

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/01/2003

Marx, *Thèses sur Feuerbach*

Thèse six

“Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes / Engels : inne wohnendes / Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble / Engels : das Ensemble / der gesellschaftlichen Verhältnisse.

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, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

Feuerbach qui ne parvient pas jusqu'à la critique de cette essence effective, est en conséquence obligé :

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen.

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. Das Wesen kann daher nur / Engels: kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur/ als “Gattung”, als innere, stumme, die vielen Individuen / Engels: bloss / *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden.

2. L'essence ne peut en conséquence / Engels: chez lui, l'essence humaine ne peut en conséquence/ être saisie que comme “genre”, comme généralité intérieure, muette, posant un lien / Engels: purement / *naturel* entre la multiplicité des individus.”

Cet énoncé riche et complexe marque un tournant dans la suite des thèses sur Feuerbach, et amorce un second mouvement dans le déroulement de leur réflexion. En effet, lorsque la thèse six explique l'essence réelle (*wirkliche Wesen*) de l'homme en se servant de la formule *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, qui a fait couler beaucoup d'encre, elle introduit une idée que rien n'annonçait dans les thèses précédentes, par laquelle la critique de la démarche de Feuerbach passe à un autre niveau, où sont clarifiés un certain nombre de points qui étaient restés jusqu'alors en suspens, mais où, du même coup, apparaissent aussi un certain nombre de problèmes nouveaux. Les thèses suivantes exploiteront ce filon, en réévaluant sur les nouvelles bases ainsi offertes le contenu des arguments esquissés dans les cinq premières thèses, qui trouvent alors, transportés dans ce nouveau champ, leur pleine résonance.

Remarquons que la construction complexe de la thèse six repose à nouveau sur la reprise du terme *daher*, “en conséquence”, qui met en évidence la logique interne au raisonnement de Feuerbach en montrant comment, à partir de certains de ses pré-supposés de base, il est fatalement poussé dans un sens dont il ne lui est plus possible ensuite de s'écarter, s'enfermant du même coup dans des limites qui sont pour

lui infranchissables. Ce mode d'argumentation renoue avec une procédure déjà utilisée qui fait apparaître qu'il y a des choses que Feuerbach n'a pas comprises, a échoué à comprendre, parce que de fait il s'était mis dès le départ en situation d'être empêché de les comprendre, et même d'être empêché de voir la nécessité de les comprendre.

Pourquoi la tentative de Feuerbach s'est-elle enfermée dans ce cercle vicieux qui retourne sa réussite en échec ? Parce que, en admettant comme évidentes certaines réalités, qu'il prenait comme des données irrécusables de l'expérience immédiate, et qui, à ses yeux, avaient été abusivement recouvertes et falsifiées par le jeu de l'illusion religieuse auquel, en vue de rétablir ces réalités dans leur droit originaire, il projetait lui-même de mettre fin, Feuerbach s'était épargné la peine de soulever certaines questions essentielles à propos de ces réalités qui, pour lui, en raison de leur caractère "concret", c'est-à-dire, à son point de vue, sensible, ne faisaient pas problèmes. Au premier rang de ces réalités, l'homme, la nature humaine, l'essence humaine, qui donnent à sa tentative sa pierre de touche.

L'ambition déclarée de Feuerbach est de rendre l'homme à lui-même, en mettant fin à l'abusives spoliation dont il est la victime et qui est cause de son aliénation, c'est-à-dire du fait qu'il a été rendu artificiellement étranger à lui-même et au monde qui est le sien, tel que le lui offre pur et inaltéré l'*Anschauung*, l'intuition-contemplation sensible. Mais, en posant de cette manière le problème de l'aliénation, ce qui l'amène à emprunter la voie de l'analyse pour entreprendre sa critique de la pensée abstraite, Feuerbach se condamne à ne pas comprendre la véritable nature de l'activité humaine sensible, que celle-ci soit *sinnlich-menschliche Tätigkeit* ou *menschlich-sinnliche Tätigkeit*, "activité sensiblement humaine" ou "activité humainement sensible" : c'est-à-dire qu'il doit obligatoirement passer à côté du problème posé par l'intrication effectuée en pratique, activement, et non seulement en pensée sur un mode intuitif ou contemplatif, entre ce qui est *sinnlich*, le sensible, et ce qui est *menschlich*, l'humain, deux caractères dont l'association est pour lui une donnée naturelle immédiate, à la manière d'une sorte d'inconditionné. Comment, dans quelles conditions la sensibilité, qui est le mode par lequel l'homme accède directement à la réalité du monde extérieur, se combine-t-elle avec une activité, c'est-à-dire une intervention à l'égard de cette réalité qui a pour effet de la transformer, au sens de la *Veränderung* ? Comment se fait-il que la sensibilité, en même temps que le préalable de cette activité, soit aussi son résultat, c'est-à-dire son produit ? Ces interrogations, Feuerbach les ignore superbement parce qu'il a choisi d'adopter vis-à-vis des réalités du monde et de l'homme la position, on serait presque tenté de dire la pose, de l'innocent qui se contente de prendre naïvement ces réalités comme telles, en se fixant pour unique objectif de ne pas les dénaturer, c'est-à-dire de ne pas les livrer à nouveau aux déformations induites par la spéculation abstraite.

Du même coup, *daher*, l'entreprise de Feuerbach est marquée par une grave ambiguïté. Ce monde tel quel, cet homme tel quel, quels sont-ils en réalité ? Ne sont-ils pas les données d'une sensibilité elle-même coupée artificiellement de ses conditions pratiques, ce qui fait d'eux des abstractions ? Telle est précisément la leçon principale qui se dégage des cinq premières thèses sur Feuerbach : Feuerbach, à son insu, est resté victime de la même abstraction qu'il critiquait, et dont il n'a fait que déplacer le point d'application. Sa terre n'est pas moins imaginée et idéale que le ciel qu'il accuse de l'avoir dépossédée de son essence naturelle véritable : c'est une terre intuitionnée et contemplée, c'est-à-dire encore et toujours une terre pensée, une terre rêvée, dans laquelle il place toutes ses espérances dans une perspective de salut dont la dimension est en dernière instance religieuse. Lassé des fausses subtilités du concept, dans lesquelles il a vu une résurgence fatale de l'illusion religieuse, Feuerbach a voulu leur substituer les réalités tangibles et directement consommables de la vie naturelle, qu'il se

représente comme les fruits miraculeux du jardin d'Eden. Mais, comme l'a montré la thèse deux, il n'a fait ainsi que reconduire l'alternative du réel et du pensé, ce qui l'a empêché de comprendre comment la pensée humaine peut parvenir à la vérité objective, c'est-à-dire à une vérité qui ne soit pas seulement sa vérité, mais soit une vérité unanime et partagée, dont les caractères sont l'effectivité (*Wirklichkeit*), la puissance (*Macht*), et la naturalité immanente (*Diesseitigkeit*) : doit lui échapper la vérité telle qu'elle se produit difficilement et dangereusement dans l'horizon de la *praxis*, au lieu de seulement s'offrir sous une forme apparemment définitive à une appréhension théorique coupée des nécessités et des préoccupations de la pratique, donc en dehors de la perspective propre à ce qu'E. Bloch appelle la "théorie-pratique".

Il faut donc faire ressortir au grand jour le problème que Feuerbach a relégué dans l'ombre, ce problème qu'il a omis de poser parce que, en réalité, il ne voulait pas ou ne pouvait pas le poser: l'homme et le monde qui apparaissent liés dans l'expérience sensible, d'où viennent-ils, comment, dans quelles conditions, se sont-ils ou ont-ils eux-mêmes été constitués ? Mais, en posant ces questions, on voit apparaître sous un jour complètement nouveau les objets auxquels elles s'appliquent. Le monde qui, au lieu d'être offert à l'intuition innocente et pure comme une donnée originaire, est le résultat d'un processus pratique de transformation et de production, c'est un monde auquel l'activité humaine s'est ou a été 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: c'est un monde qui a perdu tout caractère sacré, et est destiné à être profané par l'opération de la *Veränderung* qui le change en profondeur de façon permanente et fait de lui un monde perpétuellement nouveau, en lieu et place du monde très ancien et immuable des vieux mythes éternels qui le dotent d'une inhumaine intemporalité. Et l'homme qui affronte ce monde non seulement en pensée mais dans sa pratique de producteur, de travailleur, ce n'est plus l'homme isolé et désœuvré, l'homme à l'état de nature comme dirait Rousseau, mais ce sont les hommes qui font de leur nature leur oeuvre et non seulement la manifestation de leur essence, les hommes qui se produisent effectivement à travers leur *praxis* dans laquelle sont fusionnés les points de vue de l'objet et du sujet, de la pensée et du réel, du déterminisme et de la liberté, du profane et du sacré, du concret et de l'abstrait, pour reprendre les thèmes abordés dans les cinq précédentes thèses sur Feuerbach.

C'est précisément ce dernier point qui est mis en valeur dans la sixième thèse sur Feuerbach, qui se consacre à l'exploration du champ ouvert entre les deux manières possibles d'appréhender la réalité humaine: soit à partir et en fonction de l'existence de l'individu unique, et qui n'atteint vraiment son essence d'homme qu'en s'enfermant dans son unicité, à la manière de l'Unique de Stirner; soit à partir et en fonction de l'existence des multiples individus dont il s'agit alors de comprendre en quoi leur multiplicité, en dépit de sa dispersion apparente, constitue néanmoins à sa façon un tout, ou du moins, selon le terme que Marx emprunte à la langue française, un "ensemble", réalisé dans une vie communautaire prenant la forme concrète d'une totalité en mouvement, d'une totalité qui n'est pas unifiée à partir de ses conditions *a priori* qui la referment sur elle-même, d'une totalité emportée dans le mouvement de son auto-transformation (*Selbstveränderung*), pour reprendre la formule utilisée par Marx dans la thèse trois, c'est-à-dire d'une totalité historique et non seulement naturelle. Cette essence humaine à la fois une et multiple, quelle est-elle en réalité, c'est-à-dire en pratique?

La réponse globale apportée par la thèse, qui, comme nous l'avons dit pour commencer, fait passer la discussion avec Feuerbach sur un autre plan où joue un tout nouveau régime d'argumentation, réponse dont les thèses suivantes exploreront toutes

les conséquences dérivées, est la suivante: l'être vrai de l'homme, "c'est" (*es ist*), sous-entendu : et ce n'est rien d'autre que cela, son être social, tel que celui-ci est matérialisé dans "l'ensemble des rapports sociaux" qui réalise la difficile fusion de l'un et du multiple de l'homme, suivant une procédure à propos de laquelle se pose alors la question de savoir si la formule "essence humaine" lui correspond encore adéquatement.

Un passage de *L'idéologie allemande* éclaire bien ce raisonnement. Une fois reconnu le pas en avant effectué par Feuerbach lorsque celui-ci a démontré la nécessité de passer de la considération de l'homme idéal à celle de l'homme réel qui est l'homme concret, l'homme sensible, Marx remarque que, dans les conditions où il a été accompli, ce pas en avant se retourne aussitôt en pas en arrière: "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 parvient donc jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent..." (Marx, *L'idéologie allemande*, trad. Badia, éd. sociales, 1968, p. 56). L'homme réel de Feuerbach, c'est encore l'homme tel que le voit la théorie, c'est l'homme "vrai"; ce n'est pas l'homme de la *praxis* sociale effective, et ce n'est pas l'homme historique qui est le produit de son activité et des rapports à travers lesquels celle-ci se développe.

Après avoir dégagé la nouvelle impulsion communiquée par la thèse six au raisonnement développé dans les thèses sur Feuerbach, essayons de comprendre comment, à travers quelle suite d'idées, quelles notions à l'appui, elle parvient à mettre en place la problématique qui vient d'être évoquée.

"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, elle est l'ensemble des rapports sociaux. (*Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes / Engels: inne wohnendes / Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble / Engels: das Ensemble / der gesellschaftlichen Verhältnisse.*)"

Ce premier paragraphe renoue avec la méthode utilisée dans les thèses précédentes, en reprenant l'analyse proposée par Feuerbach à sa source, de manière à montrer le vice de forme qui, dès le départ, en dévie le projet, projet qui consiste à retrouver le chemin conduisant à l'homme vrai, l'homme naturel de la sensibilité et de l'intuition contemplative délivré de l'influence pernicieuse qu'exercent sur lui les faux mystères de la religion et de la spéculation. Que fait Feuerbach ? Il "résorbe l'essence religieuse en l'essence *humaine*" (*löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf*), ce qui reprend pratiquement à l'identique une formule de la thèse quatre. Autrement dit, il trouve le secret de l'illusion religieuse, pour autant qu'il soit possible de trouver un sens à ce non-sens, dans la réalité première de l'homme : et le fait que, dans la formule *menschliche Wesen*, le qualificatif *menschlich* soit souligné dans le texte marque bien l'orientation de ce mouvement herméneutique qui présente les caractères d'un retour à l'origine, d'une restauration et d'un dévoilement; elle est ciblée sur l'homme, l'homme essentiel défini par son être générique, dont la spéculation religieuse donne une image inversée et dénaturée qu'il faut impérativement redresser.

Feuerbach prétend rétablir dans ses droit l'essence humaine. Mais il ne prend pas le temps de se demander en quoi consiste réellement cette essence humaine, ce qu'elle est effectivement, au sens propre de la *Wirklichkeit*. C'est pourquoi, d'emblée, il l'identifie à un *Abstraktum*, un caractère ou un groupe de caractères censé se retrouver identiquement dans tous les êtres humains, qui fait d'eux des êtres humains parce qu'il constitue ce que le langage de la scolastique aurait appelé leur forme substantielle d'êtres humains, leur "humanité", c'est-à-dire, comme ce sera expliqué à la fin de la thèse, leur appartenance à un même "genre" (*Gattung*). Tous les individus qui constituent l'humanité doivent en principe posséder pleinement les traits distinctifs qui définissent ce genre, ce sans quoi leur qualification d'êtres humains est remise en question. On peut reprendre à ce propos le commentaire qu'E. Balibar propose de ce passage de la sixième thèse sur Feuerbach : "Les philosophes se sont fait une idée fautive de ce qu'est une essence... Ils ont cru, premièrement, que l'essence est une *idée*, ou une abstraction, on dirait encore dans un autre langage un *concept universel*, sous lequel peuvent être rangés, par ordre de généralité décroissante, les différences spécifiques et finalement les différences individuelles ; et deuxièmement, que cette abstraction générique est en quelque sorte "logée" (*inwohnend*) dans les individus du même genre, soit comme une qualité qu'ils possèdent d'après laquelle on peut les classer, soit même comme une forme ou une puissance qui les fait exister comme autant de copies du même modèle" (*La philosophie de Marx*, éd. La Découverte, 1993, p. 30)

Ouvrons ici une parenthèse, de manière à illustrer cette présentation de l'essence comme principe générique qui détermine de l'intérieur la nature de l'individu. Au XIII^e siècle, une promenade dans le jardin de son école suggérait au maître parisien Hugues de Saint-Victor la méditation suivante au sujet de la beauté de la création divine : "Une preuve véritable et manifeste de la sagesse divine, c'est que chaque espèce engendre du semblable, et que, sur des individus aussi nombreux, une ressemblance unique se soit propagée sans changer la forme reçue depuis l'origine première. La brebis n'engendre pas de veau, ni le lion de renardeau, mais tout ce qui existe étend sa descendance à des êtres qui lui ressemblent. La même loi s'observe aussi dans le monde insensible: le tilleul est une essence d'arbre, le hêtre en est une autre, le chêne en est une autre. Chacune a sa propre apparence et chacune garde la ressemblance propre à son essence. Vois une feuille, comme elle se distingue par sa circonférence en dents de scie, comme elle est tramée en dedans de nervures qui se prolongent de chaque côté. Compte sur l'une, compte sur une autre, tu découvriras que tout ce qui est de la même espèce porte la même ressemblance. Autant de dents sur l'une que sur l'autre, autant de nervures sur l'une que sur l'autre, même forme en l'une qu'en l'autre, même couleur. Vois comment les mûres, comment les fraises se distinguent par leurs petits grains serrés de toutes parts les uns comme les autres: et chaque nature, comme si quelqu'un lui en avait donné l'ordre du dedans, n'ose en aucun endroit enfreindre ses propres limites." (*De tribus diebus*, par. 39-40, trad. fr. D. Poirel) Feuerbach faisait lui aussi de la philosophie dans des jardins, car il voyait en eux le lieu paradisiaque, semblable à l'*hortus conclusus* du Cantique des Cantiques, où le Dieu-homme peut, par le libre exercice de ses sens, communier avec l'essence cachée des choses, en se gardant d'y pratiquer l'art des greffes et d'oser, en infraction de l'ordre divin, la transmutation des essences: et l'essence humaine, il la voyait, sur le modèle évoqué par Hugues de Saint-Victor, se reproduisant à l'identique en chaque individu ou être humain, "comme si quelqu'un lui en avait donné l'ordre du dedans", formule révélatrice de la véritable philosophie de la nature sous-jacente à l'essentialisme scolastique dont Feuerbach, à son insu, se trouve être le continuateur.

Ouvrons à ce propos une parenthèse dans la parenthèse : ce que combat la doctrine des formes substantielles, dont les arrière-plans sont théologiques, c'est l'idée

du mélange ou de la confusion des formes, symptôme par excellence d'un monde sens dessus dessous, dérangé et confus, qui, en même temps que le cloisonnement et la fixité de ses formes, a perdu ses repères et sa stabilité, et où, tout pouvant y arriver, règne en conséquence la transgression. Or un tel monde, perturbé dans ses profondeurs et où plus rien n'est sûr, rendu au chaos du fait d'avoir été privé de ses barrières génériques, est à proprement parler démoniaque, car il est livré aux impuretés composites de l'hybride et du contrefait. Le mélange, c'est l'image par excellence du désordre, d'un univers en débâcle et en dérégulation, en folie, dont la vision a déferlé sur toute l'Europe au XVI^e siècle, à l'époque de la *Stultifera navis*, comme en témoignent les tableaux inquiétants de Bosch où grouillent les figures cauchemardesques des chimères et des grylles, qui portent directement sur le ventre leurs visages grotesques; est par là même remise en question la frontière des frontières, celle qui passe entre l'humain et les diverses figures de l'animalité, monstrueusement fusionnées, ce qui constitue l'expérience par excellence de l'abus. C'est pour se prémunir contre un tel risque que, déjà au XIII^e siècle, le maître parisien arpentait les allées de son jardin aux plate-bandes soigneusement compartimentées, image apaisante d'un monde où tout est à sa place et dans lequel un Dieu sage a assigné une fois pour toutes à l'homme la position prééminente du bon jardinier que lui garantit l'appartenance à son genre, position à laquelle peuvent seules l'arracher les tentations envoyées par le malin.

Ceci amène à ouvrir encore une nouvelle parenthèse. Il se trouve qu'en incriminant cette manière de se représenter l'essence humaine qui la ramène aux formes substantielles, Marx recoupe une préoccupation qui, depuis plus de vingt ans, était au cœur de la démarche d'Auguste Comte: ce dernier, dialoguant avec un matérialisme sensualiste d'un tout autre type que celui de Feuerbach, s'employait à démarquer sa conception de celle développée par ces philosophes pré-positivistes qu'étaient les Idéologues, qui avaient entrepris de renaturaliser l'anthropologie, en faisant de celle-ci, selon le mot de Destutt de Tracy, une branche de la zoologie; mais, en présentant la nature humaine comme un genre du type de ceux identifiés dans le cadre de l'histoire naturelle, les Idéologues avaient du même coup posé dans l'abstrait une relation immédiate d'équivalence entre l'individu et son groupe identificatoire d'appartenance, ce dernier devant déposer sans modification ses caractères essentiels dans chaque individu, de telle manière qu'il se trouve intégralement représenté dans l'un quelconque de ceux-ci, qui n'est alors qu'un exemplaire à côté des autres du genre concerné. L'objection principale de Comte à cette manière de voir les choses, c'est qu'elle élimine de la conception de l'homme ce qui est par excellence son caractère propre et fait que, tout en étant un animal, il n'est cependant pas un animal comme les autres: à savoir le fait que sa nature se réalise à travers son histoire au cours de laquelle elle passe par différents états qui, s'ils sont en continuité les uns par rapport aux autres, n'en présentent pas moins des caractères distincts et contrastés, l'homme théologique, l'homme métaphysique et l'homme positif vivant dans des conditions et des milieux d'existence différents qui font qu'ils ne sont pas, du moins pas tout à fait, le même homme. Bien sûr, Marx est très éloigné d'une conception comme celle de la loi des trois états, qui réintroduit sur des bases prétendument scientifiques une finalité dans le développement humain; mais il dénonce chez Feuerbach la même chose que Comte dénonce chez les Idéologues: la représentation de l'essence comme genre dont tous ceux qui y participent seraient porteurs à l'identique des caractères qui définissent une fois pour toutes, de manière figée, la "nature" de ce genre, nature étant ici à prendre au double sens de l'essence et de la détermination naturelle, dans une perspective qui se trouve empreinte d'un aristotélisme latent.

Or, pour échapper aux contraintes imposées par ce modèle interprétatif, il n'y a pour Comte et pour Marx, si différents que soient les contextes dans lesquels se

développent leur réflexion, qu'une seule voie: celle qui consiste à resocialiser la nature humaine, à lui restituer sa dimension de collectivité en progrès, en permanent travail sur soi, dont tous les éléments interagissent les uns sur les autres pour impulser ensemble, et non séparément, le mouvement de sa transformation historique. C'est pourquoi la vraie "nature" de l'homme, ce n'est pas l'homme naturel, c'est-à-dire l'homme au sens de la biologie, mais l'homme social, l'homme historique engagé dans un processus évolutif dont il n'est pas séparable puisqu'il en constitue le résultat. Sans doute, Comte conçoit-il ce processus sur le modèle du développement de dispositions virtuellement présentes au départ, ce qui l'amène à concevoir l'histoire de la même manière que le faisaient les philosophes des Lumières, comme un lent mouvement de formation et d'éducation dont la fin est la mise en place d'un système de vie paisible et harmonieux conforme aux exigences de la raison. Marx ne voit pas du tout les choses ainsi: pour lui l'histoire humaine n'est pas un processus finalisé qui porte en soi dès le départ les conditions, donc aussi la promesse, de son accomplissement terminal. A Hegel il reprend l'idée que l'histoire avance sous l'impulsion de ses contradictions internes, mais il ne présuppose pas comme ce dernier que cette impulsion obéisse à une logique par l'intermédiaire de laquelle elle serait soumise en dernière instance à la loi du concept qui en garantit la totalisation finale. Mais en dépit de ces divergences, qui portent bien sûr sur des points essentiels, il admet, comme Comte et comme Hegel, les initiateurs des deux grandes philosophies de l'histoire du XIXe siècle, la nécessité de faire passer au premier plan la considération de l'homme collectif, dont les propriétés ne sont pas celles de l'individu abstrait qui est en quelque sorte l'homme ineffectif, auquel font défaut les moyens de se réaliser, de se produire, au cours d'une évolution historique qui a pour cadre la société, on serait presque tenté d'écrire la société *humaine*, en soulignant dans le texte le qualificatif "humain", et non la nature inhumaine.

Qu'est-ce donc que l'homme effectif? Ce ne peut être l'homme vrai dont parle Feuerbach, qui est l'homme au sens de la nature et non de l'histoire, et qui est aussi l'individu "unique" prétendant pouvoir se suffire à lui-même et non l'homme social vivant en collectivité, car cet homme vrai isolé par un processus d'abstraction n'est qu'un être de raison, un être théorique. Ce doit donc être l'homme agissant, l'homme de la *praxis*, qui se fait dans sa pratique dont il constitue le sujet-objet, et dont la compréhension suppose que soient aussi surmontées les alternatives de la théorie et de la pratique, de la pensée et du réel, du déterminisme et de la liberté, du profane et du sacré, du concret et de l'abstrait, dans lesquelles Feuerbach, comme tous les anciens matérialistes, est resté enfermé. Cet homme agissant, qu'on peut appeler aussi l'homme productif, et en tout premier lieu productif de lui-même, comment le caractériser? Pour répondre à cette question, Marx se contente de cette phrase lapidaire, assénée sans explication ni justification: "Dans sa réalité effective, elle (l'essence humaine) est l'ensemble des rapports sociaux (*in seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)."

Ce qui frappe tout d'abord à la lecture de cette phrase, c'est l'exploitation, "dans une sorte de mixte français-allemand" selon E. Balibar (*La philosophie de Marx*, éd. La découverte, 1993, p. 28), du mot français "ensemble" dans son orthographe d'origine, donc sans majuscule, ce qu'Engels a éprouvé le besoin de rectifier dans sa propre version des thèses en germanisant le mot, c'est-à-dire en l'écrivant, comme le sont en allemand tous les substantifs, avec une majuscule, *das Ensemble*, et non *das ensemble*, ainsi que semble l'avoir lui-même orthographié Marx dans son texte manuscrit dont, il est vrai, le déchiffrement est extrêmement difficile (Riazanov lit dans le texte de Marx, comme Engels, *das Ensemble*). Pourquoi s'être servi ce mot de la langue française, si ce fait a réellement une signification? Sans doute pour pallier une insuffisance de la langue allemande, qui n'a pas, semble-t-il, de terme approprié pour

exprimer ce qu'il signifie littéralement, à savoir le regroupement, le rassemblement ou l'association d'éléments simplement collectés et réunis, donc mis ensemble, sans que cela présuppose qu'ils constituent par leur réunion une totalité en soi, donc de droit, unifiée, ce qu'exprimeraient les termes *das Ganze*, *die Ganzheit* ou *die Totalität*. *Das ensemble*, c'est donc une multiplicité indéfiniment ouverte et en cours de recomposition, qui résulte de la coexistence ou cohabitation des membres ou individus qui la composent, dont elle est la somme, mais qu'il n'est pas permis d'interpréter comme une forme refermée sur elle-même dont tous les éléments seraient par définition intégrés. Appliqué à la société, le terme "ensemble" indique donc qu'elle n'est pas en soi au départ, dans son principe, une totalité unifiée et bien intégrée, organisée à partir d'un principe immanent de finalité: mais elle est ce qui résulte de la combinaison et de l'interaction de "rapports sociaux", combinaison et interaction dont elle est le produit historique, affecté par un certain degré de contingence. Peut-être Marx aurait-il pu aussi se servir du substantif *das Komplex* pour exprimer une idée de ce genre.

Ce qui est ainsi "rassemblé" dans la figure d'une unité non pas simple mais complexe, ce sont donc des "rapports sociaux": entendons par là les différents rapports sociaux qui constituent une multiplicité non totalisable *a priori* parce qu'ils forment un "ensemble", une totalité de fait et non de droit, qui ne tient que par leur rencontre, rencontre qui n'est pas fatalement harmonieuse ou convergente, mais peut prendre et même prend le plus souvent des formes violentes et conflictuelles. Le vocabulaire allemand du théâtre utilise le substantif *das Ensemble* pour désigner les moments de la représentation où apparaissent réunis les protagonistes qui s'étaient d'abord fait connaître en jouant leur rôles séparément: dans le théâtre chanté, il est bien sûr préférable que leurs voix soient accordées et que leur réunion n'ait pas l'allure d'une cacophonie; mais cette harmonie n'est pas une donnée naturelle garantie au départ, elle est un produit de l'art, c'est-à-dire le résultat d'un travail qui, à chaque fois, est à refaire sur de nouvelles bases, dans la peine et dans l'effort, en vue de trouver les solutions appropriées aux problèmes spécifiques posés par la situation et sa détermination conjoncturelle singulière; il en va de même des relations sociales dont l'harmonie, l'accord doivent être à chaque fois remis en musique.

Par là même s'éclaire la signification de l'expression "rapports sociaux", dont toute la valeur tient au fait qu'elle soit énoncée au pluriel, ce qui interdit de la ramener à la représentation traditionnelle du lien social, formule cette fois énoncée au singulier, ce qui change tout. Reportons nous à nouveau à l'interprétation qu'en propose E. Balibar: "Au fond, les mots "ensemble", "rapports" et "sociaux" disent la même chose. Il s'agit de récuser à la fois les deux positions (dites réaliste et nominaliste) entre lesquelles se partagent traditionnellement les philosophes: celle qui veut que le genre, ou l'essence, précède l'existence des individus, et celle qui veut que les individus soient la réalité première, à partir de laquelle on "abstrait" les universaux. Car, de façon stupéfiante, ni l'une ni l'autre de ces deux positions n'est capable de penser ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine: les *relations* multiples et actives que les individus établissent les uns avec les autres (qu'il s'agisse de langage, de travail, d'amour, de reproduction, de domination, de conflits, etc.), et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le "genre". Elles le définissent parce qu'elles le constituent à chaque instant sous des formes multiples. Elles fournissent donc le seul contenu "effectif" de la notion d'essence, appliquée à l'homme (c'est-à-dire aux hommes)." (*La philosophie de Marx*, éd. La Découverte, 1993, p. 30-31). Ni le genre, ni l'individu, mais des relations, et même des complexes de relations: voilà ce qui constitue l'essence effective de l'homme historique qui se produit soi-même en recomposant indéfiniment ces complexes.

Et que, aux différents moments de l'histoire, ces complexes de relations ne soient pas totalement déstructurés mais revêtent des figures déterminées, qui les stabilisent provisoirement, ce que Marx théoriserait ensuite en avançant les concepts de "mode de production" et de "formation sociale", ne change rien à l'affaire : ces structures ne sont pas de droit mais de fait, et rien n'autorise à les identifier à des formes *a priori* rentrant dans le cadre d'une logique où leur place serait une fois pour toutes fixée. Du moins, le mouvement de pensée amorcé dans une perspective critique par les thèses sur Feuerbach ne permet pas de voir les choses autrement: la formule *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* débouche sur la représentation d'un champ de transformation ouvert qui, bien qu'il dépende des bases matérielles qui en déterminent ou en conditionnent les évolutions, n'en est pas moins offert librement à l'activité humaine et à ses initiatives, sous des formes théorique-pratique et objective-subjective qui laissent place à de larges possibilités d'innovation.

On peut alors légitimement se demander si la notion d'essence, et plus précisément d'essence humaine, garde encore un sens. A la notion d'essence sont traditionnellement attachés les caractères de l'unité, de la permanence et de la nécessité. Si la condition pour que l'essence humaine accède au statut d'essence effective, de *wirkliche Wesen*, est qu'elle soit définie comme étant *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* au sens qui vient d'être précisé, c'est qu'elle est aussi, d'un point de vue critique comme on va le voir aussitôt, une non-essence, ce qu'est une essence historiquement conditionnée et relativement déstabilisée du fait d'être affectée du caractère de la complexité et entraînée dans un mouvement constant de recomposition. C'est cette considération qui amène G. Labica à évoquer la "subtilité" de la thèse six: "Nous y trouvons, de prime abord, une égalité établie entre "essence humaine" et "l'ensemble des rapports sociaux". Mais aussitôt, l'introduction des mots "dans sa réalité" la fait basculer. L'équivalence et, *a fortiori*, l'identité ne sont pas possibles; "l'essence humaine" n'est qu'une illusion qui masque et usurpe l'effectivité des rapports sociaux, pris dans leur ensemble. Or, la substitution est à peine opérée que "l'ensemble des rapports sociaux" refait surface en tant qu' "essence réelle". De "l'essence humaine" à "l'essence réelle", il y a transmutation. N'en reste pas moins "l'essence", sur laquelle Marx ne dit rien, puisqu'il passe à la critique du raisonnement de Feuerbach, tout en précisant au passage que "l'essence", donc "l'essence réelle", ne peut être, chez lui, saisie que comme "genre". (Marx - *Les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 87). Effectivement, Marx ne dit rien de l'essence: mais c'est sans doute parce qu'il ne reste plus rien à en dire, la marche de son raisonnement qui est appuyée sur une stratégie effectivement très subtile de déplacement ayant en quelque sorte pulvérisé le contenu de cette notion, dont ne subsiste plus, comme une enveloppe vide de contenu, que l'appellation.

" Feuerbach qui ne parvient pas jusqu'à la critique de cette essence effective, est en conséquence obligé:... (*Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:...*)

Nous retrouvons ici la logique du *daher* : Feuerbach a posé le problème de l'essence humaine de telle manière que sa solution était biaisée dès le départ, et par là même contenue dans des limites qu'il lui était impossible de franchir parce qu'il ne les voyait même pas comme des limites à franchir. D'où vient cette insuffisance dont les conséquences extrêmement fâcheuses vont être ensuite énumérées ? Du fait qu'il a abordé le problème de l'essence humaine d'un point de vue non critique: il a vu cette essence comme une essence déjà toute formée naturellement, et non en cours d'effectuation, donc de transformation historique.

De ce point de vue, la formule *die Kritik dieses wirklichen Wesens*, “la critique de cette essence effective”, critique dont Feuerbach n’a pas eu l’idée, évoque non seulement la critique dont la représentation de l’essence humaine doit faire théoriquement l’objet, mais la critique que, dans sa réalité effective, donc en pratique, cette essence s’applique à elle-même en se constituant comme essence critique, ou essence qui se fait en se critiquant : et ici c’est la conception hégélienne du travail du négatif qui est sous-jacente. A nouveau, comme dans les thèses précédentes, Marx paraît jouer Hegel contre Feuerbach afin de prendre distance avec son matérialisme naturaliste, matérialisme du donné, par définition fermé à toute perspective critique. Grande absente de la terminologie des thèses sur Feuerbach dont elle constitue en quelque sorte l’impensé, la négativité dialectique n’en constitue pas moins en dernière instance le ressort de leur dynamique argumentative qui procède en opposant constamment le point de vue de l’histoire à celui de la nature. Emporté par son engouement en faveur de l’homme générique, c’est-à-dire l’homme de la nature, Feuerbach a renoncé à avoir à son égard une perspective critique, et n’a pu voir qu’il était en soi-même une réalité critique, dont l’être fait constamment problème, et qui avance en se contestant, c’est-à-dire, très concrètement, en reconfigurant l’ensemble des rapports sociaux qui définissent ses conditions d’existence. L’homme historique, c’est donc l’homme critique dans sa réalité effective.

Ajoutons que la nécessité ainsi affirmée de saisir l’essence d’un point de vue critique correspond d’une certaine manière à l’esprit de la logique hégélienne, pour laquelle le moment de l’essence constitue l’étape intermédiaire négative du développement du concept, étape au cours de laquelle celui-ci, encore à la recherche de ses médiations concrètes, opère un retour réflexif et critique sur lui-même. Tel que Hegel l’interprète dans sa *Science de la logique*, ce retour réflexif sur soi propre à l’essence joue à vide, de façon formelle, ce qui rend nécessaire le dépassement du point de vue propre à l’essence pour que soit donné un contenu effectif à la relation de soi à soi qu’elle pose de manière seulement critique. Ce qui change avec Marx, c’est que la relation critique de soi à soi de l’essence n’a plus à être remplie par la venue irradiante du concept qui en comble miraculeusement les lacunes: en tant que relation critique, elle se donne d’emblée dans le cadre de l’histoire réelle qui n’est pas réductible à un devenir logique un contenu en soi-même critique qui est *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*. Et ainsi, comme la remarque en a été faite plus haut, l’essence, une fois révélée sa négativité interne, se convertit en non-essence.

“ 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* . (*1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - isoliert - menschliches Individuum vorauszusetzen.*)”

La première conséquence de l’aveuglement de Feuerbach qui l’a empêché d’accéder à la critique de l’essence humaine effective présente un triple aspect: il a séparé la réalité humaine du cours de l’histoire à l’intérieur duquel elle se constitue; il a ramené les conditions de son aliénation à la structure intemporelle d’une conscience religieuse offerte en objet à une entreprise de démystification théorique au lieu d’être révolutionnée en pratique ; et enfin il a identifié l’homme à une abstraction, l’individu artificiellement isolé de son contexte, c’est-à-dire isolé par rapport à l’ensemble des rapports sociaux qui concrètement définissent ses conditions collectives d’existence. Il est particulièrement important que ces trois objections soient regroupées, ce qui montre bien que la démarche de Feuerbach est soumise à une logique qui l’unifie en profondeur : ses prémisses étant données, toutes leurs conséquences s’enchaînent rigoureusement;

c'est pourquoi il ne suffit pas de la reprendre sur tel ou tel point, mais il faut remettre en question ses présupposés de base; ce que Marx s'emploie à faire en rédigeant ses thèses.

Revenons rapidement sur le contenu de ces objections dont, de fait, nous avons déjà largement pris connaissance. En ce qui concerne la mise à l'écart de la dimension historique de l'existence humaine, c'est un thème que nous avons déjà longuement évoqué et que Marx développe par ailleurs avec insistance dans *L'idéologie allemande* à laquelle il donne son fil conducteur : remarquons toutefois que c'est la première fois que cette référence à l'histoire apparaît sous une forme explicite dans les thèses, où d'ailleurs elle ne sera plus mentionnée à nouveau par la suite; ceci peut se justifier de la façon suivante: il s'agit d'une idée si évidente, et de toutes façons consubstantielle à la thématique de la *Veränderung*, qu'elle n'a pas besoin d'être énoncée pour s'imposer en pointillés dans ce "texte" dont elle constitue la trame, et que, il ne faut pas l'oublier, Marx écrit pour lui-même, et non pour un lecteur extérieur à qui il faudrait fournir des explications détaillées. En ce qui concerne la deuxième objection, qui se rapporte à la manière dont Feuerbach étudie l'aliénation humaine en la ramenant au modèle exclusif de l'illusion religieuse, qui la présente comme une contrainte d'ordre mental, elle reprend sous une forme resserrée l'argumentation présentée dans la thèse quatre: en choisissant la voie de l'analyse herméneutique, Feuerbach s'est donné les moyens de percer les secrets de la spéculation abstraite en les ramenant à des déterminations de ce qu'il considère comme étant l'homme vrai; mais, ce faisant, il n'a affaire qu'à des entités elles-mêmes abstraites, l'homme, le sentiment, le ciel, la terre, etc., qui n'ont de concret que le nom, précisément parce qu'elles sont privées de la dimension historique qui permet d'en penser, dans une perspective critique, la *Veränderung* . En ce qui concerne enfin l'individu abstrait, l'Unique de Stirner, qui est censé cumuler en lui toutes les caractéristiques distinctives du genre, et donc être immédiatement identique à l'essence dont il est l'incarnation par excellence, ce thème a déjà été abordé dans le premier paragraphe de la thèse six à laquelle il apporte son éclairage fondamental, et du reste il réapparaîtra tout de suite après dans le second point, où sont à nouveau dénoncés les mirages associés à la représentation de l'être générique.

La seule chose nouvelle importante est donc que ces trois objections soient exposées ensemble ce qui les apparie sur le fond: c'est le même geste théorique qui élimine l'histoire, fait de l'aliénation humaine un phénomène qui concerne en premier lieu la pensée et ses structures intemporelles, et présente la réalité de l'homme comme entièrement incarnée dans l'existence de l'être individuel où toutes ses propriétés sont réunies. Si Feuerbach n'a pas su trouver le chemin de la *praxis*, qui lui aurait permis de sortir le matérialisme de ses anciennes ornières, c'est parce qu'il n'a pas compris que l'essence effective de l'homme se trouve dans *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, ce qui constitue le point nodal du nouveau matérialisme que Marx se propose d'élaborer, et auquel *L'idéologie allemande* donne pour la première fois le nom de "matérialisme historique": un matérialisme qui place en son centre la considération de l'histoire, de ses évolutions complexes qui mettent simultanément en jeu des conditions déterminantes et des forces d'innovation, au-delà de la fausse alternative de la liberté et de la nécessité.

" 2. L'essence ne peut en conséquence / Engels: chez lui, l'essence humaine ne peut en conséquence/ être saisie que comme "genre", comme généralité intérieure, muette, posant un lien / Engels: purement / *naturel* entre la multiplicité des individus. (2. *Das Wesen kann daher nur / Engels: kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur/ als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen / Engels: bloss / natürlich verbindende Allgemeinheit gefasst werden.*)"

L'énoncé de ce second point sur lequel Feuerbach est critiquable a fait de la part d'Engels l'objet de légères retouches qui n'en modifient pas notablement la signification: l'une d'elles rétablit l'équilibre stylistique entre la présentation des deux points qui apparaissent numérotés 1 et 2 dans le texte de Marx; une autre, qui consiste en l'adjonction d'un *bloss* devant l'adverbe *natürlich*, ne fait que souligner et renforcer la signification de ce dernier. Toutefois on remarquera aussi qu'Engels a rétabli dans sa version de ce passage du texte une référence explicite à l'essence "humaine", alors que Marx s'était contenté, sans davantage préciser, de parler de "l'essence" en vue d'évoquer sa caractérisation en tant qu'essence générique, ce qui suggère que c'est en vertu d'une mécompréhension logique de la nature de l'essence en général, et non seulement des caractères propres à l'essence humaine, que Feuerbach a orienté sa démarche dans un certain sens, ce qui l'a conduit à terme à s'enfermer dans une impasse: de ce point de vue, la correction apportée par Engels est critiquable dans la mesure où, dans un souci de clarification, elle restreint en fait la portée de l'objection de Marx.

Au centre de cette objection de Marx, qui à nouveau se situe dans le sillage tracé par la logique du *daher*, se trouve l'identification opérée par Feuerbach de l'essence au genre, identification qui empêche d'avoir à l'égard de cette essence un point de vue critique et de saisir cette essence du point de vue de sa complexité historique. Qu'est-ce qu'un genre? C'est l'affirmation d'une "généralité", donc d'une communauté reliant entre eux une multiplicité d'individus, qui fait d'eux autant d'exemplaires ou de représentants du même genre auquel ils appartiennent identiquement, de telle manière que c'est cette appartenance qui les unit, c'est-à-dire les soude à l'intérieur de la totalité définie par le genre.

Pour caractériser ce type d'union, Marx introduit trois qualificatifs: elle est *innere*, "intérieure", *stumme*, "muette", et *natürlich verbindende*, "posant un lien naturel (purement naturel, dans la version d'Engels)". Le genre unit les individus qui le représentent de l'intérieur: en effet, comme Marx l'avait déjà remarqué au tout début de la thèse, il est censé "résider" (*inwohnen*) en chaque individu dont il détermine sur le fond l'existence; toute l'humanité, au sens où l'humanité est un genre, doit se trouver en chaque homme, et ceci identiquement, sans qu'elle ait à se partager entre eux, que ce partage soit égal ou inégal; c'est pourquoi l'appartenance au genre, qui ne revêt pas la forme d'une relation à distance, joue en quelque sorte automatiquement, comme une donnée qui s'impose dès le départ: on naît homme au sens de l'appartenance au genre humain. Ceci conduit directement à prendre en considération le troisième caractère de l'union générique ici repéré par Marx: cette union est naturelle, c'est-à-dire qu'elle est spontanée, originaire, et par là même constitutive d'une "nature" qui impose ses caractères comme tels de manière non critique; ce sont les présupposés attachés à la représentation commune, et le plus souvent irréfléchie, d'une "nature humaine" qui sont ici résumés. C'est la caractérisation intermédiaire de l'union générique comme union "muette" qui est la plus inattendue: elle exprime le fait que l'appartenance au genre s'impose comme allant de soi, indépendamment de toute justification extérieure, ce qui en fait une propriété de droit, détenue *a priori* sans contestation possible.

Ces trois déterminations convergent: elles relèvent toutes d'une même forme de pensée marquée par l'obsession de ce qui est originaire, premier, fondamental, primordial, forme de pensée qui est effectivement la marque de fabrique de Feuerbach. L'objectif principal que ce dernier s'est fixé, nous l'avons dit à plusieurs reprises déjà, est de "rendre" l'homme à lui-même, c'est-à-dire de lui restituer dans les faits la propriété qu'il a de droit sur ce qu'il "est" naturellement, de par son essence humaine primitive dont l'essence religieuse n'est qu'une forme mystifiée. Que l'homme ait été artificieusement dépossédé de l'exercice de ce droit par les abstractions de la théologie

et de la philosophie, qui lui ont fait croire que sa vraie vie se déroulait dans le ciel des idées et non sur la terre de ses sensations, ne change rien au fait que, sur le fond, il détient pour toujours ce droit dont la réalité “muette” est intemporelle, et il le détient d’une manière qui ne peut lui être raisonnablement contestée, même si, pour des raisons obscures, il a omis de le faire valoir. Si Feuerbach accède à une représentation de l’histoire, c’est donc sous la forme d’un processus de dénaturation, et non de constitution, ce qui est le symptôme privilégié de son anti-hégélianisme. Et, une fois de plus, nous constatons qu’en faisant porter sa critique du matérialisme de Feuerbach sur ce point précis dont les conséquences sont à ses yeux ruineuses, Marx récupère une grande part de l’inspiration venue de la philosophie hégélienne de l’histoire à laquelle il reprend, en la retravaillant à sa façon, la notion de la *Veränderung*. Pour Feuerbach, il n’y a que de la mauvaise *Veränderung*, prenant la forme d’une altération et d’une dénaturation. Marx au contraire se propose de comprendre en quoi le *wirkliche Wesen* de l’homme, ce qu’il est effectivement, à savoir *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, est le produit de la *Veränderung* historique, n’y ayant pas lieu de poser la question de savoir si ce produit est en soi positif ou négatif au regard de critères extérieurs à sa réalisation effective.

Copyright Pierre Macherey