemment, c'est la logique du cercle vicieux qui est à l'oeuvre, ce qu'Engels a cherché à souligner en substituant au simple *sie muss*, “elle doit”, du texte originale de Marx *sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin*, “elle en vient nécessairement à cela que”, qui accentue encore, non sans une certaine lourdeur, la fatalité de cet enchaînement.

La conséquence dégagée dans cette deuxième phrase de la thèse concerne la société, qui, vue au point de vue incriminé, se met à exister et à opérer sur deux plans séparés, comme si elle était scindée en deux parties de nature distincte. Pour indiquer cette scission, Marx s'était servi de la formule *sondieren in zwei Teile*, d'ailleurs difficilement déchiffrable en cet endroit du manuscrit, et que Riazanov interprète comme un *lapsus calami*. Le verbe *sondieren* voulant dire “sonder”, “explorer”, “examiner”, il est difficile de donner un sens à la formule “sonder en deux parties”, qui est à la limite de la faute de langue. Engels a substitué à *sondieren* le verbe *sondern*, qui signifie “partager” et s'intègre parfaitement à la signification d'ensemble de la phrase. Autre correction de style: dans l'incise de la phrase, Marx avait écrit *über ihr erhaben*, “exhaussée au-dessus d'elle”, sans qu'on voie clairement à quoi, dans cette expression rédigée au fil de la plume, se rapporte le *ihr*, c'est-à-dire sans qu'on comprenne ce qui est exhaussé au-dessus de quoi; Engels, dans sa réécriture de la thèse précise *über der Gesellschaft*, “au-dessus de la société”, ce qui paraît effectivement correspondre à ce que Marx avait voulu dire, et ne fait pas problème.

La dernière intervention d'Engels sur la rédaction de cette phrase est plus difficile à justifier: elle consiste en l'ajout de la parenthèse qui précise *z. b. bei Robert Owen*, "par exemple chez R. Owen". On devine qu'Engels a eu du mal à comprendre à quoi Marx avait pu penser en évoquant la scission de la société en deux parties distinctes qui serait la conséquence vers laquelle tend fatalement la doctrine matérialiste des circonstances et de l'éducation. Se mettant à la place du lecteur désorienté par le caractère lapidaire de cette allusion, il a donc voulu le guider vers la solution de l'énigme, ce qu'il a fait en rapportant la remarque de Marx à la question du socialisme utopique. Rappelons qu'Owen, le grand patron réformateur qui, au début du XIXe siècle, avait fait de ses usines de New Lanark un modèle de société nouvelle, où les ouvriers aient la possibilité de mener une vie au plein sens du mot humaine, ce qui n'était pas du tout le cas dans les villes industrielles anglaises de l'époque remarquables au contraire par leurs conditions de vie inhumaines, s'était fixé pour programme de créer de toutes pièces un nouvel environnement vital pour ses ouvriers, ce pour quoi, en particulier, il avait fait fond sur un système éducatif intégré à l'organisation de la production, idée tout à fait révolutionnaire au moment où il l'avait mise en oeuvre. La démarche d'Owen, qui, par certains de ses aspects fait penser à la cité idéale de Ledoux, emblème des aspirations de la pensée des Lumières, semblait donc inspirée par le même raisonnement que celui mis à l'examen par Marx dans sa troisième thèse sur Feuerbach: l'homme étant le produit des circonstances et de l'éducation, la condition d'apparition de l'homme nouveau est le changement des circonstances et de l'éducation. La difficulté est que l'expérience d'Owen ne pouvait réussir que temporairement et en vase clos, étant très problématique de considérer qu'elle puisse s'étendre à l'ensemble de la société de son temps et lui communiquer durablement une structure transformée en profondeur, ce qui, effectivement, n'a pas été le cas. Surtout, il est clair que cette expérience dépendait entièrement de la bonne volonté de son initiateur qui, de sa propre décision, avait formé le projet de créer quelque chose de nouveau dans le domaine industriel réservé dont il avait personnellement la responsabilité, à l'égard duquel il a joué en quelque sorte le rôle d'un bon génie salvateur et bienveillant, qui, de haut, promeut un modèle d'organisation sociale préalablement défini en idée, et ensuite incarné dans la réalité où il l'a en quelque sorte fait descendre. On retrouve ici le schéma de la scission entre *diessets* et *jenseits*, représentée par la disjonction du ciel où règnent les intentions réformatrices et la terre où elles viennent ensuite s'appliquer. Le XIXe siècle a connu quelques entrepreneurs animés d'idées novatrices à la Owen, qui, pour des motivations sans doute complexes, ont cherché à créer chez eux la cité idéale: mais leur entreprise est restée exceptionnelle, de l'ordre de la curiosité, et, on ne le sait que trop bien, ne s'est pas élevée au rang de modèle universellement suivi. A ce type de démarche voué, comme tous les miracles, à la singularité s'applique à plein l'interrogation: qui éduquera les éducateurs ? Quel processus de formation, issu de quelles circonstances, a-t-il fallu pour qu'apparaisse un seul Robert Owen ? Et comment imaginer que cela puisse se reproduire dans beaucoup d'autres cas ? C'est pourquoi on doit considérer comme "utopique" un tel type de projet, irréalisable sur le plan de l'ensemble de la société, dans laquelle il isole une sorte d'îlot séparé sur lequel mettre en oeuvre une réforme qui reste limitée au domaine séparé où, de façon d'ailleurs provisoire, elle a pu avoir valeur probatoire et joue à la manière d'une robinsonnade.

L'interprétation proposée par Engels de la remarque allusive de Marx n'est donc pas aberrante. Mais elle ne peut tout au plus avoir que la valeur d'un exemple, et ne doit pas faire oublier la portée sans doute beaucoup plus générale de la réflexion esquissée à cet endroit de la troisième thèse sur Feuerbach. Comment ne pas penser, à propos de la scission de la société en deux parties dont l'une est exhaussée par dessus l'autre, à la distinction hégélienne de la société civile et de l'Etat, à laquelle Marx avait

consacré une particulière attention dans son commentaire de 1843 de la section finale des *Principes de la philosophie du droit* ? Le cas du réformateur social, qui administre son entreprise comme un bon samaritain en vue de promouvoir le projet idéal qu'il a concocté dans sa tête, n'est finalement qu'une image particulière de l'Etat rationnel hégélien, incarnation du divin sur terre, qui résout sur le plan qui lui est propre les contradictions que le développement de la société civile comme système économique des besoins avait laissé se développer en son sein et auxquelles elle n'avait pas elle-même la capacité de mettre terme. Et c'est ici qu'on retrouve indirectement Feuerbach : en effet, la grande idée de Marx, après sa relecture de Hegel en 1843, avait été de déplacer sur l'analyse du système du droit politique le modèle de la scission entre *diesseits* et *jenseits* à partir duquel Feuerbach avait lui-même expliqué le fonctionnement de la conscience religieuse mystifiée par la dissociation artificielle de ces deux plans : l'ordre politique a lui aussi son "ciel", et ce ciel c'est l'Etat abusivement exhaussé par dessus la société "réelle" où les hommes travaillent à satisfaire leurs besoins naturels et où ils existent comme êtres matériels et non comme des sujets de droit raisonnables. La doctrine des circonstances et de l'éducation, incapable de s'émanciper de cette logique de la scission, est ainsi condamnée à faire appel à une ruse de la raison, c'est-à-dire en dernière instance à une finalité, pour comprendre comment, manipulées par l'esprit rationnel du droit étatique, les aspirations particulières des hommes sont transmues, complètement à leur insu, en manifestations de l'universel, d'un universel qu'elles représentent mais qui néanmoins les dépasse, et qui continue à planer sur leur destin sur lequel il veille de loin et de haut, comme l'Etat règle, de loin et de haut, les problèmes de la société civile. Comment réintégrer l'Etat au fonctionnement de la société, au lieu de continuer à le concevoir comme une instance supérieure séparée qui règle ce fonctionnement de l'extérieur ? Ceci est l'une des principales questions, sinon la principale, qui préoccupe Marx au moment où il rédige les thèses sur Feuerbach, en cherchant une issue aux impasses dont "l'idéologie allemande", Feuerbach compris, n'a pas su se sortir.

“La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement /Engels: et de l'activité humaine/ peut seulement être saisie et rationnellement comprise en tant que *praxis révolutionnaire* /Engels : *praxis révolutionnante* /. (*Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung* /Engels: *und der menschlichen Tätigkeit / kann nur als revolutionäre Praxis / Engels: umwänzende Praxis / gefasst und rationell verstanden werden*) ”

A déjà été souligné le caractère énigmatique de la référence à la notion de *Selbstveränderung* convoquée par Marx en vue de rendre compte de la nécessaire "coïncidence" (*Zusammenfallen*) entre, d'une part, "modification des circonstances" (*Ändern der Umstände*) et, d'autre part, "activité humaine" (*menschliche Tätigkeit*), coïncidence ou simultanéité en l'absence de laquelle on est renvoyé interminablement de la modification des circonstances à l'activité humaine et de l'activité humaine à la modification des circonstances sans parvenir à briser ce cercle. Engels a été arrêté par cette notion au point de la rayer de sa rédaction du texte, ce qui a souvent été interprété comme un acte de censure. Comment expliquer cela ? Labica (op. cit., p. 62) avance que, au moment où Engels décide de faire paraître les thèses comme premier et unique témoignage de l'état de la pensée de Marx en 1845, la notion de *Selbstveränderung* a revêtu une signification bien différente de celle qu'elle avait pu avoir avant que le mouvement ouvrier européen ait parcouru l'histoire déjà complexe qui a été la sienne au

cours de la seconde moitié du XIXe siècle après la fondation de la Première Internationale. En 1888, *Veränderung* évoque la représentation d'une activité autonome ou autarcique dans la mesure où elle se fixe à elle-même sa propre loi de développement, dans une perspective "spontanéiste", voire même "anarchiste", qui conteste l'idée d'une organisation des luttes à partir des directives que leur imprime un parti lui-même installé en position dirigeante, selon le modèle mis en place par la social-démocratie allemande, et que la Deuxième Internationale est en train d'étendre à l'ensemble du mouvement ouvrier, avec tous les problèmes à venir que l'on sait. En 1845, l'idée de "parti", dans le sens qu'elle va prendre quelques années plus tard avec la publication du *Manifeste du parti communiste* en 1848, en rapport avec le projet d'organiser le mouvement ouvrier, est encore absente de la réflexion de Marx, et il est évident qu'en écrivant le mot *Selbstveränderung*, il ne pouvait penser à des problèmes qui paraissent au contraire d'une particulière importance au moment où, cinquante ans plus tard, ses notes de travail sont exhumées, dans un but qui n'est pas seulement de curiosité antiquaire, mais répond à des motivations politiques dont Engels ne pouvait sans doute pas se permettre de faire abstraction. Peut-être est-ce en effet la raison principale de l'omission du terme de Marx dans sa rédaction de la troisième thèse, omission qui en rectifie le sens en rapport avec des préoccupations qui devaient être absentes du texte original et qui, d'une certaine façon en tordent la signification. Peut-être aussi Engels a-t-il tout simplement considéré que le terme *Selbstveränderung* était obscur et altérerait en l'alourdissant la lisibilité de la thèse, déjà bien difficile à comprendre en raison du caractère extrêmement resserré et allusif de sa rédaction. Peut-être même n'a-t-il pas réussi à lire le mot de Marx qu'il faut des yeux de lynx pour déchiffrer dans le carnet manuscrit qu'il avait précieusement conservé. Quelle que soit l'explication de la disparition du terme *Selbstveränderung* dans la version des thèses sur Feuerbach publiée en 1888, l'essentiel est que, aujourd'hui, elle serait injustifiable, et qu'on peut avoir de bonnes raisons au contraire de recentrer la lecture de la thèse précisément sur ce mot qui en concentre les difficultés, et du même coup permet de mieux comprendre ce que Marx était en train de chercher, et qu'il n'avait pu, en l'écrivant, mieux rendre que par le terme *Selbstveränderung*, sur la signification duquel il est légitime de s'interroger.

Le reproche de censure a été aussi fait à Engels au sujet de l'autre modification significative qu'il a apportée à la rédaction de la dernière phrase de la troisième thèse sur Feuerbach. A l'idée de *Selbstveränderung* Marx avait immédiatement associé celle de *revolutionäre Praxis*, soulignée dans le texte, qui fait directement écho à la référence faite à la fin de la première thèse à la "*revolutionäre*", *praktisch-kritische Tätigkeit*. Or, à *revolutionäre Praxis* Engels substitue *umwälzende Praxis* : et, à première vue, ce changement va dans le sens d'une édulcoration du texte, qui en quelque sorte dérévolutionnarise le contenu de la notion de *Praxis*, en atténuant la radicalité, alors même que l'adjectif *revolutionäre* avait été conservé dans la première thèse, où, il est vrai, son emploi était assorti de guillemets. Le verbe *umwälzen* signifie littéralement "bouleverser", "renverser", et indique donc aussi à sa manière l'idée d'une transformation radicale, qui agit de fond en comble et ne se limite pas à des modifications partielles de surface. Il appartient au vocabulaire feuerbachien, qui s'en sert pour exprimer le mouvement en retour du ciel vers la terre par lequel l'homme, en sens exactement inverse de celui qui l'a aliéné en projetant son essence à l'extérieur de lui dans un monde céleste qui lui est devenu étranger, ce qui est l'opération caractéristique dont procède la conscience religieuse, lui restitue la propriété à l'égard de cette essence, le ramène à lui-même, efface les effets négatifs de la scission qui l'avait opposé à lui-même. Peut-être est-ce la volonté de réintroduire la référence à cette idée de Feuerbach, et par là mieux intégrer la troisième thèse à l'ensemble des thèses *ad*

Feuerbach, où elle fait un peut figure d'apax, qu'Engels a choisi de faire cette correction. Mais cette explication ne suffit pas : il aurait été possible en effet d'écrire *revolutionäre und umwälzende Praxis*, de manière à expliquer l'un des qualificatifs par l'autre, ce qui serait à la limite défendable. Pourquoi avoir fait disparaître toute allusion à la pratique révolutionnaire du texte de Marx ? Peut-être est-ce parce qu'il est difficile de la laisser passer telle quelle, alors que, dans la thèse un, la précaution avait été prise par Marx lui-même de l'assortir de guillemets, ce qui en modifiait pour une part la portée, et dissuadait de le prendre à la lettre, comme se rapportant à cette *Praxis* exceptionnelle qu'est la révolution au sens particulier du mot, action de crise qui, par définition ne se produit pas tous les jours, et pose des problèmes spécifiques aussi bien en ce qui concerne sa mise en oeuvre pratique que sa justification théorique. "*Revolutionäre*" *Tätigkeit*, avec les guillemets, cela voulait dire cette forme de révolution qu'est essentiellement la pratique en tant qu'elle pénètre au fond des choses, les travaille en profondeur, en allant au coeur de leurs contradictions ; alors que *revolutionäre Praxis*, sans guillemets, cela paraît renvoyer à cette forme singulière et tranchée de pratique qu'est la pratique révolutionnaire. Marx veut-il dire dans sa troisième thèse sur Feuerbach que c'est seulement dans le feu de la crise révolutionnaire, du type des événements qui s'étaient produits en France dans les dix dernières années du XVIIIe siècle, que peut se trouver réalisée la coïncidence, le *Zusammenfallen*, qui permet d'échapper aux apories de la doctrine matérialiste des circonstances et de l'éducation ? On peut estimer que non, et que la référence à la *praxis* révolutionnaire doit être prise ici au sens large, comme signifiant, en opposition à une vue abstraite des choses, la pratique, dans sa forme authentique qu'est la *praxis*, qui seule est en mesure de tout bouleverser, de produire de vrais changements, alors que la théorie laisse pour l'essentiel les choses en place, ce que rend bien la formule *umwälzende Praxis*, qui ne fait pas disparaître l'idée de révolution, en tout cas n'a pas une connotation plus réformatrice, voire conservatrice, qu'elle, mais en étend plutôt le contenu en le généralisant, de manière à faire comprendre que la dimension "révolutionnaire" est consubstantielle à la *praxis*, au lieu de lui être attachée seulement dans certaines situations extraordinaires. C'est pourquoi on a choisi de rendre *umwälzende Praxis* dans la version d'Engels par la formule "praxis révolutionnante", par laquelle on fait précisément ressortir ce lien intrinsèque de la *praxis* à la révolution, qui en renforce la charge de signification au lieu de l'affaiblir, sans du tout dénaturer l'esprit de la thèse.

Copyright Pierre Macherey