

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

31/10/2001

Im Anfang war die Tat

L'homme productif (le travail) (suite)

Si l'on veut se donner quelque chance de comprendre ce que signifient au juste les énigmatiques *Thèses sur Feuerbach*, auxquelles on a souvent été tenté de faire dire plus et autre chose que ce qu'elles veulent dire réellement, - et, de la façon dont Engels les a mises en circulation, il faut dire qu'elles s'y prêtaient - , il est d'abord nécessaire de ne pas oublier qu'elles sont des thèses sur Feuerbach, et non des énoncés oraculaires à portée générale visant à donner le dernier mot sur le monde et l'histoire. Dans l'édition commentée qu'il a proposée de ces *Thèses*, G. Labica rappelle opportunément que la deuxième thèse répond directement aux paragraphes 24 et 25 des *Principes de la philosophie de l'avenir* composés par Feuerbach en 1843, auxquels il faut revenir si l'on veut accéder au véritable sens de la thèse de Marx (G. Labica, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 49). Althusser en avait donné une traduction française dans le recueil des *Manifestes philosophiques* de Feuerbach publié par lui en 1960 dans la collection "Epiméthée" dirigée aux PUF par J. Hyppolite. Althusser considérait cette édition de textes de Feuerbach, alors inédits en France, comme le complément indispensable à ses études sur le jeune Marx. Le texte de Feuerbach sera cité ici dans la traduction d'Althusser (appelée par le sigle *PPA*).

Cet écrit visionnaire de Feuerbach, trop peu pratiqué aujourd'hui, mais que Marx avait manifestement étudié de très près, se proposait de

"ramener la philosophie du royaume des "âmes trépassées" dans le royaume des âmes incarnées, des âmes vivantes; de la faire descendre de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins dans la misère humaine." (*PPA*, Préface, p. 125)

Ceci revient, précise encore la Préface des *Principes* à faire passer la philosophie du régime de la théologie à celui de l'anthropologie, de manière à poser "la nécessité de la philosophie de l'homme", suivant le mouvement de pensée déjà accompli par Feuerbach dans son grand ouvrage *L'essence du christianisme*, paru en 1841, où il avait procédé à "l'humanisation de Dieu" (*PPA*, p. 128). Sont par là visés un certain nombre d'adversaires, dont les plus importants sont la théologie catholique et le système hégélien (dans son Manifeste, Feuerbach s'en prend aussi à

Descartes, à Spinoza, à Leibniz, à Kant et à Fichte; mais il est clair que, à son point de vue, Hegel résume tout le mouvement de la philosophie spéculative), qui ont le tort, selon Feuerbach, de mettre en avant le concept de transcendance, en posant soit la transcendance concrète de l'être divin soit la transcendance abstraite du concept, éloignées de l'homme et de sa vie naturelle et installées dans un ciel divin ou de pure spéculation.

Il est évidemment surprenant, à première vue, de voir imputer à Hegel une philosophie de la transcendance du concept, alors qu'il s'est évertué à présenter l'Esprit comme étant, non pas un principe réfugié dans un au-delà du réel, mais au contraire le plus réel, l'effectif par excellence, ce qui, d'une certaine manière, ramène sa pensée sur le plan des philosophies de l'immanence. Ce grief s'explique seulement dès lors qu'est posée l'équation feurbachienne réel=humain, que bien sûr Hegel récuse, car il ne peut accepter de renfermer l'universalité de l'Esprit dans les limites particulières et finalement contingentes propres au monde humain, c'est-à-dire de considérer que philosopher, c'est philosopher pour l'homme, au sujet de l'homme et à son point de vue. Réduire la philosophie hégélienne à une anthropologie philosophique, comme Kojève, lui-même penseur très feurbachien, a voulu le faire, c'est en trahir la véritable signification.

Au point de vue de Feuerbach, la philosophie de l'avenir se définit en conséquence par un retour au point de vue de l'immanence, retour qui dépouille la religion, celle des philosophes comme celle des théologiens, de sa prétention à dépasser le monde réel, en montrant que cette prétention n'a précisément d'autre contenu que le monde réel. Au passage, Feuerbach évoque "les déterminations métaphysiques ou onto-théologiques (*die metaphysischen oder ontotheologischen Bestimmungen*)", à propos desquelles il explique que son but est de les ramener à "des déterminations psychologiques ou plutôt anthropologiques" (*PPA*, 6, p. 130). Ceci veut dire que, pour lui, le véritable enjeu de la philosophie de l'avenir n'est pas celui qui oppose rationalisme et irrationalisme mais celui qui oppose ici-bas et au-delà :

"L'**au-delà** (*Jenseits*) de la religion est l'**ici-bas** (*Diesselts*) de la philosophie. La seconde a justement pour objet le non-objet de la première." (*PPA*, 3, p. 129)

Feuerbach dit encore que la tâche de la philosophie est de restituer à la sensibilité tout son poids de vraie réalité que lui conteste le culte religieux de la pensée pure ou de la raison, ce qui revient à dire qu'être, au sens réel et on serait presque tenté de dire existentiel du terme (la phénoménologie sartrienne a beaucoup de traits communs avec la pensée de Feuerbach), c'est nécessairement être dans le monde ou être au monde, par le fait de viser une extériorité matérielle en se confrontant à elle pratiquement :

"L'être qui respire se rapporte **nécessairement** à un être extérieur à lui : son objet **essentiel**, qui le fait **ce qu'il est**, est **extérieur à lui** ; l'être pensant, lui, **se rapporte à lui-même** : il

est son propre objet, il a son essence en lui-même, il est par lui-même ce qu'il est." (*PPA*, 6, p. 131)

La notion d'objet essentiel a été introduite un peu plus haut de la manière suivante : "L'objet de la satisfaction d'un être n'est rien d'autre que sa satisfaction objective. Celui qui trouve sa satisfaction dans un poète est lui-même de nature poétique, dans un philosophe une nature philosophique, et seule cette satisfaction (*Befriedigung*) rend objective sa nature à ses propres yeux et aux yeux d'autrui." (*PPA*, 6, p. 130) Un être, quel qu'il soit, se définit, en acte et en situation, par ce qui le satisfait, ce qui suppose qu'il se rapporte à un objet dont il fait son objet. Feuerbach écrit encore :

"C'est à son objet qu'on reconnaît la nature d'un être ; l'objet auquel se rapporte nécessairement un être n'est rien d'autre que la révélation de son essence... Celui qui laboure la terre est un laboureur" (*PPA*, 7, p. 132-133).

L'idée du primat de la pratique se trouve déjà ici en germe. Le laboureur est celui qui a dans la terre son objet essentiel : mais, cette terre, il faut qu'il la laboure pour pouvoir y reconnaître son essence.

La logique de cette analyse conduit à affirmer que Dieu et la raison ne sont eux-mêmes que des objets du monde de l'homme, des objets pour l'homme ("Dieu est seulement un objet de l'homme", *PPA*, 7, p. 134), auxquels celui-ci se rapporte pour exister, c'est-à-dire aussi pour être ce qu'il est, à savoir un animal naturellement, sinon sensiblement, pensant et un animal naturellement, sinon sensiblement, religieux, religion et pensée n'étant que des formes singulières de son objectivation. Dieu et la raison, qui ne signifient que pour l'homme, du même coup signifient l'homme. Puisque, être objet, c'est être pour, c'est-à-dire être pour un sujet, Feuerbach pose en conséquence, dans le cadre de son onto-anthropologie, que Dieu et la raison ne sont qu'en relation au sujet humain, mieux qu'ils ne sont qu'à travers la relation que le sujet humain entretient avec lui-même par l'intermédiaire de ses objets dans lesquels il projette son existence pour la réaliser: et ainsi c'est naturellement que l'homme "respire" dans un ciel divin et dans un ciel rationnel, bien que ceux-ci n'aient rien de sensiblement naturel. En Dieu et dans la raison, l'homme se reconnaît tel qu'il est en vérité : ce qu'il ne peut faire que parce que, en retour, il est lui-même leur vérité.

L'homme, qu'est-ce à dire ? S'agit-il seulement de l'être humain pris dans sa réalité individuelle séparée, dans son existence personnelle ? Non, car s'il en était ainsi, l'homme ne pourrait avoir Dieu et la raison pour objets essentiels : en effet, respirant, en tant qu'individu, ici et maintenant, il projetterait par son souffle des dieux et des raisons à chaque fois différents dans lesquels, ne parvenant guère à les démêler entre eux, il ne pourrait se reconnaître ; et, proprement, il s'y perdrait. L'homme naturel, c'est l'espèce et son expérience unanime dont l'omnipotence et l'omniscience divine sont l'image conforme : de ce point de vue, l'auteur dont, à

son époque, Feuerbach se rapprocherait peut-être le plus, ce serait Auguste Comte, qui, lui aussi, a entrepris de rebâtir l'édifice de la philosophie, d'une philosophie de l'avenir qui fût également la philosophie de la fin de l'histoire, autour d'une anthropologie dont le sujet véritable fût l'Humanité tout entière, de façon à réapproprier à celle-ci l'essence religieuse de l'homme, essence travestie par les mirages de la théologie et les abstractions de la métaphysique.

Au passage, on aura remarqué que le rapport de Feuerbach au religieux n'est pas, comme une lecture superficielle pourrait le donner à croire, un rapport de contestation ou de condamnation. En affirmant qu'il y a une essence religieuse de l'homme, Feuerbach place en effet le religieux sur le plan de l'essentiel, non certes celui des essences absolues ayant réalité en soi, mais celui des essences telles qu'elles sont pour l'homme qui se reconnaît et se satisfait en elles en en faisant ses propres objets: c'est pourquoi le phénomène religieux n'a pas d'abord à être réfuté, mais à être interprété. Comme l'écrit P. Sabot, "ramener la religion à son fondement anthropologique, ce n'est pas, pour Feuerbach, dissoudre purement et simplement le contenu de la conscience religieuse, mais au contraire rendre compte de ce qu'il y a de divin en l'homme lui-même - et qu'il n'est pas nécessaire de chercher au-delà de l'homme, dans les mirages d'une transcendance divine" (*L'essence du christianisme, Introduction, chap. 2, "L'essence de la religion en général"*, texte traduit et commenté, éd. Ellipses, 2000, p. 36). La conscience est la vérité de la religion, vérité à la fois révélée et occultée en elle : l'homme est un Dieu pour l'homme, mais il ne le sait pas, du moins pas immédiatement, car spontanément il lit cet énoncé à l'envers en croyant être homme pour un Dieu qui le transcende. P. Sabot écrit encore au sujet de Feuerbach que "sa critique de la religion n'a pas pour fin d'inviter l'homme à se détourner de Dieu : il insiste au contraire le plus souvent sur le caractère irréductible du sentiment religieux qui possède l'homme et qui correspond à son aspiration légitime et irrépressible à l'inconditionné et à l'absolu" (id., p. 45). La bévue commise par la philosophie spéculative est d'avoir cru qu'en niant le religieux comme tel, c'est-à-dire en entreprenant de le dépasser, ce à quoi correspond une tentative comme celle du panthéisme, - et bien sûr Feuerbach pense ici à Spinoza et au spinoziste impénitent qu'est à ses yeux Hegel -, elle ait pu produire autre chose que de "l'athéisme théologique" (*PPA*, 15, p. 147), c'est-à-dire encore de la théologie, même si c'est sous la forme de théologie niée. Du panthéisme, Feuerbach dit un peu plus loin qu'il "nie la théologie du point de vue de la théologie" (*PPA*, 21, p. 156). De même, l'athéisme supprime Dieu, mais ne supprime pas la théologie, dont il est encore une forme détournée.

Cela signifie-t-il qu'il n'y ait aucune possibilité de sortir de la religion, c'est-à-dire que l'homme, du fait d'avoir une essence religieuse, soit voué à la rumination de cette essence qui constituerait ainsi son unique objet, et du même coup formerait écran à son appréhension de tous les autres ordres de réalités ? Absolument pas, pour autant qu'on renonce à considérer le rapport de l'homme à son essence ou à ses essences comme un rapport seulement théorique, un rapport de pure

contemplation, et qu'on en vienne à l'appréhender comme un rapport pratique, ce qui fait voir tout autrement son essence religieuse :

"L'empirisme ou réalisme, en quoi nous comprenons ici en général les sciences dites concrètes, et particulièrement les sciences de la nature, nie, lui, la théologie, non pas théoriquement, mais **pratiquement, dans l'action** : car le réalisme fait de la négation de Dieu, ou du moins de ce qui n'est **pas** Dieu l'occupation **principale** de sa vie, l'objet principal de son activité. Mais concentrer esprit et coeur sur le seul matériel, le seul sensible, c'est dénier en fait toute réalité au suprasensible ; car n'est réel, pour l'homme du moins, que l'objet d'une activité réelle et effective." (PPA, 15, p. 147).

"N'est réel, pour l'homme du moins, que l'objet d'une activité réelle et effective" : c'est ce point que, dans la deuxième thèse sur Feuerbach, Marx entreprendra de rejouer.

Nier la religion en théorie est une absurdité, car cela revient seulement à effectuer une variation particulièrement sophistiquée qui la reproduit sous une nouvelle forme, encore plus travestie que les précédentes. Mais on peut la nier en pratique, c'est-à-dire tout simplement **faire** autre chose : par exemple, détourner le travail de l'appréhension cognitive du réel de la voie de la spéculation abstraite, qui est un *analogon* de la transcendance, pour en faire un moyen de maîtriser le monde tel qu'il est immédiatement pour l'homme, le monde dans lequel se déroule dans les faits son existence d'être vivant et sensible, son existence d'homme qui respire. Cette négation pratique, les temps modernes l'accomplissent et elle constitue même leur tâche principale: s'ils ne sont pas parvenus à supprimer la religion dans la tête des gens, ce qui est peut-être d'ailleurs impossible à faire de manière définitive, ils y sont arrivés dans les faits, sans même qu'on s'en rende compte. Dans ce sens, Feuerbach écrit :

"Il arrive souvent que nous soyons depuis longtemps pratiquement affranchis d'une cause, d'une théorie, d'une idée, sans pourtant l'être encore dans notre esprit ; **dans notre être** cette idée a beau n'être plus une vérité (et peut-être même ne l'a-t-elle jamais été), elle n'en continue pas moins à subsister comme vérité théorique, c'est-à-dire comme limite de notre esprit." (PPA, 17, p. 154)

Ce que nous vivons dans la pratique, nous ne le pensons pas automatiquement à l'identique en théorie. Comment, par exemple, la philosophie a-t-elle traduit la négation pratique du divin effectuée par les temps modernes qui a développé dans les faits le réalisme et l'empirisme ? En reproduisant l'idée du divin à travers les diverses formes que lui donne l'idéalisme, caractérisé par la disqualification de la sensibilité au bénéfice du seul entendement. L'idéalisme, dont le véritable fondateur est Descartes, qui a ouvert toute la lignée conduisant à Kant et à Hegel,

est la philosophie dominante des temps modernes, dont le discours se développe sur fond du décalage entre la théorie et la pratique :

"La philosophie moderne a réalisé et supprimé l'être divin séparé et distingué du sensible, du monde et de l'homme - mais **seulement dans la pensée, dans la raison**, et dans une raison tout autant **séparée et distinguée du sensible, du monde et de l'homme.**"

Et c'est la raison pour laquelle il est possible d'affirmer :

"La philosophie moderne est issue de la théologie - elle n'est elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie." (PPA, 18, p. 155)

En préconisant que la religion soit ramenée dans les limites de la simple raison, c'est-à-dire d'une raison qui se suffise complètement à elle-même, et tire de sa propre nature ses critères d'évaluation, la philosophie moderne n'a fait que retranscrire dans un nouveau langage le déni du monde sensible qui constitue le principe de la transcendance religieuse . Ce même argument se retrouvera chez Nietzsche, qui en tirera toutes les conséquences. L'idéalisme hégélien, en faisant de la raison un absolu, a en quelque sorte poussé cette entreprise jusqu'à son terme, et séparé un peu plus l'homme de lui-même en creusant davantage encore l'écart entre ce qu'il pense et ce qu'il fait :

"C'est ainsi que la philosophie absolue aliène (*entaüssert*) et dépossède (*entfremdet*) l'homme de sa propre essence, de sa propre activité ! D'où la violence et la torture qu'elle inflige à notre esprit. Ce qui est nôtre, nous devons le penser comme n'étant pas nôtre, nous devons faire abstraction de la détermination qui fait d'une chose ce qu'elle est, autrement dit nous devons la penser **dénuée de sens**, nous devons la prendre dans le non-sens de l'absolu." (PPA, 23, p. 162)

"La philosophie absolue a bien transformé **l'au-delà (Jenseits) de la théologie en un ici-bas (Dieseits)**, mais en échange elle a transformé **l'ici-bas du monde réel en au-delà.**" (PPA, 24, p. 164)

La philosophie de l'avenir dont Feuerbach appelle la venue est celle qui doit effacer la violence induite par ce nouveau retournement, c'est-à-dire que son principal objectif est de faire disparaître le décalage entre la théorie et la pratique dont se nourrit le discours de l'idéalisme : c'est de cette manière qu'elle parviendra à réhabiliter le monde sensible, source de toutes les vérités auxquelles l'homme est en mesure d'accéder. Pour cela, il faudra avant tout qu'elle adapte la théorie à la pratique, c'est-à-dire qu'elle donne une vue claire de ce qui est déjà réalisé dans les faits. Elle prendra donc la forme d'une philosophie pratique, au sens d'une

philosophie qui restitue à la pratique toute sa dignité: la thèse du primat de la pratique se trouve ainsi placée à l'horizon de son entreprise.

Se pose alors la question suivante, question qu'on ne peut s'empêcher de poser en lisant Feuerbach, et qu'on avait déjà rencontrée en examinant le contenu d'un passage d'Engels : n'y a-t-il pas aussi un idéalisme de la pratique ? Tout ramener à la pratique, n'est-ce pas la diviniser en faisant d'elle un absolu? Cet absolu n'est-il pas encore, sous d'autres mots, un absolu théorique ? Et en conséquence, sous couleur de donner le pas à la pratique, n'est-ce pas encore la théorie, de la théorie, que l'on fait passer en premier, de manière d'autant plus efficace qu'elle demeure inavouée, et constitue le non-dit du discours qui restitue tout à la pratique sous la condition de la travestir théoriquement en absolu? La philosophie pratique, on serait presque tenté de parler déjà de philosophie de la *praxis*, n'est-elle pas un idéalisme à l'envers, c'est-à-dire, comme l'explique par ailleurs Feuerbach, toujours et encore un idéalisme ?

Pourtant Feuerbach estime avoir échappé à cette fatalité, et avoir effectué réellement la sortie de l'idéalisme, en s'engageant dans la voie du véritable empirisme, réalisme, matérialisme : il ne fait d'ailleurs pas clairement la distinction entre ces trois termes qui ont leur élément unificateur dans ce qu'il appelle par ailleurs humanisme. Car en adoptant ce point de vue, il s'est, pense-t-il, soustrait à l'impérialisme de la pensée qui est la forme moderne, la forme philosophique, de la théologie. Peut alors être reposée en de nouveaux termes la question de l'existence du monde et des choses :

"Prouver qu'une chose **existe** signifie seulement: cette chose n'est pas une **chose purement pensée**. Mais cette preuve **ne peut pas être tirée de la pensée elle-même**. Pour que **l'existence** vienne s'ajouter à un objet de la pensée, il faut que quelque chose de différent **de la pensée** vienne s'ajouter à la pensée elle-même." (*PPA*, 25, p. 165)

Donc, à prendre ces formules au pied de la lettre, pour éviter de réduire l'existence à la pensée ou à de la pensée comme le fait l'idéalisme, il n'y aurait pas d'autre moyen que de concevoir l'existence comme venant "s'ajouter" de l'extérieur à la pensée, ce qui paraît incliner la philosophie de l'avenir dans le sens d'une espèce de dualisme, comme si ceci était le seul moyen d'en finir avec l'idéalisme absolu et son abstrait monisme . L'être est quelque chose d'autre que la pensée: il n'est pas du pensé. Mais dire cela, n'est-ce pas du même coup se condamner à affirmer que la pensée est elle-même quelque chose d'autre que l'être, qu'elle est une réalité d'un autre ordre ? Et n'est-ce pas à nouveau creuser l'écart qui sépare la théorie de la pratique, en installant l'une et l'autre sur des plans séparés, comme par exemple ceux du subjectif (le côté de la pensée) et de l'objectif (le côté de l'être) ? Commentant Feuerbach dans le cadre de sa lecture des thèses sur Feuerbach de Marx, G. Labica écrit très justement : "Feuerbach brise bien l'identité de la pensée et de l'être, il rend à ce dernier sa consistance qui est saveur même du monde, mais

il ne parvient, ce faisant, qu'à rétablir l'ancien vis-à-vis **dualiste** de l'objet et du sujet. En fait, il n'y a plus que des sujets en relation d'échange et de miroir." (*Karl Marx - Les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 49).

Tel serait le prix à payer pour vaincre le monisme de l'absolu, l'ennemi à combattre en première ligne, parce qu'il constitue le représentant le plus avancé, à la fois le plus sophistiqué et le plus récent, de l'esprit théologique. Tant qu'à faire, l'idéalisme kantien paraît à Feuerbach moins dangereux de ce point de vue que l'idéalisme hégélien, et il n'hésite pas à lui emprunter des armes. C'est ainsi qu'il reprend à Kant sa critique de l'argument ontologique, qui a au moins le mérite de faire la différence entre les cent thalers que j'ai dans ma tête et ceux que je peux tâter dans ma poche. Les thalers qui sont dans ma tête n'existent que pour moi, parce que je ne puis les examiner qu'en pensée; mais les thalers que je sens dans ma poche, je puis les en sortir, et en faire tester la réalité par d'autres, pour qui ils se mettent du même coup à exister :

"Dans ma pensée comme telle, je me trouve en identité avec moi-même, je suis maître absolu ; rien ne m'y contredit ; j'y suis juge et partie à la fois, et par suite il n'existe pas de distinction critique entre l'objet et ma pensée de l'objet." (*PPA*, 25, p. 165)

Pour autant qu'il est donné dans la pensée, en théorie, l'objet est tout ce qui est pensé de lui. Mais il n'en va pas de même si, plutôt que pensé, conçu ou représenté, il est pratiqué comme existant :

"Mais s'il s'agit exclusivement de l'existence d'un objet, alors je ne puis prendre conseil de moi seul, je dois interroger des témoins **distincts de moi**. Ces témoins distincts de l'être pensant que je suis, ce sont les sens. Dans l'existence je ne suis pas seul **en cause**, mais aussi les autres, et aussi avant tout l'**objet** lui-même." (*PPA*, 25, p. 165)

Toute la question est donc d'établir que l'objet n'est pas moi, ce qu'il est au contraire dans ma pensée. Exister, c'est exister au dehors en extériorité : et c'est pourquoi l'existence se présente comme quelque chose qui s'ajoute; exister, c'est être autre chose que ce qu'on peut en penser, c'est être en plus, c'est être au dehors.

Cela veut-il dire qu'exister, ce soit être objet pour un autre être ? Evidemment non, car ce serait prendre à nouveau le risque d'appréhender l'objet comme existant seulement pour un sujet et à son point de vue, et en conséquence ramener l'objet qui existe dans l'orbite du sujet qui pense, donc faire de l'existence une modalité de la pensée. Être objet pour un autre être, c'est avoir perdu cette chose en plus qu'est l'existence, c'est être mort :

"Si je suis un simple objet (*Objekt*) de représentation, si par conséquent je n'existe plus en personne, comme il en va de

l'homme après la mort, alors on peut tout se permettre avec moi : sans que je puisse protester, autrui pourra se faire de moi un portrait qui sera une vraie caricature. Mais si j'existe encore réellement, je puis contrarier ces projets, je puis lui faire sentir et lui prouver qu'il y a un monde entre la représentation qu'il se fait de moi et le moi que je suis, entre le moi qu'il a pour objet et le sujet que je suis." (PPA, 25, p. 165, 166)

Se résigner à dire : "Je suis un objet de représentation", ce qui pourrait se traduire *ego sum res cogitata*, c'est consentir à n'être que ce qui est donné dans cette représentation, c'est-à-dire littéralement être mort, du fait de n'avoir plus rien d'autre à donner en pratique à représenter et d'admettre qu'il en est ainsi pour toujours. Est extrêmement intéressante cette transposition de l'examen des conditions de l'objectivité sur le plan du "je suis", et des différentes manières dont celui-ci se présente selon qu'il concerne un "je suis" seulement représenté, c'est-à-dire un être mort, ou un "je suis" qui ne se laisse pas renfermer dans ce cadre, c'est-à-dire un être vivant. Elle signifie qu'il y a aussi potentiellement un "je suis" de l'objet qui fait de lui, en quelque sorte, le sujet de ses représentations en tant qu'objet, le sujet de son objectivation, à la manière d'un sujet-objet (plus loin, Feuerbach définit l'être comme "objet de soi-même", PPA, 33, p. 178) qui ne serait pas seulement objectivé mais serait aussi objectivant, et par là capable de se déclarer non mort mais vivant.

C'est pourquoi exister, c'est, au sens fort du mot, vivre, on serait presque tenté de dire persévérer dans son être, c'est-à-dire être à la fois sujet et objet, se tenir dans la position d'un objet pour un autre et dans celle d'un sujet pour soi, qui rappelle en permanence à l'autre son existence, dans une forme qui évoque celle du dialogue. Autrement dit, il n'y a position d'existence que dans le cadre défini par le rapport entre des sujets qui, libéralement, se reconnaissent également comme vivants et ayant droit à le faire :

"Dans la pensée je suis un sujet absolu ; je considère toute chose exclusivement comme objet (*Objekt*) ou prédicat de l'être pensant que je suis ; je suis intolérant. Dans l'activité des sens au contraire, je suis libéral ; je permets à l'objet d'être ce que je suis moi-même : un **sujet**, un être **réel qui se manifeste** (*wirkliches, sich selbst betätigendes Wesen*). Seuls les sens, seule l'intuition me donnent quelque chose comme sujet." (PPA, 25, p. 166)

La traduction d'Althusser, "être réel qui se manifeste", n'est pas tout à fait exacte : le texte parle littéralement d'un être qui "se prouve soi-même par les faits", et, serait-on presque tenté de dire, se prouve soi-même en se faisant.

Alors que la théorie ne donne les choses que comme de purs objets, c'est-à-dire en dernière instance comme des objets de pensée, la sensibilité donne ses objets comme des sujets, comme d'authentiques sujets, qui vivent et existent aussi en

dehors de la pensée. Plus loin, Feuerbach explique que, pour rendre au réel toute la justice qu'on lui doit, il faut "faire du réel et du sensible **le sujet de soi-même**, en lui donnant une signification absolument autonome, divine, primordiale, et non une signification secondaire dérivée de l'idée" (*PPA*, 31, p. 177). Pratiquer la sensibilité, au lieu de s'installer dans le refuge de la pure pensée, c'est se donner le moyen de dialoguer avec les choses d'égal à égal, dans une position qui est au fond celle d'une intersubjectivité assumée.

Tu es poire, je te mange, et, en te mangeant, je te demande de prouver par toi-même ta nature de bonne poire dont je ne puis être autrement assuré : car, être mangée, pour une chose comme une poire, n'est-ce pas une manière, la meilleure possible, de vivre sa vie de chose, sa vie de poire faite, non seulement pour être représentée dans l'abstrait, mais pour être concrètement mangée ? C'est-à-dire qu'elle est faite de telle manière qu'elle doit s'exposer à cette épreuve radicale dont, sans doute, elle sortira sous la forme d'épluchures et de trognon, mais quand même ayant laissé dans une bouche son exquis goût de poire, ce qui est la meilleure façon pour elle de déclarer "je suis", et, si on peut dire, je suis poire poirante et non seulement poire poirée.

Il y a donc une vérité de l'être qui n'est pas une vérité au sens de la pensée théorique mais une vérité au sens de ce qui s'éprouve dans la pratique. Et lorsque la pensée prétend substituer à cette épreuve ses propres preuves, elle sort, dit Feuerbach, de ses "limites naturelles" (*PPA*, 29, p. 170); elle s'engage dans une entreprise exorbitante qui doit être interprétée comme une véritable agression contre le monde réel, agression dont les conséquences peuvent être mortelles. En mangeant la poire, je ne la tue pas, du moins pas tout de suite, mais je lui donne toutes les chances de faire la démonstration de son être réel de poire, et je me confronte à celui-ci dans les conditions d'un rapport de forces dont j'ai toutes les chances de sortir vainqueur, non parce que je suis un être pensant, mais parce que je suis encore plus "poirant", ou du moins encore plus étant qu'elle même ne peut l'être. Et, si je triomphe de son être de poire en la consommant, c'est au terme d'un combat dont le déroulement a entièrement eu lieu dans le monde réel: ce combat a mis aux prises un être, moi, et un autre être, la poire, sans que la pensée intervienne en rien dans la manière dont se décide son issue, issue qui est elle-même une issue réelle parce qu'elle est une issue, non pas théorique, mais pratique.

Penser le monde, c'est pour une part le supprimer dans ce qu'il a de réel en projetant sur lui une vue surplombante qui lui substitue quelque chose qui n'est pas vraiment de lui parce qu'il vient de moi, ou de ma pensée. La pratique renonce à exercer sur le monde, de haut, cette domination, parce qu'elle se glisse, s'insinue en lui, en produisant ses effets à même le monde: agir, c'est à la fois être le monde, ou du moins être du monde, et le faire être au sens de l'affirmation libre de son "je suis" auquel mon propre "je suis" est opposé :

"Il ne m'est donné d'objet, d'objet réel, que s'il m'est donné un être agissant sur moi (*ein auf mich wirkendes Wesen*), que si mon auto-activité (*meine Selbstätigkeit*) (supposé que je parte de la pensée) trouve dans l'activité d'un autre être sa limite, une résistance. Originellement le concept de l'objet n'est rien d'autre que le concept d'un autre **moi** (c'est ainsi que l'enfant conçoit toutes choses comme des êtres doués de spontanéité et de liberté) : aussi le concept d'objet en général est médiatisé par le concept du **moi objectif** qu'est le toi." (*PPA*, 32, p. 178)

Au fond, le regard émerveillé que l'enfant porte sur le monde, en lui disant spontanément "tu", est le plus vrai, le plus juste, celui qui prend le monde à sa source, au point de départ de son activité qui fait de lui quelque chose de réellement vivant, sur le modèle d'un être animé. Vico avait déjà formulé une idée de ce genre et expliqué que les enfants voient le monde fantastiquement et poétiquement, mus par l'esprit d'admiration et d'imitation qui les pousse à animer toutes choses: "Le plus sublime effort de la poésie est d'animer, de passionner les choses insensibles. Il est ordinaire aux enfants de prendre dans leurs jeux les choses inanimées, et de leur parler comme à des personnes vivantes" (*Scienza Nuova*, I, chap. 2, ax. 37, trad.Michelet). De même les anciens peuples : " Ils donnaient aux objets de leur admiration une existence analogue à leurs propres idées. C'est ce que font précisément les enfants, lorsqu'ils prennent dans leurs jeux des choses inanimées et qu'ils leur parlent comme à des personnes vivantes. Ainsi ces premiers hommes qui nous représentent l'enfance du genre humain créaient pour eux-mêmes les choses d'après leurs idées" (*Scienza Nuova*, II, chap. 2, trad. Michelet) . C'est donc au surnaturel, sous l'angle de ce que Vico appelle la "métaphysique poétique", que la pensée humaine a dû attacher ses convictions premières dont la tournure d'esprit enfantine fournit le témoignage.

L'enfant s'adresse au monde comme s'il parlait, plus encore qu'à une autre personne, à un autre enfant, et il a raison. Le monde doit être pris à l'état enfant, dans son surgissement natif, dans sa venue à l'être qui fait toute son incomparable singularité. Le monde tel que le représente la pensée en en gommant les particularités concrètes est un monde vieilli, qui a perdu toutes les vertus de l'enfance ; c'est un monde que la pensée, en se l'appropriant, en le faisant rentrer dans l'ordre du déjà vu et du déjà connu, a vidé de sa force, de son énergie : c'est un monde usé, devenu impuissant, alors que le vrai monde, le monde du réel, est un monde neuf qui s'éveille à la vie, un monde qu'on peut, non pas vampiriser en s'abreuvant de son sang, mais concrètement aimer, dans le plein respect de sa qualité de vivant :

"La philosophie nouvelle envisage et considère **l'être** tel qu'il est pour nous **qui sommes des êtres non seulement pensants**, mais encore **réellement existants** (donc **l'être comme objet de l'être**) comme **objet de soi-même**. L'être comme objet de l'être (et seul **cet être-là** est l'être, lui seul mérite le nom d'être) c'est l'être des sens, de l'intuition, du sentiment et de l'amour. L'être

est donc un secret de l'intuition, du sentiment et de l'amour."
(PPA, 33, p. 178-179)

Pour accéder à la vérité de l'être, pour percer son secret, il faut l'aimer : et non l'aimer à distance, en renonçant platoniquement à le posséder, mais se lancer à sa conquête, le faire sien, dans la jouissance et dans l'ivresse, de manière à surmonter l'opposition entre le "je suis" qu'il est et le "je suis" que, moi aussi, je suis :

"Comme le "ceci" n'a de valeur absolue que dans l'amour, c'est aussi dans l'amour seul et non dans la pensée abstraite que se révèle le secret de l'être. L'amour est passion, et la passion seule est le critère de l'existence. Seul existe ce qui est réel ou possible **objet** de la **passion**. La pensée abstraite, vide de sentiment et de passion, supprime la **différence qui distingue l'être du non-être**, mais cette différence, insignifiante pour la pensée, est une réalité pour l'amour. Aimer ne veut rien dire d'autre que remarquer cette différence." (PPA, 33, p. 179)

Dans la pensée, le monde est comme s'il n'était pas : car, pour le faire entrer dans la pensée, il a fallu le priver de son "je suis". Seul l'amour donne accès à ce que le monde est dans son être propre, parce qu'il préserve son "je suis" auquel s'adresse directement son vœu de célébration nuptiale. Aimer le monde, c'est se sentir personnellement concerné par lui, et ainsi percer son secret tout en le respectant dans ce qu'il comporte d'inviolable. Aimer une poire, c'est avoir des vues sur elle, désirer se fondre sensiblement et sensuellement dans le mystère de son onctueuse choséité, épouser son "ceci" de poire poirante, et éventuellement lui faire un enfant en la mettant en situation intéressante de rendre son secret, cet incomparable goût de poire qui la rend si particulièrement intéressante et attrayante. Penser le monde, c'est le représenter en son absence : mieux, c'est, en noyant sa présence dans la nuée des abstractions, représenter son absence. L'aimer, c'est au contraire éprouver sa présence en s'unissant étroitement à lui, ce qui est la seule façon efficace de démontrer son existence :

"C'est pourquoi les sentiments humains n'ont pas de signification empirique et anthropologique au sens de l'ancienne philosophie transcendante, mais une signification ontologique et **métaphysique** : les sentiments, et même les plus quotidiens, dissimulent les vérités les plus profondes et les plus hautes. C'est ainsi l'amour qui est la véritable preuve **ontologique** de l'existence d'un objet à l'extérieur de notre tête, et il n'existe pas d'autre preuve de l'être que l'amour, le sentiment en général." (PPA, 33, p. 180)

Le seul moyen de se convaincre de l'être d'une poire, c'est de se lancer à sa rencontre et de l'aimer. Manger une poire est une expérience métaphysique dans la mesure où cela permet de rencontrer l'être même de la chose, qui ne se donne pas autrement que dans cette rencontre et par l'union qui en est l'issue légitime. L'être,

ça se goûte avec amour : alors que la pensée, entraînée par son déni de l'être, opère sur fond de dégoût et de haine.

Copyright Pierre Macherey