

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

25/10/2006

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (5)

Marx lecteur, utilisateur et critique de Feuerbach

(des *Manuscrits de 44* aux *Thèses sur Feuerbach*)

(suite)

Donc, lorsqu'il rédige au début de l'année 1844, ses manuscrits économico-philosophiques, Marx reste indiscutablement tributaire des schèmes de pensée élaborés par Feuerbach, qui constituent le socle de sa réflexion, alors même que les contenus empruntés à la lecture des économistes auxquels il applique ces schèmes le confrontent à des objets de nature complètement différente de ceux dont avait traité Feuerbach : comme nous l'avons suggéré, la prise en considération de ces objets l'entraîne déjà, sans qu'il en ait pleinement conscience, dans une autre direction, où l'analyse, au lieu de rester ciblée sur le rapport générique de l'homme à lui-même, ce qui fait passer au premier plan la thématique de la conscience et de la conscience de soi, prend en compte les rapports des hommes entre eux, ce qui va conduire à terme à charger la notion d'homme social d'une signification complètement nouvelle, en substituant la thématique des rapports sociaux à celle de l'individu socialisé, et à déplacer le point où la conscience intervient dans la réalité, selon des modalités qui ne peuvent en conséquence rester les mêmes, ce qui du même coup prépare l'émergence de la notion d'idéologie. Qu'est-ce qui justifie la prégnance des modèles d'interprétation venus de Feuerbach ? La seule explication qui vienne à l'esprit à ce propos est que la réflexion de Marx continue alors à se situer sur un terrain privilégié, qui est celui du débat philosophique, dont à ses yeux Feuerbach a complètement remodelé la configuration, d'où son importance théorique, qui le rend incontournable, y compris lorsqu'il s'agit de rendre compte de phénomènes comme ceux traités par l'économie politique, qui, eux aussi, c'est du moins de cette manière qu'il voit les choses à ce moment, relèvent en dernière instance d'une interprétation philosophique, c'est-à-dire d'une interrogation prenant la nature humaine pour objet. Par là même on comprend pourquoi, de manière à première vue inattendue, le troisième manuscrit, dont tout le début a été consacré à un examen détaillé des conditions dans lesquelles il pourrait être mis fin dans les faits à l'aliénation du travail humain, s'achève par un long développement (éd. cit., p. 125-149) consacré à un règlement de compte avec la philosophie hégélienne qui paraît venir ici comme un cheveu sur la soupe, et accentue le caractère de patchwork et de composition improvisée propre à l'ensemble de ces manuscrits, où la réflexion de Marx paraît naviguer à vue entre les deux pôles explicatifs que lui proposent économie et philosophie.

Au début de ce développement, Marx pose la question qui était au centre des préoccupations de tous les jeunes intellectuels allemands de l'époque : « Où en sommes nous avec la dialectique de Hegel ? » (« éd. cit., p. 125), question à laquelle, selon lui, Feuerbach, qui avait lui-même commencé par être un hégélien convaincu, était le seul à avoir apporté, dans ses « Thèses pour une réforme de la philosophie » et dans son « Esquisse d'une Philosophie de l'avenir » (ces textes sont disponibles en traduction française dans le recueil des *Manifestes philosophiques* de Feuerbach réalisé par Althusser, PUF, 1960), une réponse ou un début de réponse satisfaisante, ce qui avait complètement changé la donne en

philosophie. Allons tout de suite au passage central dans lequel Marx résume l'apport décisif de Feuerbach, qui fait de lui « le vrai vainqueur de l'ancienne philosophie » :

« La grande action de Feuerbach est

1/ d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée ; qu'elle n'est qu'une autre forme et un autre mode de l'aliénation de l'homme ; donc qu'elle est tout aussi condamnable.

2/ d'avoir fondé le vrai matérialisme et la science réelle en faisant également du rapport social « de l'homme à l'homme » le principe de base de la théorie.

3/ en opposant à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même. » (éd. cit., p. 126-127)

Si Feuerbach fait rupture, c'est donc en premier lieu parce qu'il a retourné le rapport que Hegel avait installé entre religion et philosophie : c'est la religion qui est la vérité de la philosophie, et non l'inverse ; c'est pourquoi la critique de la religion joue un rôle crucial pour l'instauration d'une nouvelle conception du monde naturel et humain : cette critique permet en effet de reprendre pied sur terre, et de commencer à voir les choses telles qu'elles sont, dépouillées des nuées de la spéculation qui en noient les contours et substituent à la réalité une illusion, ce travestissement étant le symptôme de l'aliénation humaine dont l'aliénation religieuse constitue l'expression par excellence ; de ce point de vue, Feuerbach est donc celui qui a indiqué la voie permettant, une fois celle-ci démasquée, de « sortir » de la philosophie, qui reste prise dans l'orbite de la religion et de ses fantasmes, et d'en finir avec ses condamnables errements, thème qu'Engels reprendra beaucoup plus tard en écrivant son petit livre sur *Ludwig Feuerbach et la fin (Ausgang) de la philosophie classique allemande*. Deuxième révolution théorique accomplie par Feuerbach : à la base du matérialisme et la science réelle, qui répondent à l'effort en vue de voir les choses telles qu'elles sont là où elles sont réellement, et non projetées idéalement dans le ciel où leur nature est systématiquement déformée, il a mis le rapport de l'homme à l'homme, entendons par là le rapport de l'homme à lui-même, ou l'homme en tant qu'homme, authentique détenteur de son essence et des propriétés attachées à celle-ci, qui ne peuvent lui être contestées que par le biais d'une abusive spoliation, dont le régime de la propriété privée constitue la manifestation exemplaire ; c'est cette perspective « humaniste », prescrivant le retour à l'humain comme tel, qui constitue la véritable alternative à la philosophie sous sa forme idéaliste traditionnelle. Enfin, et c'est ce troisième point qui va être longuement développé dans la suite du texte, Feuerbach a démolé le modèle dialectique hégélien, fondé sur le principe de la négation de la négation, qui fait de la négation, et de sa négation sous forme de négation niée, le moteur de tout développement réel, et il lui a substitué « le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même », sous-entendu sans intervention d'aucune négation, ce qui revient à mettre en place, en lieu et place du négativisme dialectique, un positivisme ou immanentisme radical, dont la base est précisément fournie par le rapport originaire, et en droit inaltérable, que l'homme entretient avec lui-même dans le cadre que lui fixe immuablement sa nature. Ce « positivisme » rappelle celui de Schelling, à cette différence près cependant qu'il s'enracine dans la considération, non de la nature en général, mais de la nature humaine considérée dans ses traits spécifiques.

Toute cette discussion est dirigée par le souci de faire la distinction entre deux conceptions de l'aliénation. Celle de Hegel, qui est le premier à avoir exploité ce concept, reste abstraite, précisément parce qu'elle fait référence au thème de la négation, qui remet en cause le rapport originaire, entièrement positif, de l'homme à lui-même, et ceci pour deux raisons qui se rejoignent, d'une part le fait que l'humain n'est pas au centre des préoccupations de Hegel, puisque celles-ci demeurent fixées sur la considération de l'Esprit universel qui en est le dépassement, et d'autre part la récusation de la thématique de l'immédiateté, récusation qui donne son fil conducteur au débat mené par Hegel avec le « positivisme » schellingien. Alors que l'aliénation telle que l'entend Feuerbach est concrète,

dans la mesure où son point d'application est, à la différence de ce qui se passe chez Hegel, l'humain comme tel, incarné dans la réalité pleinement positive de « l'homme en chair et en os », qui se tient en deçà de l'alternative du sujet et de l'objet, et dont il est impensable en conséquence qu'il puisse entrer dans un rapport négatif à soi :

« Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le fait de poser qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit donc être également objective. L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que des objets, parce qu'il est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est Nature. Donc, dans l'acte de poser, il ne tombe pas de son « activité pure » dans une création de l'objet, mais son produit objectif ne fait que confirmer son activité objective, son activité d'être objectif naturel. » (éd. cit., p. 136)

Ces lignes assez fumeuses développent l'idée, elle encore reprise à Feuerbach, que l'homme n'a pas besoin de se nier pour s'objectiver, c'est-à-dire pour produire des œuvres et se reproduire à travers leur réalisation, dont il est à la fois le sujet et l'objet : en effet, lui étant naturel de s'objectiver par son travail, il reste pleinement homme lorsqu'il s'adonne à ce type d'activité qui, lui étant parfaitement naturel, n'a rien d'impur. S'il y a aliénation de la réalité humaine, ce ne peut donc être que parce que ce processus d'objectivation, sain dans son principe, a été détourné de sa forme normale d'effectuation, ce dont la cause est à chercher, non du côté des forces essentielles de l'homme, mais de celui d'éléments effectivement étrangers à sa nature, comme la propriété privée et l'argent, qui sont les véritables responsables de sa dénaturation : il est en effet impensable que la négativité puisse pénétrer la nature humaine en son cœur, ni *a fortiori* impulser le mouvement de son devenir.

Plus généralement, l'erreur de Hegel, Feuerbach l'a bien compris, a été de considérer que la négation puisse agir à l'intérieur d'une chose quelle qu'elle soit et être consubstantielle à son développement, ce qui est la thèse fondamentale de la dialectique. Car, une fois accordé à la négation ce pouvoir d'habiter l'essence de la chose, il n'est plus possible de l'en expulser : la négation niée reste une négation, et le pseudo dépassement qu'elle promet se révèle être une fuite en avant, qui éloigne toujours davantage de la plénitude naturelle de l'essence appréhendée dans son indépassable positivité, telle que celle-ci se déploie en force à même l'existence naturelle de la chose ; c'est encore ce même argument qui dirige la critique de la dialectique chez des auteurs contemporains comme Deleuze et Negri, bien que ceux-ci récusent une position humaniste de type feuerbachien. Si Hegel est le philosophe de l'aliénation, c'est en ce sens qu'il reproduit en pensée la dynamique de l'aliénation, par laquelle il s'est laissé piéger, et à laquelle il ne peut plus échapper : il est le philosophe qui s'est laissé aliéner par l'aliénation, aux mirages de laquelle il demeure en proie, alors même qu'il prétend accéder à la rationalité en s'élevant au plan de la conceptualisation philosophique, ce qui revient finalement à donner le pas à la pensée, donc à l'abstraction et à son inhumanité, sur la vie, argument que Nietzsche jouera ensuite à sa manière, en l'épurant de la référence humaniste, sans en modifier le principe de base. Feuerbach est au contraire celui qui, le premier selon Marx, aurait donné les moyens de penser contre l'aliénation, au lieu de céder à l'entraînement de sa logique perverse : et s'il y est parvenu, c'est parce qu'il a restitué à la pensée son assise naturelle, c'est-à-dire sa dimension proprement humaine, qui unit étroitement essence et existence que la pensée spéculative, dans sa forme philosophique traditionnelle, fait tout au contraire pour dissocier.

Feuerbach a donc accompli le tour de force suivant : il a indiqué la voie qui permet de sortir philosophiquement de la philosophie ; il a forgé les concepts qui permettent d'échapper à l'emprise de la pensée conceptuelle. Il occupe ainsi la position frontalière qui passe entre la philosophie et son dehors, position par laquelle il faut passer pour commencer à « sortir » de

la philosophie. Ce qui revient à dire qu'il est à la fois, de façon assez tordue, dans la philosophie et hors de la philosophie, cette ambiguïté étant ce qui fait sa profonde originalité, celle d'un philosophe pas comme les autres, qui parvient à être aussi un non philosophe. Lorsqu'il écrit ses *Manuscrits de 44*, Marx s'intéresse surtout à ce qui paraît tirer Feuerbach hors de la philosophie ; un an plus tard, lorsqu'il rédigera ses fameuses thèses, il sera devenu sensible à ce qui retient encore Feuerbach du côté de la philosophie : il s'apercevra alors que, Feuerbach étant celui qui l'a aidé à régler ses comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois, il faut à présent, pour mener à terme cette entreprise, qu'il règle aussi ses comptes avec Feuerbach, en secouant l'emprise exercée sur lui par cette philosophie qui n'en est pas une, ou qui veut ne pas en être une, et qui se révèle à terme, en raison des équivoques sur lesquelles elle repose, plus dangereuse encore que la philosophie sous sa forme traditionnelle. Marx nourrira à ce moment le projet de « sortir » de la philosophie, perdant alors de vue que ce projet représente peut-être encore une manière de rentrer dans l'orbite de la philosophie, d'une manière équivoque qui est celle de la dénégation.

Les années 1844-1845, qui correspondent au moment où Marx a opéré la résurgence de la notion d'idéologie en la regonflant d'une signification nouvelle et en lui assignant du même coup une portée dont elle ne disposait pas antérieurement, sont donc aussi celles où il a parcouru, avec une rapidité foudroyante, un cheminement de pensée dont le revirement de son attitude à l'égard de Feuerbach donne la mesure : lorsqu'il quitte Paris, d'où il est expulsé au début de l'année 1845, le charme exercé sur lui depuis 1843 par cette forme de réflexion à nulle autre pareille, qui lui a permis de secouer la chape de la spéculation hégélienne, commence à se rompre ; il voit plus clairement les dangers que comporte une adhésion sans réserve à l'équation « humanisme achevé = naturalisme achevé », et il commence à comprendre que celle-ci ne permet pas de résoudre le problème qui est alors venu au premier plan de son attention, celui de l'exploitation de l'homme par l'homme et du régime social qui rend possible cette exploitation.

Reprenons à son point de départ le travail de pensée consigné dans les notes « ad Feuerbach », qui ont sans doute été rédigées au moment où Marx a quitté Paris pour Bruxelles : la première thèse expose la nécessité de refonder le matérialisme dans le sens d'une réconciliation de l'objectif et du subjectif, ce qui n'est possible que si on se place au point de vue de la praxis qui les fusionne en acte ; cette référence à la praxis, qui se retrouve dans la plupart des thèses suivantes, en constitue le fil conducteur. Or, selon Marx, Feuerbach a manqué cette réconciliation, ou du moins il n'a pas eu une vue claire de sa nécessité, parce qu'il a indûment privilégié le rôle de la sensibilité par rapport à celui de l'activité : en dépit de sa volonté affichée d'élaborer un matérialisme concret et humain à partir d'une critique radicale de la philosophie classique allemande assimilée à une espèce de théologie quintessenciée, dépouillée des figures concrètes de la religion, et néanmoins animée en profondeur par l'esprit même de la religion responsable de l'aliénation humaine, il est resté, en raison de sa mystique naturaliste, prisonnier de la logique du matérialisme ancien, ce qui l'a empêché de reconnaître à la praxis sa valeur propre, instauratrice d'un rapport au monde qui dissout l'alternative de l'objet et du sujet, ce que seule elle est en mesure de faire. Il ne suffit donc pas de faire prévaloir l'humain et ses valeurs prétendument innées contre la prégnance de la pensée conceptuelle, comme l'a fait Feuerbach critique de Hegel, encore faut-il restituer à ce fond humain la dimension d'activité, c'est-à-dire la fonction transformatrice que Hegel avait, lui, aperçue en mettant le devenir au centre de sa philosophie, bien qu'il ait eu le tort de la penser sur le plan du seul concept, en tant qu'activité pensée et non réelle. Pour le dire autrement, Feuerbach a eu une vision extatique, paradisiaque, de l'humain, qui, en l'amenant à faire de l'amour sa réalisation la plus parfaite, l'a détourné de la considération de

ce qui constitue la fonction humaine principale, la transformation du monde et de soi par le travail, qui est « l'activité révolutionnaire, pratique-critique » (*revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit*). Du même coup, pour reprendre les termes de la onzième et dernière thèse, Feuerbach s'est contenté d'interpréter le monde, et il n'est pas allé jusqu'à penser la nécessité de le transformer (*verändern*) : c'est-à-dire que, en dépit de tous ses efforts, il est resté du côté de la philosophie, et peut-on dire du mauvais côté, celui où l'aliénation humaine peut être levée seulement en pensée, à travers une critique de la religion occupant entièrement la place qui devrait être dévolue à l'activité pratique-critique révolutionnaire ; il a ramené la révolution à la critique alors qu'il faudrait, en sens exactement inverse, donner à la critique un caractère authentiquement révolutionnaire, ce que seule la praxis est en mesure de réaliser.

La deuxième thèse soulève la question de savoir comment la pensée peut avoir prise sur le réel, et ainsi parvenir à en dégager effectivement la vérité. Et la réponse à cette question est la même que celle qui avait été avancée dans la thèse précédente : c'est l'activité transformatrice, la praxis, qui est la pierre de touche de la vérité, c'est-à-dire la preuve que la pensée a atteint le réel, l'a pénétré et n'a pas fait que l'effleurer. A nouveau donc, est remis en question le clivage de l'objectif (le réel) et du subjectif (la pensée) : pour atteindre le réel, la pensée n'a pas besoin de se nier comme telle, de s'abolir, de sortir de soi, mais il faut qu'elle exploite les capacités d'intégration au réel qui lui sont offertes par la praxis ; c'est-à-dire qu'elle doit réaliser en pratique et non seulement en théorie le problème que lui pose son rapport au réel dont elle est de toutes façons partie prenante, car c'est une illusion de croire que ses opérations se déroulent sur un plan complètement indépendant. Ceci amène à s'interroger sur les conditions qui rendent possible ce devenir pratique de la pensée, en l'arrachant au statut de pensée purement contemplative, donc inactive, et par là même incapable de confirmer la valeur objective de vérité de ses formations, qui risquent alors de n'être que des fantasmes subjectifs : par ce biais, bien que les Thèses sur Feuerbach ne fassent aucune référence explicite à cette notion qui leur reste cependant sous-jacente, est indirectement posée la question de l'idéologie et de ses modalités d'insertion dans le réel.

La troisième thèse, qui aborde le thème de l'éducation, reprend à sa manière, sans faire du tout référence à Feuerbach, la question du devenir pratique de la pensée : ce devenir dépend-il d'une « modification des circonstances », ce qui revient à le soumettre à un déterminisme extérieur, ou bien relève-t-il de l'activité humaine qui, ignorant toute contrainte, remodèle librement le monde à sa façon ? Mais, poser ce genre de problème, c'est s'enfermer à nouveau dans l'alternative de l'objectif et du subjectif, alternative que l'analyse de Marx rapporte alors allusivement au processus matériel par lequel « la société est découpée en deux morceaux dont l'un est exhaussé au-dessus de l'autre », découpage dont on comprend à demi-mot le caractère abusif, et auquel l'activité révolutionnaire pratique-critique doit avant tout mettre fin. On pourrait voir ici préfigurée la distinction entre ces deux régions de la société que seraient l'infrastructure (économique) et la superstructure (idéologico-politique), qui la partagent selon un axe bas-haut, celui dont relève également la relation de la terre et du ciel, du profane et du sacré. Si on retient cette interprétation, on s'aperçoit que cette séparation, dont la conséquence est de rejeter les activités de pensée ou mettant en jeu de la pensée hors de la base matérielle de la société, n'a aux yeux de Marx rien d'intangible, mais répond à des conditions historiques particulières, qui ont sans doute quelque chose à voir avec celles dans lesquelles le travail humain est aliéné, conditions que la praxis révolutionnaire a précisément pour but de faire disparaître. Ici à nouveau la question de l'idéologie est soulevée, comme en pointillé : couper l'exercice de la pensée du reste des fonctions sociales, en faire un ordre à part, un ordre pourrait-on dire « idéologique », dont l'autonomie serait garantie, de la manière dont les fantasmes de la religion instaurent une séparation entre monde d'en haut et monde

d'en bas, c'est du même coup rendre impossible ce que nous venons d'appeler son devenir pratique, son éducation ou sa formation dans un contexte différent où il n'y ait plus d'opposition entre le bas et le haut, l'objectif et le subjectif, la matière et l'esprit, le réel et la pensée, et où, pour reprendre une formule de *L'idéologie allemande*, « les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances » (*L'idéologie allemande*, I, « Feuerbach », trad. fr. G. Badia, éd. sociales, 1968, p. 70). Est ainsi indiqué, sous une forme extrêmement ramassée, mais d'autant plus suggestive, ce que pourrait être une politique révolutionnaire des idées, qui réintègre leur production et leur circulation au fonctionnement normal de la société, au lieu de les rejeter dans un monde à part, monde de pure pensée où elles disposent d'une autonomie factice, illusoire, qui les prive de toute assise dans la réalité, et du même coup de toute prise sur elle.

La quatrième thèse, sur laquelle nous allons nous arrêter plus longuement, nous rapproche encore un peu plus d'une réflexion sur la nature de l'idéologie, et permet de mieux comprendre comment cette réflexion se situe dans le cadre d'un règlement de compte avec la référence feuerbachienne. En voici le texte intégral, dans sa forme originale non révisée par Engels :

« Feuerbach part du fait de l'auto-aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde mondain. Son travail se résume à ceci : résorber le monde religieux dans son fondement mondain. Mais, que le fondement humain se détache de soi-même et se fixe en royaume autonome dans les nuages ne peut être expliqué qu'à partir de l'auto-déchirement et l'opposition à soi de ce fondement mondain. C'est celui-ci même qui doit donc être aussi bien compris en soi-même dans sa contradiction que révolutionné en pratique. Donc, une fois par exemple révélée la famille terrestre comme le secret de la famille céleste, il faut alors que celle-ci soit anéantie en théorie et en pratique. »

Jusqu'où va la critique feuerbachienne, et pourquoi ne peut-on finalement s'en contenter ? Marx pointe ici le fait que, ce qui intéresse exclusivement Feuerbach, c'est le mécanisme de « l'auto-aliénation religieuse », dont il prétend résorber les effets, alors même qu'il ne consacre aucune attention aux causes réelles qui ont mis en place ce mécanisme : c'est pourquoi il n'a fait que la moitié du chemin, ce qui l'a conduit à privilégier les aspects théoriques de la critique, ceux qui débouchent sur une interprétation du phénomène appréhendé sur le plan de ses effets, au détriment de ses aspects pratiques, qui concernent la possibilité de mettre fin à la situation à laquelle elle s'applique, en s'attaquant aux causes du phénomène. En signalant cette insuffisance chez Feuerbach, Marx remet simultanément en cause certaines de ses prises de position antérieures, comme par exemple celle consignée dans sa lettre de septembre 1843 à Arnold Ruge, qui avait été publiée, en même temps que l'Introduction à la critique du droit hégélien et les deux articles sur La question juive, dans l'unique numéro publié des Annales franco-allemandes (cette lettre à Ruge a été commentée dans la séance du 9/1/2002 de « La philosophie au sens large ») :

« La réforme de la conscience consiste uniquement à rendre le monde conscient de lui-même, à le réveiller du sommeil où il rêve de lui-même, à lui expliquer ses propres actions. Tout notre but ne peut consister qu'à faire en sorte que les questions religieuses et politiques soient ramenées à leur forme humaine et consciente d'elle-même, comme c'est d'ailleurs le cas dans la critique de la religion chez Feuerbach. » (Marx, *Oeuvres*, t. III, Philosophie, éd. M. Rubel, éd. Gallimard, coll. La Pléiade, 1982, p. 345)

Lorsqu'il rédige ses notes « ad Feuerbach », Marx s'est rendu compte que Feuerbach, s'il donne une représentation assez juste de ce que peut être formellement une réforme de la conscience, et plus précisément de la conscience religieuse sur laquelle il a entièrement ciblé ses analyses, y compris celles concernant la philosophie, se révèle incapable d'aller au-delà d'une telle réforme, et de remettre en question les conditions matérielles qui ont présidé à la formation de cette conscience. Ce que Feuerbach n'a pas compris, c'est que, pour

révolutionner la pensée, il ne suffit pas de la critiquer, en théorie, mais il faut, en pratique, transformer la société dont elle est l'émanation. Ceci admis, il n'est plus possible de déclarer, comme Marx le faisait encore en 1843 : tout notre but est d'interpréter le phénomène de l'auto-aliénation religieuse ; car le vrai problème se situe ailleurs : il est de savoir dans quel contexte social s'inscrit ce phénomène, jusqu'à quel point il est dépendant de ce contexte, et si celui-ci peut être modifié, dans quelles limites et sous quelles conditions.

Que fait un interprète du fait religieux comme Feuerbach ? Il explore des conceptions religieuses des plus nébuleuses, comme par exemple mystère de la Trinité, de manière à découvrir, en vue de dissiper le mystère qu'elles comportent, leur noyau réel, c'est-à-dire les rapports profanes qui constituent la famille terrestre, dont ces conceptions ne sont qu'une projection déformée, sous les espèces de la « Sainte Famille », un fantasme auquel Marx vient de consacrer, avec la collaboration d'Engels, tout un ouvrage publié en 1844, *Die heilige Familie*. Autrement dit, Feuerbach part de ces conceptions comme si elles constituaient un fait tout donné, de la même manière que l'économie politique classique part du fait de la propriété privée, sans s'interroger sur ses conditions historiques de possibilité. En suivant une telle procédure, il a donc contourné la difficulté véritable, qui consiste à expliquer comment les conceptions religieuses, dans leur forme idéale célestifiée, c'est-à-dire mystifiée, ont pu être élaborées à partir des conditions matérielles terrestres dont elles sont les produits dérivés. Comment les hommes en sont-ils venus au cours de leur histoire, et plus précisément au cours de leur histoire sociale, à élaborer les ensembles très complexes de représentations illusoirs qui les aliènent en pensée, et, surtout, comment en sont-ils venus à y croire ? Le tort de Feuerbach, qui s'intéresse moins à l'histoire qu'à la nature, est de s'être épargné la peine de se confronter à ce type de problème. C'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'a pas vu que, y ayant idéologie, il ne suffit pas de s'interroger sur ce que celle-ci signifie, donc d'en percer les prétendus « mystères », mais il faut en plus et surtout se demander pourquoi il y a idéologie et cette idéologie-là, dont la forme n'a certainement rien d'intangible. Exclusivement préoccupé par la question de l'aliénation religieuse, en vertu de laquelle l'homme, alors qu'il vit en réalité les pieds sur terre, se figure que l'essentiel de son existence se joue là-haut dans le ciel où, par un effet de dédoublement, il projette fantasmatiquement ses ultimes aspirations, qui se rapportent en dernière instance à l'affirmation de son essence, affirmation dont la religion donne une expression cryptée et détournée, Feuerbach ne s'intéresse qu'à ces phénomènes, ignorant le contexte global dans lequel ils se situent, qu'il résume à une affirmation abstraite de l'humain comme tel, à laquelle il est bien incapable de donner un contenu concret autre que l'exaltation de la sensibilité naturelle et l'amour entre partenaires sexuels qui en constitue à ses yeux l'accomplissement exemplaire : pour lui, l'aliénation s'explique par certains mécanismes mentaux qui éloignent l'homme de lui-même, et c'est à une reconstitution minutieuse du fonctionnement de ces mécanismes qu'il se consacre entièrement ; c'est pourquoi, en suivant cette voie, il se condamne à occulter les autres aspects de la servitude humaine, qu'il résorbe dans cette structure « idéologique » à laquelle il réserve une position primordiale. Mais cette structure idéologique, d'où vient-elle ? Comment s'est-elle mise en place ? Tout se passe, au point de vue de la critique feuerbachienne, comme si elle était elle-même tombée du ciel, avec la configuration qui la caractérise en propre.

À ce point de vue, Feuerbach se révèle être un « idéologue allemand » comme les autres, c'est-à-dire un penseur que préoccupent avant tout les idées et leurs subtils agencements, auxquels il prête un pouvoir de suggestion qui leur permet de jouer comme de réels rapports de forces et de conduire le monde selon leur logique propre. Marx l'avait déjà noté dans *L'idéologie allemande* :

« Mettons qu'une époque s'imagine être déterminée par des rapports purement « politiques » ou « religieux », bien que « politique » et « religion » ne soient que des formes de ses moteurs réels : son historien accepte alors cette opinion. L' « imagination », la « représentation » que ces hommes déterminés se font de leur

pratique réelle se transforme en la seule puissance déterminante et active qui domine la pratique de ces hommes. » (*L'idéologie allemande*, 1^e partie, « Feuerbach », trad. fr. G. Badia, éd. Sociales, 1968, p. 71)

Autant l'idéologie proprement française est de croire au pouvoir que détiennent en elles-mêmes les représentations politiques et de tout expliquer en fonction de celles-ci, autant l'idéologie allemande accorde une influence exorbitante aux représentations religieuses, car elle considère que les représentations politiques sont bien trop terre à terre pour satisfaire son besoin d'idéaliser le monde et les rapports réels qui le déterminent matériellement, et peut-on dire bassement : obnubilée par ce qui se passe dans le ciel, elle oublie de regarder à ses pieds ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'elle fixe son attention sur des « formes », sans prendre en considération les contenus que représentent ces formes. C'est pourquoi, citons à nouveau ce même passage de *L'idéologie allemande* :

« Cette conception est vraiment religieuse, elle suppose que l'homme religieux est l'homme primitif dont part toute l'histoire, et elle remplace dans son imagination la production réelle des moyens de vivre et de la vie elle-même par une production religieuse de choses imaginaires. » (id.)

Avec Feuerbach, on ne sort pas de la religion, mais on tourne en rond dans le cercle de ses représentations. D'où la nécessité, si on veut réellement en finir avec cette manière de voir, d'opérer un changement de cap radical :

« En général, il s'agit constamment, pour ces Allemands, de ramener l'absurdité qu'ils rencontrent à une autre lubie, c'est-à-dire de poser que tout ce non-sens a en somme un sens particulier qu'il s'agit de déceler, alors qu'il s'agit uniquement d'expliquer cette phraséologie théorique par les rapports réels existants. La véritable solution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentations dans la conscience des hommes ne sera réalisée, répétons-le, que par une transformation des circonstances et non par une déduction théorique. » (id., p. 72)

Prendre le parti de « transformer les circonstances », c'est faire fond sur la praxis, au lieu de s'abandonner aux mirages de l'interprétation, qui reproduit à l'identique, sans parvenir à en décoller, les phénomènes qu'elle se propose d'expliquer.

Est-ce à dire que Marx, une fois dépris de son enchantement antérieur pour Feuerbach et sa méthode d'analyse, rejette entièrement son apport ? Non, car, la quatrième thèse sur Feuerbach le laisse entendre à demi-mot, il y a bien quelque chose qu'il est le premier à avoir compris, à savoir que l'emprise exercée par les représentations religieuses sur la conscience s'explique par un mécanisme de dédoublement, que Feuerbach a eu seulement le tort d'interpréter comme un « auto-déchirement de la conscience », passant ainsi à côté du fait fondamental, qui est que ce dédoublement, ce clivage, cette scission, n'a pas son siège dans la conscience, mais se produit sur un tout autre plan, celui de ce que Marx va bientôt appeler, dans la sixième thèse, les « rapports sociaux » et des configurations sociales plus ou moins précaires ou stables qui en dérivent. Ceci a-t-il pour conséquence que le dédoublement de la conscience n'est lui-même que le « reflet » de ce dédoublement réel qui se produit ailleurs que dans la conscience, donc extérieurement à elle, qui ne fait elle-même que le reproduire en pensée, ce qui soulève du même coup la question de savoir si cette image est ou non conforme au modèle dont elle présente la copie ? Il n'est pas sûr que Marx, au moment où il règle ses comptes avec Feuerbach, et du même coup avec sa conscience philosophique antérieure, ait une vue claire de cette conséquence, qui va durablement affecter son propre traitement des problèmes « idéologiques ». En donnant pour point d'ancrage à la nouvelle explication qu'il élabore en alternative à l'interprétation feuerbachienne le concept de détermination, ce qui l'amène à exclure que la conscience puisse produire par elle-même les conditions de son déchirement, il réinstalle en effet entre la pensée et le réel une séparation, une dissociation, réactivant du même coup l'opposition du subjectif et de l'objectif que la première thèse avait entrepris de résoudre. C'est dire qu'en « sortant » de Feuerbach, Marx ne s'engage pas sur une voie sûre et balisée : reformulée dans de nouveaux termes, la question de l'idéologie demeure entière.

La cinquième thèse revient sur un point qui avait déjà été abordé dans la première : le crédit accordé par Feuerbach à « l'intuition sensible » (*die sinnliche Anschauung*), dans laquelle il voit le moyen d'accéder à la réalité humaine primordiale de l'homme naturel, pleinement conforme à sa nature et mettant en œuvre les capacités auxquelles celle-ci le destine. Si, comme l'écrit Marx, « Feuerbach veut l'intuition », c'est parce qu'elle satisfait son désir de rendre l'existence humaine à elle-même, en la libérant de l'oppression exercées sur elle par la domination de la pensée abstraite, qui a rejeté dans un ciel idéal les propriétés attachées à son essence ; il veut cela, et il ne veut rien d'autre : car, de la manière dont il s'est attaqué au problème de l'aliénation, qui l'a conduit à l'appréhender comme un processus mental concernant d'abord et principalement la pensée, il ne lui reste plus rien à désirer, il est pleinement satisfait lorsqu'il a enfin trouvé le moyen de ramener la pensée sur le terrain concret de la sensibilité. Or il faut bien voir que cette thématique du retour au concret, même défendue avec une force de conviction dont la sincérité ne peut être remise en cause, reste complètement enlisée dans l'abstraction, une abstraction à laquelle peut seulement faire pièce ce que Marx appelle à la fin de cette même thèse l'« activité humainement sensible pratique » (*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*), formule alambiquée qui tente d'infléchir le caractère « humainement sensible » de l'activité telle que la conçoit Feuerbach en la replaçant dans l'orbite de la praxis, seule apte à « transformer les circonstances », et par là à remédier à l'aliénation humaine. Mais comment concilier les exigences de la pratique avec celles de la sensibilité sans la soumettre à nouveau à l'ordre propre à cette dernière et à sa prétendue naturalité immédiate ? Ce point n'est pas réglé dans l'esprit de Marx, qui use ici de la référence à la praxis sur un mode avant tout incantatoire, en faisant d'elle le mot magique qui pourrait changer le monde, mais comment ?, par quelles procédures ?, ceci reste à déterminer. N'assiste-t-on pas ici à la naissance d'un nouveau culte, celui de la praxis révolutionnaire, dont on peut tout attendre, par exemple une transformation du monde modifiant sur le fond les conditions de l'existence humaine ? Cette question, on ne peut éviter de se la poser en lisant les thèses sur Feuerbach.

Avec la sixième thèse, qui explique « l'essence réelle (*wirkliche Wesen*) » de l'homme en la mettant en corrélation avec « l'ensemble des rapports sociaux (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*) », s'amorce un nouveau mouvement de réflexion. Les thèses suivantes reprendront les thèmes déjà exploités dans les cinq premières thèses à la lumière de ce nouveau concept, ce qui va permettre de les éclairer d'une lumière nouvelle. Le moment est en effet venu de faire ressortir au grand jour le problème que Feuerbach a relégué dans l'ombre, non par suite d'une négligence accidentelle, mais parce qu'il se trouvait dans l'incapacité de le traiter : l'homme et le monde, qui apparaissent liés dans l'expérience sensible, d'où viennent-ils ? comment, dans quelles conditions, se sont-ils eux-mêmes constitués ? En soulevant ce type de question, on commence à se rendre compte que le monde, au lieu d'être offert à l'intuition sensible innocente et pure comme une donnée originaire, à la manière de ce qui aurait pu se passer dans le jardin d'Éden, est le résultat d'un lent processus pratique de transformation et de production : c'est un monde auquel l'activité humaine s'est incorporée, et qui donc n'est plus face à l'homme comme un objet massif et inentamable, dont la nature aurait seulement à être préservée et célébrée dans l'intime et chaleureuse proximité de l'acte de jouissance et d'amour qui lui est consacré. Alors, à la considération de l'homme sensible, se substitue celle de l'homme producteur, qui s'approprie le monde en le transformant par son travail. Or, ce qui distingue cet homme producteur de l'homme simplement adonné au culte de la sensibilité, c'est que, si celui-ci peut réaliser sa visée dans la solitude de son existence individuelle, il ne peut, lui, accomplir sa vocation qu'en s'associant avec d'autres hommes, et en entrant avec eux dans des rapports déterminés,

des rapports à la fois économiques, politiques et idéologiques, que Marx appelle des « rapports sociaux ». C'est précisément ce changement de point de vue que Feuerbach n'est pas parvenu à opérer, comme l'explique un passage de *L'idéologie allemande* où cette objection est présentée sous une forme plus développée :

« Là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont... Il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il s'en tient à une abstraction, « l'Homme », et il ne parvient à reconnaître l'homme « réel, individuel, en chair et en os » que dans le sentiment, autrement dit, il ne connaît pas d'autres « rapports humains », « de l'homme avec l'homme », que l'amour et l'amitié, et encore idéalisés. Il ne fait pas la critique des conditions de vie actuelles. Il ne parviendra donc jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent. » (trad. G. Badia, éd. cit., p. 56)

C'est pourquoi il faut charger l'expression « rapports humains » d'une signification nouvelle, en les comprenant, non en fonction de leur prétendue humanité essentielle, mais en tant que rapports qui, de la manière dont ils sont constitués, font que les hommes sont ce qu'ils sont et agissent comme ils le font. Si on regarde dans cette direction, on s'aperçoit que la référence à l'essence humaine, à « l'Homme », est, tout à l'opposé du caractère concret qu'elle revendique, une abstraction. L'homme réel, c'est, ou plutôt ce sont les hommes engagés dans certains rapports à l'intérieur desquels ils produisent et reproduisent leurs conditions d'existence : et ces rapports ne sont pas naturels, au sens d'une nature qui serait indépendante d'une histoire, mais ils sont socialement déterminés, c'est-à-dire entraînés dans le mouvement de leur histoire qui est l'histoire de ces rapports. C'est pourquoi il faut parler, au pluriel, de rapports sociaux, au lieu de ressusciter les fantasmes attachés à la représentation de l'homme naturel, uniquement déterminé par son essence d'homme, en forgeant la fiction d'un « lien social » lui-même immémorial, qui serait une propriété de l'essence humaine abstraite, et rien de plus. C'est ce que déclare explicitement la deuxième phrase de la sixième thèse :

« L'essence ne peut en conséquence être saisie que comme « genre », comme généralité intérieure, muette, posant un lien naturel entre la multiplicité des individus. »

Du même coup, est esquissé en contraste le programme d'un matérialisme « historique », qui ne peut se ramener à un matérialisme de l'essence, qui ne pense d'autre forme de communauté que naturelle.

Selon la septième thèse, Feuerbach en est resté à ce matérialisme de l'essence :

« En conséquence, Feuerbach ne voit pas que le « sentiment religieux » est un produit social, et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une formation sociale déterminée. »

Il ne suffit donc pas de dire que le discours sur l'homme en tant qu'homme flotte dans les nuages de l'abstraction : car cette abstraction elle-même est enracinée dans la réalité, comprenons dans la réalité sociale. Pour tenir un raisonnement du type de celui auquel s'en tient Feuerbach, qui réduit l'homme à une nature sans aller jusqu'à comprendre que cette nature relève d'une histoire, qui est l'histoire, non de l'homme en général, mais des hommes et de leurs rapports, il faut être situé à un certain moment de cette histoire, et appartenir à un type de société dont les membres sont atomisés, rangés les uns à côté des autres comme des petits pois à l'intérieur d'une boîte, leurs rapports étant alors réduits à des relations de simple coexistence, ce qui est le propre, Marx a commencé depuis un certain temps à le comprendre, - ce point a été développé par lui en particulier dans son premier article sur La question juive - de la société civile du moment où celle-ci a été autonomisée par rapport aux autres aspects de la vie sociale, et du type très particulier de rapports sociaux que cette société civile instaure, qui prennent alors exclusivement la forme de rapports interindividuels, accordant une priorité aux existences individuelles par rapport aux relations qui les réunissent. D'où cette nouvelle

question : les individus ainsi séparés, dans chacun desquels l'essence humaine se trouve idéalement représentée, ce qui donne son fondement au discours des droits de l'homme, sont-ils réellement isolés les uns des autres dans le cadre propre à ce type de société, ou le sont-ils seulement en pensée, sur le plan propre à une « idéologie » humaniste, dont Feuerbach se trouve être le représentant exemplaire, idéologie qui se tient dans une complète ignorance des rapports sociaux qui définissent ce type de société et entretient cette ignorance ? Or, à ce type de question, il est impossible de répondre par oui ou par non de façon tranchée : car si, d'une part, c'est bien à une représentation abstraite de l'humain, expurgée des rapports concrets qui jouent sur le plan réel de la société, que renvoie cette démarche, il est clair, d'autre part, qu'une telle représentation ne se situe pas elle-même en dehors de ces rapports, comme une simple image de ceux-ci et rien de plus, mais qu'elle est impliquée dans leur fonctionnement auquel elle participe, sur la terre et non dans le ciel des idées pures. Feuerbach « idéologue » ? Sans doute, mais, il faut le préciser, idéologue engagé, d'une manière dont il n'a pas lui-même conscience, en ce sens que son discours ne peut être tenu que dans le cadre d'une formation sociale déterminée, à laquelle il appartient, et qui, si elle ne constitue pas la condition suffisante de ce discours, qu'elle n'explique pas complètement, en est néanmoins la condition nécessaire, car sans elle il ne pourrait tout simplement pas avoir lieu. Ici encore, sans que le mot « idéologie » soit prononcé, c'est au problème que pose « la chose idéologie », dont le concept reste entièrement à élaborer, qu'on a affaire.

La huitième thèse réintroduit, à la lumière de ces analyses, la référence à la praxis, qui, rappelons le, donne son fil conducteur de la réflexion conduite par Marx dans ces notes de 1845 :

« Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis. »

Obsédé par des mystères, obsédé de mystères, c'est bien ce qu'a été Feuerbach, pour qui penser, c'est interpréter, c'est-à-dire élucider des mystères, ce qui explique que la plupart de ses intérêts se soient fixés sur la religion, refuge sacré de tous les mystères. Or le véritable secret des mystères, c'est qu'il n'y pas du tout de mystères : comme dans l'histoire de la lettre volée d'Edgar Poe, les prétendus mystères, loin de rester gardés loin des regards indiscrets dans une cache réservée où ils maintiennent leur dimension d'inconnaissabilité, s'étalent devant nous, à portée de main, à visage découvert, mais c'est nous qui ne les voyons pas, et du même coup les parons du déguisement dont s'enveloppent les choses mystérieuses, nous engouffrant du même coup dans la logique infernale d'un mysticisme pris au sens propre, qui consiste dans le fait de cultiver à tout prix et sous toutes ses formes l'esprit de mystère. La praxis révolutionnaire ne prend pas la peine de chercher la solution des énigmes suscitées par ces pseudo mystères : elle résout les mystères en les balayant d'un revers de main, ce à quoi elle parvient en se plaçant au nouveau point de vue de la « vie sociale » et de ses nécessités qui, en dépit de leur complexité, n'ont rien d'énigmatique, pourvu qu'on ne se contente pas de les considérer en théorie mais qu'on entreprenne de les traiter en pratique. L'interprète mystique se fixe pour but de démasquer, mais il ne se propose pas de transformer effectivement la réalité qui s'offre à lui masquée, ou plutôt il se figure qu'il suffit de démasquer pour transformer, alors qu'en fait démasquer c'est reproduire en sens inverse le mouvement qui a défiguré la réalité, et ainsi s'enfermer dans un cercle : ce cercle, seule la praxis peut le briser, comme elle a dissipé l'alternative de l'objectif et du subjectif, ce à quoi elle parvient en imposant un changement de terrain qui conduit à poser les problèmes tout autrement, non dans le ciel de la théorie, mais sur le sol ferme des rapports sociaux et de leurs conflits qui n'ont rien de fantasmagorique.

Apparemment, ceci revient à poser la praxis en alternative à l'idéologie, en affirmant que la praxis ne tient aucun compte des rapports idéologiques, ce qui la différencie de la

théorie qui, au contraire, envisage tout ce qu'elle se propose de traiter au point de vue de ces rapports dont elle reste ensuite prisonnière : se placer sur le plan de la vie sociale, qui ne rencontre que des problèmes pratiques, ce serait donc en finir une fois pour toutes avec l'idéologie, et prononcer en quelque sorte la fin des idéologies. Mais ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit : si le privilège reconnu à la praxis avait pour conséquence de faire surgir de nouvelles alternatives, dont la praxis constituerait elle-même l'un des termes, le but visé, qui est de dissiper les alternatives, serait manqué. C'est pourquoi, tout à la fin de la huitième thèse, Marx rajoute que la solution des problèmes humains, qui est donnée par la praxis, se trouve aussi dans « la compréhension de cette praxis » : c'est-à-dire que la conscience, loin d'être rejetée du mouvement de transformation de la réalité telle qu'elle s'accomplit sur le plan de la vie sociale, participe pleinement à ce mouvement, dont elle est, à même le pan où il s'effectue, une composante. Ceci fait penser aux développements des *Manuscripts de 44* où Marx avait présenté le retour à l'homme générique comme le moyen de fusionner l'idéologie et la vie réelle : « Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution. » (éd. cit., p. 87) En s'immergeant, les pieds bien sur terre, dans la vie sociale, on n'abolit pas la référence à la nécessité d'en connaître et d'en comprendre les rapports constitutifs, mais on restitue à cette nécessité son caractère authentique, au-delà de l'opposition traditionnelle du réel et du pensé : on pratique une pensée qui, du fait précisément d'être au sens fort du terme pratiquée, fait complètement corps avec la réalité, dont rien ne la distingue plus, ce qui était la leçon de la deuxième thèse.

La neuvième thèse, qui aurait peut-être mieux trouvé sa place immédiatement à la suite de la septième, dont elle développe l'une des conséquences, replace la démarche suivie par Feuerbach dans son contexte réel, celui propre à la *bürgerliche Gesellschaft*, concept repris à la dernière partie des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, à certains passages de laquelle Marx, dans un manuscrit laissé longtemps inédit, avait consacré en 1843 une étude particulièrement serrée. Le nom allemand de cette *bürgerliche Gesellschaft* transpose le concept de *civil society* développé par le théoricien écossais Ferguson dans la ligne d'analyse inaugurée par Adam Smith : elle est donc proprement la « société civile », et n'est en conséquence « société bourgeoise » qu'au sens où le bourgeois, c'est le civil, comme on demande à propos de quelqu'un : « Que fait-il dans le civil ? », donc hors des catégories institutionnelles qui balisent la société officielle. Elle représente spécifiquement la forme où les hommes s'associent en vue de produire leurs moyens d'existence en se réappropriant le monde matériel qu'ils oeuvrent à leur profit : son armature est ainsi constituée par la division du travail, qui n'est pas seulement une division technique, mais est aussi simultanément une division sociale ; c'est donc elle qui fournit la clé pour une compréhension du travail aliéné. Pour Hegel, cette société civile, à propos de laquelle il aperçoit qu'elle repose sur un conflit entre deux pôles, l'un de richesse et l'autre de pauvreté, n'est que la préfiguration, sous une forme inachevée, de l'existence collective qui, toutes contradictions résolues, parvient à son achèvement effectif dans l'Etat rationnel et seulement dans celui-ci : car, selon lui, l'homme vrai, l'homme complet, ce n'est pas le « civil », engagé dans les rapports de la production matérielle, et ne disposant que d'une semi conscience de la place qu'il y occupe, mais le citoyen, qui, lui, est parvenu à une conscience développée et harmonieuse des conditions de la vie collective et de ses obligations, et est ainsi en mesure de voir les choses au point de vue de l'universel, ce qui le satisfait pleinement, et non à un point de vue particulier, ce qui ne peut engendrer que la déception. Marx estime au contraire que c'est sur ce plan de la société civile que sont déterminés matériellement les rapports à l'intérieur desquels se joue l'existence réelle des hommes, même si c'est dans des conditions où, simultanément, leur travail, pour ceux du moins qui travaillent et qui sont le plus grand nombre, est aliéné et leur conscience mystifiée : et c'est pourquoi il a commencé par affirmer la nécessité de « renverser » le

rapport installé par Hegel entre la société civile et l'Etat rationnel, son « ciel » qui vient en coiffer les contradictions, et en propose une résolution imaginaire, et de toutes façons transitoire, ce qui suffit pour opposer un démenti formel à ses prétentions à l'universalité. Mais ce qui a d'emblée retenu l'attention de Marx, c'est moins de savoir si c'est la société civile qui détermine l'Etat ou l'inverse, que d'expliquer dans quelles conditions ils ont été séparés, ce qui a du même coup posé la question de leurs rapports respectifs. Or ces conditions n'ont rien de naturel, mais elles relèvent de l'histoire, qui, à un certain moment, a installé le règne de l'*homo oeconomicus*, qui est proprement l'homme « bourgeois », uniquement préoccupé de produire des richesses à son profit, à moins qu'il ne soit obligé de le faire à celui d'un autre : ce qui, selon le schéma propre à l'idéologie libérale, correspond à la représentation de l'homme atomisé, qui, installé pour toujours dans son rapport à soi, est intéressé avant tout par lui-même, et pour qui les rapports sociaux sont des rapports en extériorité, qu'il exploite comme des moyens en vue de parvenir à ses fins qui sont inscrites dans son être propre d'individu. Comme l'avait déjà laissé entendre la septième thèse, l'homme générique de Feuerbach, qui se considère comme étant à lui seul, ou à la rigueur avec la participation d'un(e) partenaire sexuel(le), la réalisation de l'humain comme tel, et ne cherche pas à voir au-delà de peur de s'aliéner davantage, n'est que la transposition dans le langage de la théorie de cette réalité de l'homme isolé, une réalité que la logique économique a fabriquée de toutes pièces en vue d'accumuler davantage de richesses au profit de quelques-uns, dans le contexte de rapports sociaux dominés par l'opposition du capital et du travail. C'est la raison pour laquelle, suivant le libellé exact de la neuvième thèse :

« Le point extrême jusqu'auquel va le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne comprend pas la sensibilité comme activité pratique, est l'intuition-contemplation (*die Anschauung*) des individus isolés et de la société civile. »

Si la perspective théorique adoptée par Feuerbach est limitée, et ne peut aller au-delà d'un certain point, qui est l'exaltation enthousiaste des valeurs attachée à l'exercice de la sensibilité naturelle, c'est parce que cette perspective n'est pas seulement théorique, mais en dernière instance pratique, en rapport avec les formes sociales prises par l'activité humaine à un certain moment de son histoire, moment où règne ce que Marx n'appelle pas encore le capitalisme. En fixant obsessionnellement son attention sur les mystères de la religion, auxquels il oppose, comme constituant leur résolution, le rapport primordial de l'homme à lui-même, Feuerbach est, sans le savoir bien sûr, l'idéologue d'un certain type de société, qui détermine la structure du champ à l'intérieur duquel se déroulent ses investigations, ce qui l'empêche absolument de voir au-delà.

C'est pourquoi, conséquence développée par la dixième thèse :

« Le point de vue de l'ancien matérialisme, c'est la société civile, le point de vue du nouveau c'est la société humaine ou l'humanité sociale. »

En lisant cette phrase, on se rend compte que, au moment même où il se libère de l'envoûtement exercé sur lui par le feuerbachisme, Marx ne s'est cependant pas complètement débarrassé du système catégoriel, lui-même élaboré à partir de la lecture de Feuerbach, dont il s'était servi dans ses *Manuscrits de 44* : ne sachant comment définir autrement le résultat de la transformation de la vie sociale opérée par la praxis révolutionnaire, il en revient à son concept antérieur de « l'homme social », qui, au lieu de voir en celles-ci seulement un moyen en vue de réaliser ses propres fins, a complètement incorporé à son être les déterminations de la vie en société. A quel type de société, où n'ait plus cours la scission de la société civile et de l'Etat, et où soient levées les oppositions du subjectif et de l'objectif, du particulier et de l'universel, de la matière et de l'esprit, correspond la venue de cet homme totalement socialisé, et par là même réconcilié avec lui-même ? On n'en sait rien, et c'est pourquoi, au moment même où elle entreprend de redescendre du ciel sur la terre, la réflexion de Marx ne

se délivre pas, du moins pas tout à fait, de la dimension utopique qui avait impulsé ses premiers essais.

Du même coup, on saisit l'importance, mais aussi les limitations de l'idée avancée dans la onzième et dernière thèse : ne suffisant plus d'interpréter le monde, comme l'ont fait jusqu'ici les philosophes, y compris le dernier d'entre eux, Feuerbach, il faut à présent s'occuper de le changer de le transformer (*verändern*), par la praxis révolutionnaire : mais le changer, le transformer, comment ?, en quoi ?, nul ne peut le dire, et toutes les tentatives ultérieures de Marx correspondront à l'effort en vue de combler ce vide. C'est pourquoi on peut dire que les thèses sur Feuerbach exposent une idéologie du changement qui, sur le fond, ne change rien, au sens d'un changement réel qui ne se réduise pas à un discours sur le changement. Marx en a sans doute eu conscience, puisqu'il s'est bien gardé de publier ces thèses qu'il n'avait écrites que pour lui-même, pour faire le point à un moment décisif de l'évolution de sa pensée, sans jamais leur accorder la valeur d'un programme réel, ce programme dont la première mise en forme sera proposée en 1848, dans le feu des événements révolutionnaires, avec le *Manifeste du parti communiste*, où, pour la première fois, commenceront à être élucidées les conditions d'un changement réel de société.

La confrontation que nous venons d'opérer entre les *Manuscrits de 44* et les Thèses sur Feuerbach, deux textes de Marx restés longtemps inédits, permet donc de voir à quel point, au cours d'une année qui coïncide en gros avec son séjour en France, la pensée de celui-ci a évolué, essentiellement en prenant distance par rapport aux modèles d'analyse hérités de Feuerbach. Mais elle révèle aussi que cette évolution, qui, bien qu'elle se soit effectuée avec une rapidité foudroyante, est restée graduelle et s'est faite par touches successives, n'a pas pris le caractère d'une rupture ou d'une coupure radicales, qui auraient conduit Marx à rejeter complètement les résultats de ses démarches précédentes, ce dont la référence à l'humanisme social faite dans la dixième thèse fournit un témoignage éclatant. Ce que Marx a fait, au cours de cette période cruciale du développement de sa pensée, c'est se donner les moyens de poser de nouveaux problèmes, comme celui du dédoublement de la société et des rapports sociaux qui sont le produit de ce dédoublement, ou celui du rapport entre économie et politique et du type de praxis révolutionnaire que celui-ci appelle ou rend possible : mais il n'a pas du même coup trouvé, clé en main, la solution de ces problèmes, qui restent, au moment où il en découvre l'urgence, des problèmes au sens fort du terme, auxquels font défaut, sur un plan théorique les concepts, et sur un plan pratique les formes d'organisation nécessaires à leur élucidation. Au nombre de ces concepts, celui d'idéologie, qui émerge alors dans l'esprit de Marx, dans un contexte où son utilisation est tout sauf aisée et exempte d'équivoques. Ce sont les conditions et les formes de cette émergence qu'il nous faut à présent examiner, en procédant à la lecture des deux grands ouvrages composés par Marx, avec la collaboration d'Engels, durant son séjour à Paris : *La Sainte Famille*, où il n'est pas question explicitement de l'idéologie, ce qui n'empêche qu'elle y soit de bout en bout présente, et *L'idéologie allemande*, qui en a relancé la notion en en infléchissant considérablement la signification par rapport à ses occurrences antérieurement attestées, ce qui correspond à la renaissance de l'idéologie, du mot et de l'idée sinon de la chose, au milieu du XIXe siècle.

Annexe - Les thèses sur Feuerbach (version originale)

1. Ce qui fait le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme, y compris sa version feuerbachienne, c'est que l'objet, la réalité effective, sensibilité, n'y est appréhendé que dans la forme de l'objet ou de l'intuition ; mais non en tant qu'activité sensiblement humaine, praxis, non subjective. – Conséquence : le côté actif développé en opposition au matérialisme sous une forme abstraite par l'idéalisme, qui, naturellement,

ne connaît pas l'activité sensible, effective ; comme telle. – Feuerbach veut des objets sensibles, effectivement distincts des objets de pensée : mais l'activité humaine elle-même, il ne l'appréhende pas en tant qu'activité objective. – En conséquence, dans *L'essence du christianisme*, il considère seulement comme authentiquement humaine l'attitude théorique, cependant que la praxis est saisie et fixée seulement dans sa forme d'apparition sordidement juive. – En conséquence, il ne saisit pas la signification de l'activité « révolutionnaire », pratique-critique.

2. La question de savoir si la vérité objective est accessible à la pensée humaine n'est pas une question de théorie, mais une question de pratique. 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 la pensée. Le débat sur le caractère effectif ou non effectif de la pensée – dans le cas où celle-ci est isolée de la praxis – est une question de scolastique pure. »

3. 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. – Elle doit en conséquence découper la société en deux morceaux, dont l'un est exhaussé au-dessus d'elle. – La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement peut seulement être saisie et rationnellement comprise en tant que pratique révolutionnaire.

4. Feuerbach part du fait de l'auto-aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde mondain. Son travail se résume à ceci : résorber le monde religieux dans son fondement mondain. Mais, que le fondement humain se détache de soi-même et se fixe en royaume autonome dans les nuages ne peut être expliqué qu'à partir de l'auto-déchirement et l'opposition à soi de ce fondement mondain. C'est celui-ci même qui doit donc être aussi bien compris en soi-même dans sa contradiction que révolutionné en pratique. Donc, une fois par exemple révélée la famille terrestre comme le secret de la famille céleste, il faut alors que celle-ci soit anéantie en théorie et en pratique.

5. Feuerbach, pas satisfait avec la pensée abstraite, veut l'intuition ; mais il ne saisit pas la sensibilité comme activité humainement sensible pratique.

6. Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux. – Feuerbach, qui ne parvient pas jusqu'à la critique de cette essence effective, est en conséquence obligé 1/ de faire abstraction du cours de l'histoire et de figer le sentiment religieux en soi-même, et de supposer un individu humain abstrait, isolé, - 2/ l'essence ne peut en conséquence être saisie que comme « genre », comme généralité intérieure, muette, posant un lien naturel entre la multiplicité des individus.

7. En conséquence, Feuerbach ne voit pas que le « sentiment religieux » est un produit social, et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une formation sociale déterminée.

8. Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis.

9. Le point extrême jusqu'auquel va le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne comprend pas la sensibilité comme activité pratique, est l'intuition-contemplation des individus isolés et de la société civile.

10. Le point de vue de l'ancien matérialisme, c'est la société civile, le point de vue du nouveau, c'est la société humaine ou l'humanité sociale.

11. Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer.

©Pierre Macherey