François L'Italien

Doctorant en sociologie, Université Laval

(avril 2004)

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en sociologie
pour l'obtention du grade de Maître es Arts (M.A.)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

François L'Italien

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en sociologie pour l'obtention du grade de Maître es Arts (M.A.). Québec: Université Laval, avril 2004, 155 pp.

Le 11 avril 2007, M. François L'Italien, doctorant en sociologie à l'Université Laval, nous a donné son autorisation de diffuser son mémoire de maîtrise en sociologie dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : francois.litalien.1@ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 13 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

FRANÇOIS L'ITALIEN

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ
Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en sociologie
pour l'obtention du grade de Maître es Arts (M.A.)

Département de sociologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

AVRIL 2004

© François L'Italien, avril 2004

M. François L'Italien s'est vu décerné le **Prix d'excellence de l'ACSALF Georges-Henri-Lévesque**, édition 2005, pour l'excellence de son mémoire de maîtrise en sociologie.

Table des matières

[Remerciements](#)

[Résumé](#)

[Introduction](#)

[Chapitre 1.](#) **L'affirmation du caractère singulier et autodéterminé de l'acte d'être dans différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure (1841)**

1. [Déclinaison de l'atome et loi de la chute.](#) À propos de la contradiction apparente de la physique épicurienne.
2. [Sur la différence entre affirmation et régulation, entre logique de production et logique de reproduction de l'être.](#)

[Chapitre 2.](#) **Le problème de l'identité de l'activité individuelle et de l'essence politique dans la critique de la philosophie de l'État de Hegel (1842-1843)**

1. [De la subsomption à la généalogie.](#) Le refus de la transcendance et le renversement de la problématique hégélienne de l'État.
2. [La recherche de l'immanence dans l'essence politique.](#) À propos de l'«hyperhégélianisme» de Marx.

[Chapitre 3.](#) **L'activité pratique comme procès d'auto-objectivation de soi de l'homme dans les Manuscrits de 1844**

1. [L'homme au fondement de l'être.](#) L'identification de l'activité générique et du procès d'auto-objectivation de soi de la conscience.
2. [Le caractère «théorique» de la pratique feuerbachienne.](#) La signification du matérialisme subjectif du jeune Marx et l'élucidation de l'essence objective de la sensibilité.

Chapitre 4. La détermination de l'essence subjective de la praxis dans les thèses sur Feuerbach (1845)

1. [Les fondements subjectifs de la praxis](#). La mutation décisive du concept de pratique et la critique du caractère contemplatif de l'être de l'action chez Hegel.
2. [Entre subjectivité et objectivité de l'action](#). Les modalités du renversement de l'ontologie de l'objectivité et la question de la pratique sociale.

Chapitre 5. La généalogie de l'idéologie et la critique des catégories dans l'idéologie allemande (1846)

1. [Les fondements de la représentation et la généalogie de l'idéologie](#). La détermination henryenne des trois moments du rapport entre réalité et représentation et l'élucidation des modes d'être de l'idéologie.
2. [La critique marxienne des catégories](#). La question de la réalité de la connaissance et le caractère aporétique de la doctrine de la vérité chez Marx et Henry.

Chapitre 6. Les réalités de la praxis. Éléments pour une théorie générale de l'activité pratique.

1. [La question du statut des médiations symboliques](#). Sur l'objection de Paul Ricœur
2. [Éléments pour une théorie générale de l'activité pratique](#). Les quatre moments formels de la praxis.

[Conclusion](#)
[Bibliographie](#)

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Nous tenons tout d'abord à remercier notre directeur de recherche, le professeur Olivier Clain, sans le concours duquel les thèses développées dans cette étude n'auraient pu être si rigoureusement confrontées avec les philosophies de Karl Marx, de Michel Henry et de G.W.F. Hegel. La prodigalité de ses enseignements ainsi que la profondeur de son engagement envers la réflexion philosophique et sociologique en général ont constitué pour nous une inépuisable source d'inspiration. Qu'on l'associe ici à ce qu'il s'est écrit de plus novateur dans ce mémoire.

Nous voulons aussi remercier Édith Boutin, pour son indéfectible soutien et la pertinence de ses remarques à propos de certaines thèses ici défendues. Rien de ce qui a entouré la rédaction de ce mémoire n'est étranger à sa complicité et à son appui.

Enfin, que soient remerciés ici ces collègues et compagnons de route qui, au gré des discussions et malgré l'air du temps, nous ont permis d'aller toujours un peu plus loin sur les « sentiers escarpés » de la libre pensée. Ce mémoire est redevable de cette précieuse fraternité intellectuelle.

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Résumé

[Retour à la table des matières](#)

Rédigée entre 1841 et 1846, l'œuvre de jeunesse de Marx présente les linéaments d'une philosophie de la pratique qui, reposant sur la recherche passionnée d'une voie de sortie hors de la philosophie de Hegel et de ses présupposés, se cristallisera dans les *Thèses sur Feuerbach* autour du concept de praxis. Le présent mémoire propose de retracer et d'approfondir les principaux moments de l'élaboration de ce parcours philosophique singulier en les interprétant à la lumière de la thèse qu'a avancé le phénoménologue Michel Henry, selon laquelle Marx serait essentiellement un penseur de l'activité pratique individuelle. Saisissant les différents écrits du jeune Marx comme autant d'expressions philosophiques d'une même revendication d'immanence radicale, l'interprétation généalogique de Henry suggère en effet qu'à travers la critique de la réalité des totalités idéales, Marx parvient à découvrir le fondement irréductible à partir duquel s'articulera toute sa conception de la pratique, soit la praxis subjective des individus vivants. Profonde et productive, cette interprétation n'en débouche pas moins sur une aporie, qui fournira en même temps à ce mémoire le prétexte pour explorer les horizons théoriques qu'ouvre une philosophie de la praxis.

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Parmi tout ce que l'on a pu affirmer à propos des rapports complexes qu'a entretenus, au 20^{ème} siècle, le marxisme avec l'œuvre de Marx en tant que telle, une chose mérite selon nous d'être relevée et méditée afin d'approfondir les raisons pour lesquelles cette œuvre a survécu au déclin de l'idéologie s'en réclamant : il se trouve que l'ensemble des écrits philosophiques fondamentaux de Marx –soit, principalement, la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, les *Manuscrits de 1844*, les *Thèses sur Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*- n'ont été publiés qu'entre 1927 et 1932, soit plusieurs années après que les principales assises doctrinales du marxisme aient été conçues et développées. Bien que n'épuisant pas à lui seul la signification de la pérennité de l'œuvre par rapport à son interprétation pratico-théorique, ce fait crucial a l'avantage de mettre en perspective l'un des points aveugles constitutifs du marxisme : n'ayant à sa disposition que les développements économiques et historiques de l'œuvre, séduit par la verve des écrits politiques de Marx dont la co-extensivité avec le reste des travaux semblait relever de l'évidence, le marxisme s'est articulé à partir de textes qui, au regard des hypothèses philosophiques les plus générales sur lesquelles ils s'appuient, ne détiennent pas en eux-mêmes le principe de leur intelligibilité. En effet, cette ignorance des textes philosophiques rédigés entre 1841 et 1846 a

non seulement condamné dès l'origine le marxisme à devoir sans cesse escamoter une série de problèmes théoriques récurrents que posaient, à certains endroits, l'inadéquation entre l'œuvre marxienne et les contenus doctrinaux du marxisme, mais elle a surtout privé ce dernier des prolégomènes philosophiques essentiels fondant en quelque sorte la signification de l'œuvre économique, historique et sociologique que Marx a signée après 1846 ¹.

Résultat : le marxisme se serait ainsi retrouvé à élaborer un Marx dont l'apport déterminant aurait essentiellement consisté en l'élaboration de théories particulières sur l'économie politique et la lutte des classes, un Marx dont la grande idée aurait été de penser les fondements de la révolution et de lancer les bases d'une « philosophie » -le matérialisme dialectique- et d'une théorie de l'histoire -le matérialisme historique. Si l'on ne peut nier que quelques-unes de ces thématiques ont bel et bien été traitées, à quelque degré ou à quelque titre, dans l'œuvre de Marx, et si certaines de ces théories « positives » rivalisent encore en justesse avec d'autres théories concurrentes sur divers sujets, on ne saurait penser, à la manière du marxisme althussérien par exemple, qu'elles puissent être aisément séparées de leurs fondements philosophiques sans que leur signification et leur portée intrinsèques n'en soient radicalement altérées ; loin de pouvoir être réduits à un rejet de souche néo-hégélienne ou à une simple coquetterie « pré-scientifique », les écrits de jeunesse de Marx fournissent en fait des assises transcendantales aux différents champs d'études particuliers qui seront développés dans l'œuvre dite de « maturité », et ce dans la mesure où les interrogations centrales sur la ré-

¹ Si certains courants plus « philosophiques » du marxisme ont cherché à reformuler les thèses centrales de la doctrine à la lumière des textes de jeunesse, nous prétendons que ce travail de réinterprétation n'a pu déboucher sur un processus effectif de refonte complète des hypothèses générales du marxisme, dans la mesure où ce dernier a toujours été lié à une contrainte pratico-idéologique plus ou moins immédiate ; l'histoire du marxisme témoigne d'ailleurs de cette tension exacerbée entre les critères de la systématité théorique et ceux de la pratique politique dans la définition des orientations générales de cette doctrine, tension qui a, peut-être plus que dans n'importe quelle autre doctrine, structuré (et éventuellement déstructuré) de l'intérieur le marxisme. De toute façon, si cette entreprise de refonte des présupposés avait atteint son but, on ne parlerait plus de « marxisme » mais d'autre chose.

alité dont sont porteurs les premiers permettent de comprendre l'horizon théorique au sein duquel prennent place les objets thématiques par les seconds. Ainsi est-on en mesure d'affirmer que les thèses développées dans les critiques de l'économie politique par exemple, n'ont de sens qu'au regard d'une philosophie de la réalité dont les principales déterminations auront été progressivement dégagées entre 1841 et 1846, au moment même où le jeune Marx cherche à poser les jalons d'une conception de la pratique qui lui est propre. Ce n'est qu'en saisissant cette conception que l'on sera à même de comprendre que l'angle à partir duquel Marx aborde les phénomènes économiques est d'abord et avant tout philosophique : si la critique marxienne des abstractions économiques y est menée de manière si radicale, *c'est essentiellement parce qu'elle est une critique des fondements de la réalité économique elle-même*. En ce sens, au-delà des remises en question des propositions particulières de Ricardo et de Smith, au-delà de la précision et de la justesse des thèses concernant la dynamique propre de certaines structures de production et d'échange économiques, la critique marxienne de l'économie politique repose, plus profondément, sur une réflexion portant sur les conditions de possibilité de toute phénomène économique en tant que tel, réflexion dont on ne peut saisir le caractère corrosif sans la rapporter à la position dégagée dans les premiers écrits philosophiques. En fait, si l'œuvre de Marx nous parle encore aujourd'hui au-delà du marxisme, c'est entre autres parce que l'horizon du questionnement philosophique qu'elle déploie se situe au niveau de concepts fondamentaux toujours significatifs et, qu'en cela, elle n'a en rien perdu de son tranchant ni de son actualité théoriques. Se lèvent alors devant nous les fragments mystérieux de cette œuvre riche et dense, dont la puissance conceptuelle semble encore disposée à être explorée et discutée.

Débordant l'histoire de l'interprétation du marxisme, cette œuvre n'a pas été laissée à elle-même pour autant. Aucune autre interprétation n'a su rendre de manière aussi brillante la profondeur et l'originalité de la trajectoire philosophique du jeune Marx que celle qu'a proposée le phénoménologue français Michel Henry. Dans un ouvrage monumental paru en deux tomes en 1976, Michel Henry a en effet procédé à une relecture complète et systématique de l'œuvre de Marx en mettant préalablement hors jeu l'ensemble des interprétations marxistes, interprétations qui auraient, selon lui, constitué rien de

moins que la somme des contresens écrits sur Marx. Polémique, cette proposition apparaît pourtant justifiée aux yeux de Henry, pour qui la signification primordiale de l'œuvre de Marx serait restée complètement inconnue ; recouverte par la chape de plomb du marxisme, cette œuvre recèlerait en fait un trésor philosophique caché que seule une lecture phénoménologique serait à même de mettre au jour. Quelle est cette signification restée voilée ? Pour Michel Henry, on ne saurait voir dans l'œuvre de Marx autre chose qu'une réponse inédite à la seule question philosophique essentielle : qu'est-ce que la réalité ? À cette interrogation cruciale qui aurait constitué, selon Michel Henry, l'ultime préoccupation de Marx jusqu'à la fin de ses jours, la réponse aurait consisté en ceci : la réalité originelle de tous les phénomènes, loin de se situer au niveau de l'objectivité des procès économiques ou de la lutte des classes, loin de se déployer sur le plan des dynamiques sociales constitutives des sociétés humaines et de leur histoire particulière, logerait en fait au cœur de la pratique subjective des individus vivants, c'est-à-dire dans l'immanence des efforts, des souffrances et des passions concomitants à leur agir se présentant de manière chaque fois singulière. En effet, rien d'autre que le déploiement de cette activité individuelle ne serait à la racine de l'objectivité du monde et de ses représentations, rien d'autre que ce que Marx désigne sous le concept de *praxis*² dans les *Thèses sur Feuerbach*, ne pourrait prétendre être l'origine, le nœud de toute réalité sociale-historique particulière. Marx serait, d'abord et avant tout, un penseur de l'immanence de la subjectivité individuelle.

² Un éclaircissement d'ordre terminologique s'impose ici. Chez les Grecs, on thématiseait trois grands champs de l'expérience humaine qui étaient susceptibles d'être rationalisés : la *praxis* –qui renvoyait principalement à l'exercice de délibération politique des normes de la pratique sociale–, la *theoria* –qui désignait essentiellement la vie contemplative en général et les pratiques « scientifiques » en particulier–, ainsi que la *poïesis* –qui renvoyait à l'ensemble des normes régissant les activités pratiques à caractère esthétique ou directement utilitaires. Or, il faut dire que chez Marx, la réalité désignée par le concept de *praxis* ne répond pas à ce découpage : en fait, il semble que ce concept correspondrait davantage à une tentative de rabattement du champ de la *praxis* sur celui de la *poïesis* proprement dite ; contestant très tôt l'autonomie de la réalité politique par rapport à celle de l'activité vitale, Marx aurait ainsi cherché à fonder la réalité de la *praxis* dans celle de la *poïesis* tout en conservant le premier terme.

Peu à peu développée dans l'ouvrage, il faut savoir que cette thèse provocante et absolument originale au regard de l'ensemble des interprétations de l'œuvre marxienne ayant été formulées, prend forme et se précise à mesure qu'est élucidé ce problème philosophique central qu'est le rapport qu'entretient Marx face à Hegel, rapport à partir duquel se structure l'ensemble de l'interprétation de Michel Henry : « Posons une première fois la question décisive qui guide toute notre recherche : que peut bien signifier l'opposition de Marx à Hegel ? » ³. Situé sur le terrain des concepts fondamentaux et des ultimes présuppositions de ces deux philosophes, ce travail d'exhumation des principaux lieux théoriques où se déploie ce rapport ambiguë entre Marx et son maître est mené par Henry à la manière d'une histoire transcendante des concepts : puisque nulle part dans son œuvre Marx n'a explicité de façon systématique la nature de la critique adressée au système hégélien et puisque les présupposés de la position philosophique qui sera la sienne à partir des *Thèses sur Feuerbach* de 1845 n'ont jamais fait l'objet d'une formalisation théorique, Henry s'est livré à un patient exercice d'archéologie conceptuelle en cherchant à théoriser l'unité et la profondeur du parcours philosophique du jeune Marx, et ce à partir d'un recoupement incessant des thématiques abordées dans les fragments, manuscrits et écrits disponibles. Identifiant, dans le premier tome de son *Marx*, les principaux moments ayant marqué le développement de ce que l'on peut désigner comme étant une « ontologie ⁴ de la praxis », Michel Henry se livre, dans le second volume, à une explicitation des fondements philosophiques de l'appréhension marxienne des phénomènes économiques, et ce, à partir des présuppositions dernières dégagées dans le premier tome.

³ Henry, Michel, *Marx. I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 178.

⁴ Par ontologie nous désignons cette réflexion à caractère philosophique visant à dégager le principe d'être de ce qui est ainsi qu'à déterminer les types de rapports susceptibles de s'établir entre l'essence et l'existence. Principale constituante de la *Metaphysica generalis* -cette pièce maîtresse de la métaphysique traditionnelle-, le terme d'ontologie a été « forgé au XVII^{ème} siècle pour désigner ce qu'Aristote avait appelé la « science des premiers principes et des premières causes », et qu'il identifiait à une réflexion sur l'« être en tant qu'être » (*on hèn on*), distincte de l'étude des *genres d'êtres* particuliers » (Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, p. 30).

La raison pour laquelle nous évoquons ici ces considérations concernant l'œuvre philosophique de Marx ainsi que les principaux traits de l'interprétation henryenne se laisse clairement saisir : nous nous proposons dans ce mémoire de revisiter les écrits de jeunesse de Marx afin de comprendre et, éventuellement, de critiquer les déterminations centrales de la philosophie de la pratique qui s'en dégage. Pour ce faire, la lecture généalogique de Marx qu'a proposée Michel Henry dans le premier tome de son ouvrage nous est apparue adéquate pour élever notre regard à la hauteur des thèses défendues par Marx dans les écrits de 1841 à 1846 ⁵, thèses qui reposent toutes sur le brûlant désir d'en découdre avec l'hégélianisme et ses présupposés. De par les profondes affinités qu'elle entretient avec les principales déterminations de la conception de la pratique de Marx et de par sa maîtrise du système hégélien –qui avait déjà été démontrée dans l'appendice au grand œuvre *L'essence de la manifestation* (1963)–, il nous semble que l'approche phénoménologique de Michel Henry constitue une voie royale pour aborder l'œuvre de Marx. Néanmoins, avant de nous y engager, une considération d'ordre épistémologique et méthodologique concernant le statut de l'interprétation dont nous allons largement nous inspirer doit être préalablement posée afin de lever une première difficulté.

Il est évident que la prétention explicite de Michel Henry de procéder à une simple « répétition » des thèses marxiennes, de revenir à ce que Marx a vraiment « voulu dire », apparaît, à plus d'un titre, très problématique ⁶ : l'herméneutique moderne a, on le sait, fort bien

⁵ Bien que Michel Henry n'ait pas abordé de manière systématique la thèse de doctorat, son interprétation des textes ultérieurs a présenté une valeur heuristique indéniable pour l'examen que nous avons mené de cette étude datant de 1841.

⁶ Henry dit ceci à la fin de son introduction, intitulée « La théorie des textes » : « Positivement, l'intelligence de la pensée de Marx consiste, comme on l'a suggéré, dans la répétition de ses intuitions et de ses évidences fondamentales. Une telle répétition est la réactualisation des significations qui forment ensemble l'œuvre de Marx. [...] Alors se laissent reconnaître, dans l'apodicticité de l'évidence de ces relations [entre les principales évidences phénoménologiques de l'œuvre], les textes et les concepts fondamentaux, non pas ceux qui sont déclarés tels en vertu d'une interprétation arbitraire ou fantaisiste, mais

identifié et thématiqué les limites d'une approche des textes qui prétendrait faire l'économie d'une objectivation des « préjugés » constitutifs de toute interprétation. La prétention henryenne qui est celle d'une « interprétation non interprétante » comme l'a bien dit un commentateur ⁷, doit donc être désamorcée en soutenant que nous avons, avec le *Marx*, non pas affaire à une « répétition », à une réitération systématique de la pensée de Marx lui-même, mais bien à un dialogue soutenu et rigoureux entre Michel Henry et l'œuvre marxienne. Mais doit-on réaffirmer ici ce que l'herméneutique philosophique n'a eu de cesse de démontrer depuis plusieurs années, soit que la distance constitutive d'un dialogue, de *ce* dialogue, ne nous dessert ou ne nous nuit en aucune façon : en effet, ne pouvons-nous pas affirmer que c'est précisément parce que Michel Henry est en pleine maîtrise de sa propre phénoménologie, développée antérieurement, qu'il est en mesure de rendre une interprétation si systématique et si convaincante de l'œuvre philosophique de Marx, et qu'il permet d'« actualiser » la valeur des thèses qui y sont contenues ? Disposant d'une distance philosophique suffisante d'avec les théories marxistes et les présupposés de l'œuvre de Marx elle-même, Henry a su repérer et exploiter avec brio des subtilités conceptuelles qui avaient échappé, jusque là, aux exégètes et épigones de Marx.

Par ailleurs, comme on le verra dans les pages qui suivent, nous avons opéré un choix méthodologique qui n'est pas sans conséquences pour l'orientation et les résultats de cette étude : dans la mesure où

en raison du caractère essentiel, c'est-à-dire fondateur de leur contenu » (Henry, Michel, *Marx*, op. cit., p. 31). La radicalité du point de vue henryen ici défendu s'appuie essentiellement sur la force présumée de l'« évidence », qui est un concept central dans la tradition phénoménologique. Or, comme l'a bien relevé récemment Jocelyn Benoist, ce concept n'est pas sans poser une série de problèmes épistémologiques qui ne sont pas étrangers à cette « suffisance philosophique » qu'affiche ici Michel Henry : « Non pas que nous pensions qu'on puisse réellement se passer de ce concept : l'évidence. Probablement il est inévitable. Mais, d'autant, il n'est pas ce dont on pourrait partir comme d'une base inentamable et soustraite à la remise en question. Il n'y a de recours à l'évidence possible qu'à la mesure et sur le fond d'une critique de l'évidence » (« Faut-il défendre la phénoménologie ? », *Magazine littéraire*, no.403, 2001, p. 64).

⁷ Petit, Jean-Luc, « Autour du Marx de Michel Henry, I : Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de métaphysique et de morale*, no.3, 1977, p. 365.

l'interprétation henryenne nous apparaît comme la plus juste en même temps que la plus « productive » sur le plan conceptuel, nous avons choisi de lire Marx presque essentiellement à travers les hypothèses de travail qu'a avancées Michel Henry à son propos. Sachant fort bien que la phénoménologie de la vie est d'une étoffe philosophique différente de celle dont est faite la philosophie de la pratique de Marx, nous soutenons, à la suite de Serge Cantin, que l'effort consenti par Michel Henry pour restituer, de l'intérieur, les positions philosophiques essentielles de Marx, nous a procuré un point de vue irremplaçable et stimulant sur cette œuvre : « [...] Nous estimons que cette lecture, en dépit ou plutôt à cause de sa subjectivité et de ce que l'on pourrait appeler son obsession de pureté philosophique, parvient mieux que n'ont su le faire avant elle la plupart des lectures « objectives » de Marx à atteindre les ultimes strates de sa pensée et à dévoiler le contenu ontologique et la portée métaphysique de cette formidable revendication d'immanence qui se cristallise dans le concept de praxis »⁸. Ainsi, sauf à quelques endroits, nous ne chercherons pas à distinguer systématiquement ce qui est tantôt Henry, tantôt Marx, nous contentant plutôt de clarifier, par le biais de la lecture du premier, les virtualités philosophiques qu'offre toujours aujourd'hui l'œuvre du second. Même s'il est difficile d'identifier clairement ce qui appartient en propre aux présupposés de la phénoménologie henryenne de la vie ainsi que ce qui pourrait lui échapper, notre visée de connaissance devrait suffire à tracer une ligne de démarcation : contrairement à d'autres lecteurs du *Marx* de Michel Henry, nous avons jeté notre dévolu sur cet ouvrage non pas pour étudier Henry à travers sa lecture de Marx, mais bien pour mieux comprendre Marx à travers l'interprétation de Henry. Le résultat de tout processus d'interprétation dépend du choix du moyen terme.

Ayant fait le choix de découper notre étude à la faveur de chapitres correspondant à chacune des cinq œuvres de jeunesse, nous avons tenu à reprendre les principaux moments de l'histoire transcendantale des concepts telle qu'on la retrouve *in extenso* dans le premier tome

⁸ Cantin, Serge, *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, Québec, PUL, 1992. Soulignons ici que cet ouvrage constitue la version remaniée de la thèse de doctorat que Cantin a réalisé à Montpellier avec Michel Henry.

du *Marx*. C'est au cœur des deux premiers textes de jeunesse que nous verrons à l'œuvre les intuitions fulgurantes dont dispose Marx pour procéder à la critique des fondements de l'hégélianisme (chapitres 1 et 2). Si, dans la thèse de doctorat, cette critique s'opère indirectement, par le biais d'une discussion sur le statut de la loi à partir des éléments de la physique d'Épicure, elle est menée de front dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, où Marx remet explicitement en question les présupposés de l'hégélianisme en s'appuyant sur le matérialisme sensualiste de Feuerbach. Conformément à l'anthropologie feuerbachienne, on verra que Marx cherche en effet à dépasser la thèse hégélienne de l'identification de l'être au procès d'auto-objectivation de soi de l'Idée en situant dans l'homme et son activité sensible le lieu originel de la coïncidence entre le sujet et l'objet. Paradoxalement, c'est en faisant siens les présupposés de l'hégélianisme que Marx va procéder à sa critique radicale en 1842-1843 : reprochant à Hegel de penser la co-originarité logique des sphères privée et publique sans exiger leur réconciliation réelle et pratique, Marx va tomber dans ce que Michel Henry désigne comme étant un « hyperhégélianisme ». Comment peut-on être plus hégélien que Hegel ? En cherchant à penser un particulier qui porterait de manière immanente un universel, c'est-à-dire un particulier dont le caractère universel se présenterait immédiatement, sans l'intervention d'un appareillage de médiations formelles cherchant en quelque sorte à sublimer la présence d'une séparation réelle. Et c'est dans le concept feuerbachien de genre que Marx va, nous le verrons, trouver cette possibilité, même si ce concept repose -comme Marx va bientôt le réaliser- sur un processus de subsumption idéale rappelant la logique de l'Idée hégélienne.

Partant de ce concept de genre, nous verrons au chapitre 3 que les *Manuscrits de 1844*, quant à eux, critiquent l'idéalisme hégélien en mettant de l'avant la thèse selon laquelle les pouvoirs de la sensibilité thématiques par le matérialisme subjectif feuerbachien seraient plus conformes à la réalité des objets que les développements internes à la conscience hégélienne. En quoi ? En ce que les pouvoirs de la sensibilité, contrairement à ceux de la conscience, laisseraient à l'objet « reçu » les déterminations qui lui seraient propres ; reprochant à l'idéalisme de produire des objets qui, parce qu'ils se révèlent être la conscience s'aliénant elle-même, se présentent comme étant des objets

formels, des pseudo-objets, Marx situe dans le matérialisme feuerbachien la voie de sortie de l'hégélianisme.

Or, nous verrons que, dès la fin de 1844, Marx fait soudainement volte-face : en avançant la thèse feuerbachienne de la détermination de la réalité par l'activité sensible, Marx réalise qu'il se trouve au bout du compte ramené à ce à quoi il prétendait radicalement rompre, soit l'identification de la réalité au voir de la *theoria*, fin mot de l'hégélianisme sur l'être. En effet, une fois comprise comme rapport d'objectivation, l'activité sensorielle révèle brusquement à Marx sa parenté profonde avec la conscience hégélienne, dans la mesure où elle est, comme le dira Michel Henry, « *identiquement vision, regard, intuition, contemplation, théorie* »⁹. Il fallait y penser : le matérialisme de Feuerbach, tout comme l'idéalisme hégélien, passe à côté de la réalité en faisant de l'objectivité la pierre angulaire de la détermination du réel ; présupposant tous deux que la structure interne de l'être reposerait ultimement sur le rapport d'objet, sur cette abstraction tentant de colmater la fissure séparant le sujet de son objet, le matérialisme et l'idéalisme, loin de s'opposer va affirmer Michel Henry, se complètent et se répondent secrètement.

Ayant désormais une idée assez claire de ce qu'il rejette – l'identification de l'être à sa *theoria*, à sa contemplation- et réalisant maintenant, rétrospectivement, ce qui l'opposait à Hegel dès 1842, Marx va chercher une voie radicalement autre vers la réalité. Mais comment la trouver ? Comment trouver cette voie une fois les totalités transcendantes que sont l'Idée, l'Homme ou le Genre disqualifiées comme réalités premières au nom du fait qu'elles sont issues, produites, dérivées d'un processus d'objectivation ? Pour le dire d'un trait : comment sortir de l'horizon de la *theoria* ? C'est dans le chapitre 4, celui portant sur les *Thèses sur Feuerbach*, que nous entendrons la réponse de Marx à cette question décisive : l'être, c'est l'action. À partir de 1845, pour Marx être signifie désormais agir et cette action « n'agit » pour ainsi dire que pour autant qu'elle n'est pas dans le voir, dans la *theoria* : la praxis subjective est ce qui désigne cette pure et invincible présence à soi de l'être dans un acte se réalisant sans l'intervention de l'objectivité des médiations.

⁹ Henry, Michel, *Marx*, op.cit., p. 313

Au chapitre suivant, abordant de front *L'Idéologie allemande*, nous verrons en quoi consiste l'approche généalogique marxienne une fois appliquée à la réalité des totalités idéales. Fort de sa philosophie de la praxis et de la revendication d'immanence qui la porte, Marx va aborder la délicate question des rapports entre action et représentations, en cherchant à fonder les secondes dans la première : tributaire d'une conception de la réalité instituant un partage ontologique radical entre l'agir et son objectivation, la critique marxienne tentera donc de penser les modalités par lesquelles les représentations peuvent acquérir leur réalité en situant leur genèse dans la praxis subjective des individus vivants. Or, nous verrons que cette position, pour aussi audacieuse et novatrice qu'elle soit, est grevée d'une difficulté ontologique radicale, relevant essentiellement de cette impossibilité d'établir de manière satisfaisante les modalités par lesquelles l'immanence radicale de la praxis est susceptible d'advenir comme représentation dans la lumière de la transcendance.

C'est en partant du constat de cette aporie mais aussi en souhaitant aller au-delà de l'œuvre de Marx que nous établirons, au sixième et dernier chapitre, les éléments premiers d'une théorie générale de l'activité pratique, éléments s'inspirant des différentes virtualités conceptuelles contenues dans une ontologie de la praxis. Partant de l'hypothèse selon laquelle la problématique marxienne du *faire*, de la « production » renverrait à des niveaux de réalités si distincts qu'il était « prévisible » que la philosophie de la pratique de Marx débouchât sur une aporie, nous tenterons d'opérer des distinctions catégoriques entre quatre significations qu'il est possible de tirer du concept de praxis.

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 1

L’AFFIRMATION DU CARACTÈRE SINGULIER ET AUTODÉTERMINÉ DE L’ACTE D’ÊTRE DANS DIFFÉRENCE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE CHEZ DÉMOCRITE ET CHEZ ÉPICURE (1841)

[Retour à la table des matières](#)

Avant de procéder à l’examen approfondi de l’argument développé par le jeune Marx dans sa thèse de doctorat intitulée *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, deux brèves remarques préliminaires doivent être formulées ici : d’abord, il ressort clairement de cet ouvrage que le jeune Marx, avant d’être celui qui va élaborer une philosophie de l’économie dont les thèses infléchiront de manière décisive toutes les théories à caractère scientifique prenant la société pour objet, se présente comme un helléniste aguerri ayant substantiellement contribué au projet d’une herméneutique de la philosophie grecque. Déposée à l’Université de Iéna en 1841, cette thèse, qui devait constituer l’un des premiers moments d’un vaste programme de recherche portant sur les rapports entre les figures de la philosophie post-aristotélicienne et la philosophie grecque « classique »¹⁰, a su élucider les différences essentielles entre deux philoso-

¹⁰ « On voudra bien voir dans cette étude la simple annonce d’un travail plus important, où j’exposerai dans le détail le cycle de la philosophie épicurienne, stoïcienne et sceptique dans ses rapports avec l’ensemble de la spéculation

phies de la nature -ou *physiques*- dont la tradition philologique postulait, jusque là, l'identité. Le premier apport du docteur Karl Marx à la philosophie occidentale a ainsi logé sous l'enseigne de la philosophie grecque, et nous verrons que la thèse qu'il y a fait suspendre a encore de beaux jours devant elle, y compris –et peut-être surtout- au sein de la problématique dont est tributaire cette étude : pour nous, en effet, comprendre la théorie de la déclinaison des atomes sur laquelle fait fond la réflexion du jeune Marx en 1841, *c'est saisir l'une de ses intuitions théoriques les plus fulgurantes et les plus décisives en regard de la lutte qu'il entend mener contre les présupposés de l'hégélianisme et, par delà ceux-ci, contre les hypothèses les plus générales de la philosophie occidentale dans son ensemble*. En fait –et c'est sur ce point que porte notre seconde remarque-, comprise comme la première prise de distance face au système hégélien, la thèse de doctorat témoigne du fait que le jeune Marx s'est engagé, dès les années 1840-41, dans une réflexion inédite portant sur le statut de l'acte, réflexion qui s'écartait déjà des thèses néo-hégéliennes en vigueur à ce moment ; trouvant dans la physique d'Épicure la première d'une série de pierres blanches visant à baliser ce sentier incertain, le jeune Marx sent bien que ce qui marque la différence entre les physiques démocritéenne et épicurienne comporte une signification et une portée cruciales pour l'élaboration de sa position philosophique propre. Or, c'est à la reconstruction des premiers moments du développement de cette position ainsi qu'à l'élucidation des enjeux théoriques qui leur sont concomitants que nous souhaitons consacrer ce premier chapitre.

En nous appuyant plus particulièrement sur la partie la plus substantielle de la thèse de doctorat –soit la seconde, qui porte sur la différence déterminante entre les deux systèmes philosophiques-, nous analyserons d'abord l'argument portant sur la théorie de la déclinaison des atomes dans la physique d'Épicure, pour ensuite nous consacrer à la clarification des principales implications logiques induites par cette appréhension conceptuelle originale des rapports entre loi et acte, ainsi qu'entre détermination et liberté.

grecque » (Marx, Karl, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », *Œuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 13).

Déclinaison de l'atome et loi de la chute. À propos de la contradiction apparente de la physique épicurienne.

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir présenté les contours généraux de son objet d'étude ¹¹, le jeune Marx relève ce qui se présente comme la différence essentielle entre Démocrite et Épicure, différence qui, parce qu'elle se déploie au niveau des éléments et principes premiers, entraîne selon lui

¹¹ Dès l'introduction de son étude, Marx se livre à une première charge contre Hegel en affirmant que l'on ne saurait passer sous silence l'importante contribution philosophique de la pensée grecque après Aristote, sous prétexte qu'elle ne constituerait que l'ombre d'une période philosophique glorieuse. On se souviendra que Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, avait fait des cycles épicurien, stoïcien et sceptique les signes du déclin effectif de l'âge d'or de la pensée spéculative grecque. Si Marx ne conteste en aucun cas le caractère génial de cette philosophie « classique » –Aristote restera l'un de ses principaux inspirateurs, et ce jusqu'à sa mort-, il est clair pour lui que la valeur philosophique des cycles post-aristotéliens devrait être saisie en elle-même, soit davantage à la manière de l'accomplissement d'une tradition plutôt que comme son « éclatement » : « Certes, naître, s'épanouir et dépérir sont le cercle d'airain que toute chose humaine est condamnée à parcourir. Dès lors, rien d'étonnant que la philosophie grecque, après avoir fait sa floraison suprême en Aristote, se soit ensuite étiolée. Mais la mort des héros ressemble au coucher du soleil, et non pas à l'éclatement d'une grenouille qui s'est enflée » (pp. 19-20). Évoquée peu après ce passage, la raison principale pour laquelle Marx entend se mettre à l'étude de ces figures de la philosophie grecque tardive est importante à relever : « Est-ce un hasard si les épicuriens, les stoïciens et les sceptiques représentent tous les éléments de la conscience de soi, à ceci près que chaque élément est représenté comme une existence particulière ? Que tous ces systèmes réunis forment la construction complète de la conscience de soi ? [...] Il me semble que si les systèmes antérieurs sont plus significatifs et plus intéressants quant au fond de la philosophie grecque, les systèmes post-aristotéliens, et principalement le cycle des écoles épicurienne, stoïcienne et sceptique, le sont davantage quant à la forme subjective, quant au caractère de cette philosophie. Or, c'est justement la forme subjective, fondement spirituel des systèmes philosophiques, que l'on a, jusqu'ici, presque entièrement négligée au profit de leurs déterminations métaphysiques » (p. 21).

des conséquences théoriques considérables. Quelle est cette différence ? Elle se situe principalement au niveau de la physique d'Épicure : si la théorie des atomes de Démocrite repose sur l'articulation de deux mouvements d'atomes -soit la chute en ligne droite et la répulsion- la théorie épicurienne, quant à elle, reprend ces deux mouvements en y ajoutant un troisième, soit la déclinaison des atomes, aussi connu sous le vocable de *clinamen* ¹². Avec ce dernier mouvement, Épicure vise en fait à désigner la légère déviation que l'atome est susceptible de décrire par rapport à la trajectoire déterminée par la loi de chute en ligne droite. Soulignant la perplexité des commentateurs face à ce mouvement « original », Marx cherche dans un premier temps à bien camper le décor de l'analyse approfondie du *clinamen* qu'il entend mener en formulant une première remarque générale : considéré comme un corps régi par la loi de l'attraction, l'atome peut être comparé à un point se fondant dans la ligne de chute. En effet, à l'instar de la ligne qui, pour être telle, subsume en elle tous les points de son tracé, le corps déterminé qui tombe est dépossédé de toutes ses qualités spécifiques au regard de l'universalité de la loi de la chute. Que ce corps soit une pomme, un morceau de fer ou un sac de plumes ne modifie en rien l'effectivité de la loi, qui, dans la mesure où elle se déploie indépendamment des déterminations des objets qui tombent sous son règne et qu'elle surdétermine, procède d'une logique qui nie leur être-pour-soi. L'identification de l'atome à un corps situé dans l'espace et le temps implique ainsi un déni de « l'individualité » de l'atome, comme l'affirme Marx lui-même : « Considéré dans son mouvement de chute, tout corps n'est donc rien d'autre qu'un point en mouvement, et même un point sans autonomie qui, à un certain stade de son être -la ligne droite qu'il décrit-, renonce à son *individualité* » ¹³. Autrement dit, dans la mesure où les atomes ne sont conçus que sous leur rapport à la chute en ligne droite, ils tombent sous la coupe d'une loi qui leur confère, de l'extérieur, une existence

¹² Selon Diogène Laërce, qui s'appuie sur le titre d'un ouvrage perdu d'Épicure, ce terme signifierait plus précisément « l'angle dans l'atome » (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Garnier-Flammarion, Livre X, 1965, p.224. Cité dans Markovits, Francine, *Marx dans le jardin d'Épicure*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 14)

¹³ Marx, Karl, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », op. cit., p. 35. Nous soulignons.

qui ne peut être que relative ; pris dans l'étau du « mouvement perpétuel » de la chute, les atomes, compris comme des points spatialement repérables, se « perdent » pour ainsi dire dans l'hétéronomie de la ligne droite : « *Le mouvement de chute est le mouvement de la non-autonomie* » ¹⁴ ne cesse de répéter, selon diverses formulations, le jeune Marx. C'est précisément cette identification de l'atome à un corps déterminé par la loi de la chute que l'on retrouve chez Démocrite.

Mais, dit Marx, le concept d'atome ne s'épuise pas dans sa dimension matérielle, bien au contraire : il renvoie aussi -et d'abord chez Épicure- à une forme pure qui est négation de toute relativité, « de toute relation avec un mode d'être différent ». Cette forme pure permet en effet de nous représenter la pure singularité de l'atome qui, ne reposant sur rien d'autre que sur lui-même, jouit d'une autonomie complète par rapport à sa dimension matérielle. Or, nulle part ailleurs que dans le *clinamen* cette réalité de l'atome ne s'affirme aussi clairement ; postulant la préséance logique de l'autonomie de l'atome par rapport à toute causalité naturelle, Épicure présente en effet le *clinamen* comme étant l'acte par lequel l'atome peut affirmer sa singularité en déclinant par rapport au mouvement de la chute en ligne droite, en s'affranchissant librement de cette loi naturelle qui représente pour lui la non-autonomie, le déni de son être. Comme le dit Marx : « L'atome, le ponctuel, qui exclut de soi l'être-autre, est l'être-pour-soi absolu, immédiat, et exclut donc la direction simple, la ligne droite : il s'en écarte. Il démontre que sa nature n'est pas la spatialité mais l'être-pour-soi. Il obéit à une autre loi que celle de la spatialité » ¹⁵. Regardé de plus près, cet acte de déclinaison peut ainsi être compris comme l'origine d'une double négation pour Marx : la ligne droite de la chute, faisant face à l'atome en tant que mode d'existence relative, niant sa singularité et son autodétermination, l'atome doit en quelque sorte nier à son tour ce mode d'être en s'en abstrayant, en s'en écartant. En ce sens, le *clinamen* ne constitue ni plus ni moins que la négation de la négation de l'autonomie de l'atome, c'est-à-dire la négation de la loi de la chute en ligne droite qui nie les détermina-

¹⁴ Ibid., p. 36.

¹⁵ Marx, Karl, « Cahiers de philosophie épicurienne - IV », *Œuvres III*, op. cit., p. 839

tions particulières de ce dernier. Encore que nous utilisons ici des formules que Marx répudiera plus tard, en fait après les *Manuscripts de 1844*, il n'est pas sans intérêt de constater que la négation de la négation est renversée : alors que pour Hegel la première négation est toujours une négation de l'Universel, pour Marx, et ce dès 1841, elle est une négation de la singularité. La déclinaison, comme troisième mouvement des atomes, marquerait donc l'affirmation de l'irréductible singularité de l'atome qui, dans le premier mouvement, se trouvait précisément réduit à l'état d'un « point spatial sur la ligne » par l'universelle détermination de la loi : la « singularité abstraite », autre que l'individualité spatiale, est le fin mot de la liberté nous dit Marx à la suite d'Épicure.

Mais des ambiguïtés subsistent et c'est pour préciser cette théorie du *clinamen* que Marx relève, un peu plus loin, une objection déjà formulée par Cicéron : comment Épicure peut-il faire figurer côte à côte dans sa physique les deux mouvements que sont le *clinamen* et la chute en ligne droite ? Comment les atomes peuvent-ils à la fois tomber sous la coupe de la loi de la chute et y échapper en déclinant souverainement ? N'y a-t-il pas là contradiction ? Cette objection, nous dit Marx, a le mérite d'identifier la contradiction apparente qui déchire l'être de l'atome : substrat matériel d'un côté, principe d'autodétermination de l'autre. En fait, dit Marx, Épicure a manifestement appréhendé cette contradiction puisqu'il « [...] s'efforce de présenter la déclinaison de la manière la moins sensible qu'il se peut. Elle n'est *nec regione loci certa nec tempore certo*, elle ne se situe ni dans un lieu déterminé ni dans un temps déterminé, elle se produit dans le plus petit espace possible » ¹⁶. Mais on doit convenir que cette assertion du « plus petit espace possible » est lourde d'équivoques : non seulement est-elle problématique si elle est saisie en son sens spéculatif strict (puisque'un espace peut être subdivisé jusqu'à l'infini sans jamais atteindre le néant, comme la trajectoire parcourue par la flèche de Zénon d'Élée), mais en plus, elle peut laisser penser que le *clinamen* se déroule dans un « espace » déterminé, faisant concurrence à celui de la ligne de la chute. Or, ainsi que nous l'avons vu, l'acte de décliner ne se produit en aucun cas « positivement », dans un temps et

¹⁶ Marx, Karl, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure », op. cit., p. 37

un espace donnés puisqu'il constitue la négation de toute existence relative, de tout point spatialement identifiable. En réalité, soutient Marx en substance, cette expression du « plus petit espace possible » n'est qu'une métaphore cherchant à exprimer l'unité profonde des deux mouvements qui, bien que contradictoires au niveau formel, *constituent en fait deux modes d'être complémentaires de l'atome*. Pour Épicure en effet, le mouvement de déclinaison des atomes ne recoupe en rien la réalité des lois universelles, telles qu'elles s'appliquent dans le mouvement de chute en ligne droite : *il s'agit plutôt d'un principe de représentation du caractère singulier et auto-déterminé de l'acte de l'atome, dont la réalité se trouve par le fait même irréductible à la détermination du mouvement de la chute en ligne droite*. Dès lors, la question de savoir si l'atome décline effectivement, « positivement » pourrait-on dire, perd de sa pertinence et l'objection formulée par Cicéron se révèle non fondée : dans la mesure où la physique d'Épicure cherche à exprimer philosophiquement les limites des lois naturelles dans leur prétention à épuiser l'être des atomes, le *clinamen* ne possède en aucun cas le même statut que le mouvement de la chute en ligne droite, mouvement dont il va chercher à fonder la condition de possibilité comme nous allons le voir. Ceci dit, il convient maintenant de procéder à l'explicitation et à l'approfondissement des rapports généraux régissant les éléments du système d'Épicure, rapports qui, bien qu'exposés de manière parcelaire dans la thèse du jeune Marx, peuvent être élucidés en prenant appui sur ce qui vient d'être discuté. C'est donc à dessein que nous prendrons une distance avec le fil de l'argument développé par Marx dans sa thèse afin d'en dégager la signification et la portée philosophique générale.

***Sur la différence entre affirmation et régulation,
entre logique de production et logique de reproduction de l'être.***

[Retour à la table des matières](#)

La question du rapport entre singularité et universalité est, sans contredit, la trame de fond à partir de laquelle il est possible de comprendre la thèse que cherche à défendre le jeune Marx en 1841 ; comme nous l'avons vu, ce rapport s'articule à partir d'une mise en

perspective de la position épicurienne selon laquelle la détermination de l'atome comme corps matériel par l'universalité de la loi de la chute correspondrait à une hétéronomie radicale, hétéronomie à laquelle Épicure opposerait l'autonomie de l'atome compris comme singularité autodéterminée. Or, nous pourrions pousser plus loin l'examen de ce rapport entre singularité et universalité en précisant dans un premier temps la position philosophique d'Épicure quant à la loi, quant au principe se cachant selon lui derrière cette négation de l'autodétermination de la singularité de l'atome. Non seulement les premières intuitions du jeune Marx concernant sa position philosophique prendront-elles forme simultanément devant nous, mais serons-nous en mesure de voir émerger les fondements d'une critique qu'adressera explicitement Marx à Hegel dès 1842-1843 avec la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* quant aux fondements ontologiques de l'Idée hégélienne. Voyons donc jusqu'où nous mène l'argument du texte de 1841.

Il est évident que la thèse de l'identification de toute existence déterminée par l'Universel à une hétéronomie ne peut être comprise dans toute sa profondeur théorique que si l'on saisit préalablement les présupposés à partir desquels s'érige la position d'Épicure : pour ce dernier, ce qui apparaît radicalement insatisfaisant avec une conception de la loi telle que celle qui est pensée sous la théorie du mouvement de la chute en ligne droite, est qu'elle est fondée sur le principe, hérité de Platon, selon lequel la loi disposerait d'un pouvoir ontologique absolu de détermination et de production de la singularité elle-même. Pour être plus précis, *c'est la prétention de la loi à être simultanément à l'origine de l'acte de l'atome ainsi que de la régulation « objective » de cet acte qui apparaît proprement scandaleux à Épicure et, affirmons-nous, à Marx lui-même*. Ainsi peut-on saisir ce qui pousse Épicure à compléter – tout en la changeant de fond en comble – la physique de Démocrite en introduisant un troisième mouvement par lequel cette prétention de la loi est suspendue et, pour tout dire, irrémédiablement défaite : *par le clinamen, Épicure ne vise rien de moins qu'à établir le processus par lequel la singularité « réfute » cette prétention de la loi à la produire et à la déterminer de l'intérieur, et limite l'être de cette dernière à sa stricte fonction de reproduction et de régulation objective*. Ainsi, en pensant d'abord l'atome comme principe d'autodétermination, Épicure a-t-il cherché à affirmer la primauté

de la liberté et de la singularité de l'acte de l'atome sur l'universalité des processus physiques qui, apparaissant précéder logiquement l'acte singulier des atomes dans la physique de Démocrite, réduisent cet acte à une simple manifestation de la loi. C'est en réalisant que cette conception de la loi représente, dans son effectivité, la dénégation radicale de tout ce qui, comme singularité, tente d'échapper à son règne et aux déterminations qu'il comporte, que l'on est en mesure de comprendre simultanément la signification ultime de la déclinaison de l'atome de la ligne droite pour la philosophie épicurienne : en s'écartant de cette ligne qui est d'abord la détermination par la loi, l'atome, compris ici comme l'acte de s'écarter lui-même, comme le « s'écarter » lui-même, fait l'épreuve de son individualité la plus radicale et se pose en tant que principe autonome par rapport à la loi, c'est-à-dire par rapport à la régulation extérieure que cette dernière exerce sur la dimension matérielle de l'atome, sur son existence déterminée spatialement.

Cette distinction capitale entre l'acte d'être de l'atome et la régulation objective de cet acte par la loi permet en outre de mettre en perspective les termes de la contradiction apparente précédemment évoquée. En effet, cette distinction permet de considérer les deux mouvements formellement opposés des atomes de la physique d'Épicure - la chute en ligne droite et le *clinamen* - comme deux logiques qui, bien qu'étrangères l'une à l'autre, renvoient à deux moments constitutifs et complémentaires de la réalité de l'atome. Plus particulièrement, ce qu'implique la position d'Épicure et, indirectement, celle du jeune Marx, est que l'affirmation de soi de l'atome, l'affirmation de la singularité de son acte d'être, est ce qui précède logiquement et rend possible la régulation de cet acte : en effet, c'est parce que l'atome s'affirme comme singularité que la loi devient effective et que la régulation des phénomènes peut s'opérer. Ainsi, ce qu'Épicure et son interprète soustraient à la loi n'est pas son pouvoir de régler objectivement la dimension matérielle de l'atome ; il convient de réitérer ici que *ce qu'ils refusent à l'universalité de la loi, c'est sa prétention à produire l'atome lui-même, à le constituer et à le déterminer originellement comme l'une de ses manifestations*. Il est donc possible d'affirmer que l'acte d'être de l'atome, loin d'être déterminé par la loi, est au contraire la condition de possibilité de la loi, de sa réalité, dans la mesure où ce n'est qu'à travers la réitération ininterrompue des

multiples actes d'être des atomes singuliers qu'elle peut, éventuellement, « exercer » son pouvoir de régulation sur ces derniers en marquant la régularité de leur apparition phénoménale. Actualisant son être par un acte spontané, *sui generis*, l'atome est jeté du même coup dans la lumière de la phénoménalité qui, pour autant qu'elle « éclaire » des corps situés spatio-temporellement, est concomitante de la régulation objective de ces corps.

Incidentement, il est possible de comprendre que le type de rapport qui doit s'instituer entre la liberté et la nécessité selon Épicure et Marx peut-être conçu comme un rapport de subordination faisant de la seconde le parachèvement de la première : en ce qu'elle prend le « relais » de l'acte d'être de l'atome, en ce qu'elle le détermine une fois seulement accomplie sa mise en forme phénoménale, la nécessité de la chute peut-être considérée non pas comme l'opposée absolue de la liberté mais bien comme son complément. C'est en effet parce qu'elle correspond à l'enchaînement logique des différents moments de la réalisation du singulier, c'est parce qu'elle constitue un moment essentiel du développement de l'atome en lui assignant des déterminations particulières, qu'il est possible d'affirmer que la nécessité vient parachever la liberté ; la nécessité est ainsi seconde logiquement mais essentielle dans la mesure où elle constitue la détermination réelle, particulière de la singularité abstraite et auto-déterminée. Seconde, la nécessité le serait donc en ce qu'elle suit immédiatement la constitution ontologique de la singularité comme telle.

Toute entière tournée vers la mise en lumière de cette différence fondamentale entre Épicure et Démocrite, la thèse de doctorat de Marx a, par ailleurs, une seconde signification philosophique : nous soutenons que la lutte acharnée que mènera Marx tout au long des années 1840 contre les présupposés de la philosophie hégélienne trouve dans cette thèse son socle théorique fondamental, bien qu'encore intuitif. En fait, nous faisons l'hypothèse que le jeune Marx, en allant chercher chez Épicure une distinction philosophique essentielle entre le moment créateur du réel et la logique de régulation objective des différentes manifestations de ces actes d'être singuliers, questionne indirectement mais non moins puissamment les fondements de la logique hégélienne. Qu'est-ce à dire ? En faisant reposer l'ensemble de son projet philosophique sur la processualité-dialectique de l'Idée, qui

ne constitue rien de moins que la forme absolue du devenir-effectif des sphères de l'esprit et de la nature, Hegel reprend à son compte une conception de l'être qui trouve dans l'universalité de la loi –ou, pour être plus précis, dans le pouvoir du *Logique*– son point de chute. Soutenant que toute manifestation du réel découlerait ontologiquement du procès d'auto-objectivation de soi d'une logique à caractère dialectique, Hegel voit d'une certaine façon dans l'Idée ce que Démocrite voyait dans le mouvement de la chute en ligne droite, ou ce que Platon voyait dans les *Eidoï*, dans les Idées : le principe général de la détermination de l'être, tant dans sa logique immanente de production que dans sa logique formelle de reproduction et de régulation objective.

Ce que le jeune Marx va trouver chez Épicure se laisse donc aisément identifier : Marx y conteste déjà philosophiquement, et par figure interposée, la philosophie hégélienne dans sa propension à subsumer sous un même concept des réalités ontologiques distinctes, répondant à des modes co-extensifs de déploiement dans l'existence. En examinant le concept de *clinamen* ainsi que ses présupposés, le jeune Marx, mine de rien, procède à une distinction catégorique fondamentale qui lui permettant de bien circonscrire la réalité de l'acte. En effet, cet examen permet à Marx de penser les deux logiques constitutives de tout acte : la logique de production de la réalité –qui est représentée par la déclinaison de l'atome– et la logique de régulation et de reproduction de la réalité –qui se manifeste à travers la loi de chute. Cette distinction faite, Marx est en mesure d'affirmer, par l'entremise d'une herméneutique de l'œuvre d'Épicure, une thèse qui, en plus d'être posée pour elle-même, vise en fait à le pousser hors de l'hégélianisme et de ses présupposés. Si, comme le soutient avec raison Michel Henry, l'œuvre de Marx prend tout son sens lorsque l'on saisit la nature du rapport philosophique que ce dernier entretient avec Hegel, il est possible de voir, dès 1841, se profiler l'horizon théorique à l'intérieur duquel Marx pense déjà un dépassement de Hegel. Ce n'est qu'en étant au fait de cet arrière-fond prenant la forme d'une lutte que l'élève livre à son maître que l'analyse du *clinamen* prend une profondeur insoupçonnée : *pour Marx, l'acte, en tant qu'acte singulier, en tant qu'auto-production spontanée de la réalité, est irréductible aux déterminations logiques de la processualité-dialectique telle que la philosophie hégélienne la problématise. À l'instar d'Épicure qui cherche, par le clinamen, à conférer aux êtres une réalité hors du déterminisme de la*

loi, le jeune Marx cherche à penser la réalité dans ce qu'elle introduit de contingent, de « neuf » et d'irréductible à son procès d'objectivation ; comme le dit Francine Markovits : « Le *clinamen* est dans l'histoire de la philosophie ce qui conduit Marx à mettre en question la finalité hégélienne des moments et à lui opposer une géométrie des possibles, où Épicure prend le rang d'exemple » ¹⁷. Marx, on le voit déjà en 1841, va se faire le défenseur passionné de la réalité du singulier et de son autonomie radicale face aux déterminations des multiples figures de l'Universel.

¹⁷ Markovits, Francine, *Marx dans le jardin d'Épicure*, op.cit., p.15

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 2

LE PROBLÈME DE L'IDENTITÉ DE L'ACTIVITÉ INDIVIDUELLE ET DE L'ESSENCE POLITIQUE DANS LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÉTAT DE HEGEL (1842-1843)

[Retour à la table des matières](#)

Il faut convenir, à la faveur du jugement porté par Michel Henry, que la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* ¹⁸ est, de par la profondeur des critiques qu'il adresse à Hegel et la passion qui en anime la formulation, un texte d'une très grande portée philosophique. Ce manuscrit, qui se présente comme le commentaire soutenu des paragraphes 261 à 313 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, procède en effet à l'examen critique de chacune des thèses que pose ce dernier, et fait état, *via negativa*, de la position philosophique du jeune Marx au cours des années 1842-1843 ¹⁹. Pour parvenir à la pleine intelligence du dialogue qu'établit Marx avec la philosophie

¹⁸ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », *Œuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982.

¹⁹ À la suite de Riazanov, Maximilien Rubel situe la rédaction du manuscrit au cours de l'année 1843 à Kreuznach, alors que Marx s'était retiré dans son cabinet d'études. Michel Henry, pour sa part, soutient qu'il a été entamé dès 1842, lorsque Marx était toujours rédacteur de la *Rheinische Zeitung*.

hégélienne de l'État, nous nous sommes principalement appuyé sur l'interprétation henryenne ²⁰ de la *Critique*, interprétation dont le principal mérite est, sans aucun doute, d'avoir identifié les deux temps logiques qui structurent, de l'intérieur, le manuscrit ; ces temps –qui, faut-il le dire, ne correspondent ni à des sections délimitées, ni à des thématiques particulières ou à des variations terminologiques- représentent en fait les deux axes à partir desquels se déploient la critique marxienne et la revendication philosophique primordiale qui la soutient. Nous allons constater que, parallèlement à la lente élaboration d'une thèse faisant de l'individu concret la source effective de la réalité des totalités idéales, Marx va paradoxalement déployer un « hyper-hégélianisme » qui, trouvant dans la philosophie de Feuerbach les moyens de son expression, le réconciliera avec la philosophie hégélienne au moment où il tentait précisément d'en découdre avec elle.

***De la subsomption à la généalogie.
Le refus de la transcendance et le renversement
de la problématique hégélienne de l'État.***

[Retour à la table des matières](#)

Le manuscrit de 42 s'ouvre sur une transcription du paragraphe 261 des *Principes de la philosophie du droit*, qui dit ceci : « Face aux sphères du droit privé et du bien-être privé, de la famille et de la société civile, l'État est d'une part une nécessité *extérieure* et la puissance qui leur est supérieure, à la nature de laquelle leurs lois, tout comme leurs intérêts, sont subordonnés, et dont ils sont dépendants ; mais, d'autre part, il est leur fin immanente et possède sa vigueur dans l'unité de sa fin ultime universelle et de l'intérêt particulier des individus, dans le fait qu'ils ont des *obligations* envers lui pour autant qu'ils ont en même temps des droits » ²¹. Le commentaire accompa-

²⁰ Henry, Michel, *Marx, I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976. Il est bon de signaler que la partie de cet ouvrage dont nous sollicitons ici la lumière a paru pour la première fois dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

²¹ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, p. 325.

gnant cette thèse donne le ton au reste du manuscrit : Hegel, dit Marx avec une ardeur à peine voilée, pose dans ce paragraphe les termes d'une antinomie qui est non résolue. En effet, si l'État se présente comme « nécessité extérieure », comme « puissance » subordonnant les activités se déployant au sein des sphères de la famille et de la société civile, comment peut-il en même temps constituer la « fin immanente », la réalité intérieure de chacune de ces sphères ? N'y a-t-il pas là une contradiction ? C'est du moins ce que prétend Marx qui, après avoir réfuté l'argument hégélien visant à résoudre cette antinomie, constate le caractère inconciliable de ces rapports liant l'État à la société civile et à la famille. Cet argument -que l'on pourrait résumer par l'affirmation selon laquelle l'unité de la finalité universelle de l'État et des intérêts particuliers issus des sphères de la société civile et de la famille est rendue possible grâce à l'institution des obligations et des droits- ne constitue en fait pour Marx que l'un des nombreux artifices par lequel Hegel entend établir une identité « trompeuse et abstraite » entre le système de l'intérêt général et celui de l'intérêt particulier ; en effet, demande-t-il, que vaut l'affirmation spéculative de cette identité entre l'État et les sphères privées si, concrètement, elles s'opposent, se déchirent, voire s'excluent mutuellement ? Si cette identité était réelle, comment l'État, sphère du déploiement de l'intérêt général, pourrait-il alors se présenter comme une « nécessité extérieure », comme une forme dont le contenu concret ne coïncide en rien avec celui des intérêts particuliers circulant dans la société civile et la famille ? Notre intention n'étant en aucune façon de porter un jugement de Salomon sur la justesse de ces questions et des présuppositions sur lesquelles elles s'appuient, il nous paraît davantage opportun de procéder ici à l'élucidation théorique du lieu à partir duquel elles s'articulent, à savoir : la conception hégélienne du rapport entre l'État et les sphères de la société civile et de la famille, et la réaction marxienne aux thèses avancées à partir de cette conception.

On ne peut comprendre la signification de cette première percée de la critique marxienne, dit Michel Henry, si l'on ne saisit pas d'abord que, pour Hegel, l'État, loin de constituer un principe radicalement étranger à la société civile et à la famille, loin de représenter une sorte d'adjonction synthétique qui réglerait de façon extérieure leur orientation et leur développement, est au contraire la réalité même de ces sphères, le nœud immanent des activités qui s'y déploient quoti-

diennement : l'État est, pour ainsi dire, la substance, la « raison » des sphères qu'il englobe et surplombe simultanément, dans la mesure où il est à la fois le principe effectif travaillant ces sphères de l'intérieur et la figure concrète de l'achèvement, de la réalisation de ce principe dans l'histoire. Cette thèse, pour être saisie dans toute sa plénitude et sa profondeur philosophique, doit par ailleurs être rattachée à la présupposition qui, dans l'ordre de l'être, en conditionne le contenu et en détermine la portée ; cette présupposition, qui constitue non seulement une des pierres de touche des thèses soutenues dans les *Principes de la philosophie du droit* mais, plus fondamentalement, un des traits déterminants de la philosophie hégélienne dans son ensemble, est explicitée comme suit par Henry : « Que la réalité ontologique de l'État constitue la réalité de la société civile et de la famille, c'est là ce qui ce qui s'exprime, en termes hégéliens, comme *homogénéité du particulier et de l'universel*, homogénéité qui rend possible et définit seule la liberté concrète, c'est-à-dire l'identité du système de l'intérêt privé, qui se déploie dans la société civile, avec le système de l'intérêt général, qui n'est autre que l'État, -homogénéité qui doit être comprise toutefois dans le sens qui vient d'être posé comme une *détermination radicale du particulier par l'universel* » ²². Ainsi, l'antinomie surgissant entre l'État et les sphères de la société civile et de la famille n'est, pour Hegel, qu'apparente dans la mesure où la tension qu'instituent ses termes se résorbe, ultimement, dans l'unité d'une essence permettant d'affirmer l'homogénéité du particulier et de l'universel, c'est-à-dire ici, l'identité de l'État et des sphères de la famille et de la société civile.

Or, comme le soutient Henry, ce que Marx récuse à travers le commentaire évoqué plus haut, ce n'est pas la volonté de Hegel à chercher un moyen pour faire coïncider le système de l'intérêt général et celui de l'intérêt particulier, c'est le compromis qu'il semble opérer de l'intérieur même de sa propre philosophie en affirmant l'identité de ces systèmes sans pour autant être capable de l'établir concrètement : Marx reproche à Hegel de laisser intacte une antinomie qui, loin d'être abolie par un jeu de médiations objectives, est au contraire maintenue, et ce, *en regard des individus vivants qui constituent les sphères de la société civile et de la famille*. Cette précision, tout à fait déterminante,

²² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 36

est à l'origine du premier temps logique du texte que l'on peut désigner, à la suite de Michel Henry, comme le renversement de la problématique hégélienne ; pensant détenir le soufflet parfait pour chasser le « halo mystique » entourant la philosophie de l'État de Hegel, Marx, comme nous allons le voir, va en effet inverser les termes de cette philosophie en prenant comme point de départ de l'analyse ce qui ne constituait, pour Hegel, que le point d'arrivée. Pour réussir à analyser adéquatement ce renversement et en comprendre la signification et la portée philosophiques propres, il nous faut tout d'abord revenir sur l'argument hégélien, évoqué plus haut par Michel Henry, selon lequel l'homogénéité de l'universel et du particulier consisterait essentiellement en une détermination du second par le premier.

À la suite de Marx, des questions peuvent être adressées à la philosophie qui soutient cet argument : comment cette détermination se produit-elle ? Quelles en sont les modalités ? Comment cette présupposition portant sur la structure originelle de l'être se décline-t-elle dans le champ particulier de la philosophie du droit ? C'est dans le paragraphe 262, consignant, selon Marx, rien de moins que « tout le mystère de la philosophie du droit de Hegel et de la philosophie hégélienne tout court » ²³, que se trouve la réponse à ces questions cruciales pour la suite de l'analyse. Le paragraphe s'énonce comme suit : « L'idée effective, l'esprit qui se scinde lui-même en les deux sphères idéelles de son concept, la famille et la société civile, en tant qu'elles sont sa finité, pour devenir, à partir de leur idéalité, esprit effectif, infini pour soi, réparti de ce fait entre ces sphères le matériau de cette effectivité finie qui est la sienne, à savoir les individus en tant que *multitude*, de telle sorte que cette répartition apparaît, à même l'individu-singulier, *médiatisée* par les circonstances, l'arbitre et le choix propre de sa destination » ²⁴. Michel Henry a proposé de ce paragraphe une brillante interprétation, qu'il convient de redire ici dans la mesure où elle permet d'élever notre intelligence à la hauteur du texte hégélien et de saisir le propos marxien qui en découle. Pour Henry, le paragraphe 262 des *Principes* signifie ceci : « *L'esprit, pour se réaliser, pour être l'esprit et se manifester, se divise, s'oppose à lui-même, non pas seulement sous la forme d'un horizon vide, mais*

²³ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 877

²⁴ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., pp.327-328

pose en face de lui quelque chose, l'étant, la détermination opaque dont il a besoin pour réfléchir sa lumière, de telle manière que, dans cette réflexion, il revient à lui-même, émerge dans l'effectivité, dans l'infinité de l'être pour soi, -ce que Hegel appelle précisément l'idée réelle » ²⁵. Ainsi peut être comprise cette courte phrase de Marx qui, pour autant qu'elle apparaisse énigmatique, dénote de la profondeur de la saisie conceptuelle que ce dernier possède dès 1842 du système hégélien, et confirme en quelque sorte la justesse de l'interprétation henryenne : « Famille et société apparaissent ici [dans ce paragraphe] comme l'obscur fond naturel d'où jaillit la lumière de l'État » ²⁶.

En fait, ce que nous dit en substance Henry, c'est que pour Hegel, la famille et la société civile ne peuvent être appréhendées, philosophiquement, qu'en regard de leur appartenance formelle à une essence dont la caractéristique primordiale est de poser, en son sein même, des « objets » lui permettant de se réaliser ; c'est parce que cette essence, cette *Idée*, a besoin, pour être telle, de pouvoir se manifester, que la famille et la société civile ne constituent pour ainsi dire que des moments particuliers et nécessaires dans le procès d'auto-objectivation de soi de cette *Idée*, que l'on qualifiera ici de « politique ». Autrement dit, parce qu'elles sont posées dans et par le développement de cette *Idée*, les sphères de la société civile et de la famille n'ont, pour Hegel, de consistance ontologique que dans la mesure où ils constituent le « matériau » opaque nécessaire à la réalisation, à l'objectivation de soi de l'essence politique qui se cristallise, ultimement, dans l'État. Posées par l'*Idée*, ces sphères sont donc indissolublement liées à la réalité même de l'État, traversées qu'elles sont par le travail de cette essence qui ne fait d'elles que des moments, des épisodes, des « stations » en quelque sorte, dans la longue marche généalogique de la constitution des institutions étatiques. De cette série de propositions analytiques, il faut déduire, à la suite de Marx, qu'en faisant du jeu de différenciation interne constitutif de la processualité-dialectique, le principe ultime de détermination de la réalité, du mode de maintien dans le monde de ces sphères et des activités s'y déployant, Hegel se trouve ainsi –indirectement– à prétendre qu'elles ne seraient, finalement, que des réalités relatives, secondaires, dérivées, ne tenant nul-

²⁵ Henry, Michel, *Marx*, I, op. cit., pp. 36-37

²⁶ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 874

lement en elles-mêmes leur propre principe d'existence et d'intelligibilité ; pour tout dire, elles ne seraient que des prédicats d'une essence, d'un *sujet* leur conférant une réalité et une effectivité qui ne proviennent pas d'elles-mêmes. Comme le dit Marx : « La réalité est articulée non pas en tant qu'elle-même, mais en tant qu'une réalité autre. L'expérience ordinaire a pour loi non point son propre esprit, mais un esprit étranger » ²⁷ et « Ce n'est pas le cours de leur propre vie qui les réunit dans l'État, mais la vie de l'Idée qui les a séparées d'elle-même. Au vrai, elles sont la finitude de cette Idée ; elles doivent leur existence à un esprit autre que le leur ; elles sont des déterminations posées par un tiers, et non par elles-mêmes. [...] Le but de leur existence est non pas cette existence elle-même » ²⁸. Un désaccord évident transpire de ces passages : pour tout dire, Marx récuse radicalement cette conception de la réalité, cette idée selon laquelle les activités concrètes des individus agissant et interagissant entre eux ne seraient que le résultat de l'objectivation de l'Idée, ne déploieraient leur effectivité que par le truchement de celle-ci. Pour Marx, dit Henry, « l'origine de cette activité, sa nature, son pouvoir, son développement, son produit ne sont pas *l'origine, la nature, le pouvoir, le développement, le produit du processus interne de la notion, du mouvement par lequel l'Idée se réalise en s'objectivant* » ²⁹. Contrairement à ce que soutient Hegel, l'Idée n'est pas sujet, dit Marx ; la philosophie du droit doit nous permettre au contraire de mettre en lumière le véritable fondement, le véritable sujet de la famille et de la société civile, à savoir : *les individus réels, tels qu'ils agissent réellement au sein de leur famille et tels qu'ils produisent et échangent dans le jeu des relations contractuelles qu'ils nouent entre eux*. Non seulement les activités concrètes qu'effectuent ces individus constituent-elles, aux yeux de Marx, la réalité, le fondement des sphères de la société civile et de la famille, mais ce sont elles qui, se déployant en leur sein, « produisent » et déterminent l'État.

C'est ici qu'apparaît en pleine lumière le lieu du renversement de la problématique hégélienne de l'État dont nous annonçons plus haut le développement : refusant à l'Idée hégélienne tout pouvoir de « pro-

²⁷ Ibidem

²⁸ Ibid, p. 876

²⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 39

duction » de l'être, toute ascendance ontologique sur le mode de constitution propre de ces sphères particulières, Marx, situant dans l'activité individuelle la source effective des différentes sphères d'activité et des conflits d'intérêts survenant entre elles, pose l'État non comme le producteur, le naturant de ces sphères mais bien comme le produit, le naturé de ces dernières : « Famille et société civile, dit Marx, sont les fondements de l'État ; c'est elles qui agissent vraiment ; mais la spéculation inverse ce rapport »³⁰ et « Famille et société civile se font *elles-mêmes* État. Elles en sont la force motrice »³¹. Comme la société civile et la famille constituent les « lieux » de la vie individuelle et des activités concrètes qui y sont indissolublement liées, ces deux sphères ne sont pas « agies » par l'idée derrière l'État ; au contraire, elles le conditionnent, le déterminent, elles en sont la « force motrice » comme le dit Marx lui-même.

Ce renversement du déterminé et du déterminant, du naturé et du naturant, pour autant qu'il apparaisse décisif dans le développement du propos marxien, doit être néanmoins compris dans sa signification ontologique radicale : ce que l'analyse des commentaires et des propos tenus dans les premiers paragraphes des *Principes* figurant dans le manuscrit de 42 nous apprend, c'est que Marx, en adoptant comme point de départ de l'analyse les activités concrètes se déroulant au sein des sphères particulières, se trouve en fait à récuser le présupposé philosophique hégélien selon lequel l'homogénéité du particulier et de l'universel consisterait en une détermination du premier par le second. Plus particulièrement, Marx, en prenant les individus réels et leurs besoins concrets comme naturant, comme réalité fondamentale, se trouverait à affirmer en quelque sorte l'irréductibilité du particulier à l'universel. En des termes plus hégéliens, cela reviendrait à dire que Marx dénie toute réalité au procès de subsumption qu'effectue, dans sa course, l'Idée. Henry résume : « *La Critique de la philosophie de l'État de Hegel* est d'abord la critique radicale de toute subsumption, à savoir la subsumption du particulier sous l'universel, la croyance que la réalité est réellement expliquée, exposée dans son être quand elle est exposée à la lumière de l'Idée »³². Laissant là la coquille vide de

³⁰ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 875

³¹ Ibidem

³² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 40

l'Idée, Marx va donc se retourner vers ce qu'il pense être la « raison » immanente au réel, soit la vie des hommes et les activités concrètes qu'ils mènent. Pour expliciter davantage les incidences théoriques de ce changement de cap sur le cours même du manuscrit de 42, en même temps que sur le type de position théorique que Marx constitue peu à peu à travers les lignes de ce dernier, il convient ici de se pencher sur l'incursion exemplaire que mène Michel Henry dans le commentaire de Marx accompagnant la théorie hégélienne du pouvoir princier.

Il est significatif, écrit Henry, que la critique de Marx s'attarde si longuement sur le problème de la déduction logique de l'existence du prince. Cherchant, en filigrane, à répondre à une question centrale – l'individu dont parle Hegel pour désigner le monarque échappe-t-il à l'emprise ontologique de l'autodéveloppement de l'Idée ?-, Marx questionne la thèse hégélienne selon laquelle le monarque est la réalisation empirique de l'essence politique. Parce que, comme nous l'avons vu, l'Idée constitue l'universel abstrait cherchant à subsumer sous lui les différents moments empiriques qu'il a lui-même posés et qui s'avèrent nécessaires à sa réalisation, Hegel voit dans le prince l'incarnation subjective ultime de cette essence de la volonté universelle et tente de démontrer que la singularité de l'individu-prince autant que son existence naturelle peuvent être épuisées en les posant comme « produits » de la structure ontologique de l'Idée. Au paragraphe 279, Hegel dit ceci : « La souveraineté, qui n'est tout d'abord que la pensée *universelle* de cette idéalité, n'existe qu'en tant que *subjectivité* certaine d'elle-même et qu'*autodétermination* abstraite([et] dans cette mesure dépourvue de fondement) de la volonté, autodétermination en laquelle réside l'élément ultime de la décision. Tel est l'aspect individuel de l'État en tant que tel, lequel n'est lui-même *un* qu'en cela. Or, en sa vérité, la subjectivité n'est qu'en tant que *sujet*, la personnalité n'est qu'en tant que *personne* [...]. Par conséquent, ce moment du tout qui décide absolument n'est pas l'individualité en général, il est au contraire *un* individu, le *monarque* » ³³. Or, ce que met en évidence Henry, est le fait que, dans ce paragraphe synthétisant sa démonstration, Hegel donne à Marx les moyens d'affirmer le caractère irréductible de l'individualité à l'essence objective de

³³ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., pp. 356-357

l'universalité. En quoi ? En ce que Hegel, affirmant la thèse selon laquelle toutes les déterminations abstraites de la volonté universelle trouveraient, ultimement, dans la subjectivité du prince l'ancrage nécessaire à leur réalisation, se trouverait à défendre l'idée que l'individualité et la subjectivité seraient indissolublement liées à un individu concret et se trouveraient donc, par le fait même, à échapper à l'empire de l'Idée : « Si la subjectivité au sens d'une détermination idéale, au sens de la personnalité, ne peut exister que comme un individu réel, c'est qu'elle trouve le lieu de son existence originelle en celui-ci et seulement en lui. Loin que l'action de la volonté produisant ses propres déterminations puisse produire l'existence d'un individu, elle la présuppose » ³⁴. Le morceau est lâché : Hegel, dit Henry en substance, est forcé de reconnaître que l'Idée, pour qu'elle soit effective, pour qu'elle puisse réaliser son essence et se manifester, nécessite la vitalité et la volonté singulières qui sont consubstantielles à la subjectivité agissante du prince. Or, c'est à partir de cette thèse que Marx s'érigera contre Hegel ; si ce dernier fait de la subjectivité agissante le point d'arrivée d'un système qui doit s'incarner dans une volonté quelconque – dans ce cas-ci, celle du prince –, Marx, lui, tire les conclusions de la thèse hégélienne et inverse les termes en cherchant dans l'immanence de la subjectivité vivante le point de départ de l'analyse : « Ce qui devrait être le point de départ devient le résultat mystique, et ce qui devrait être le résultat rationnel devient le point de départ mystique » ³⁵. Le propos de Marx devient alors transparent et le « résultat rationnel » peut-être compris dans sa signification philosophique la plus fondamentale : parce que la réalité à laquelle se réfère l'individualité est l'individu vivant pris dans sa singularité la plus radicale, elle ne peut être un seul « individu », être une seule unité idéale : l'individualité et la subjectivité ne peuvent se rattacher qu'à une pluralité réelle d'individus qui leur confèrent leurs réalités respectives ³⁶. C'est précisément pour cette raison que Marx récuse le syllo-

³⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p.44

³⁵ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 914

³⁶ Marx est on ne peut plus clair à ce sujet : « Personnalité et subjectivité n'étant que des prédicats de la personne et du sujet, elles n'existent évidemment qu'en tant que personne et sujet, et, en fait, la personne est *unique*. Mais Hegel aurait dû poursuivre : l'*unique* n'a de vérité qu'en tant que *pluralité d'uniques*. Ce n'est jamais dans un seul « *Un* » que le prédicat, l'essence, épuise les sphères de son existence, mais dans de nombreux « *Uns* ». (p. 897)

gisme du pouvoir princier en soutenant le fait que la volonté politique, loin d'être le lot d'un seul individu, est au contraire l'affaire de tous, *compris ici comme tous les individus vivants*. Si Hegel donne à la volonté universelle une consistance ontologique qui prétend s'élever au-dessus des hommes et de leurs activités, Marx, au contraire, part de la pluralité concrète des individus qui, en tant que tous, en tant que plusieurs individus, forment, précisément, cette volonté « universelle » ; le « point de départ mystique » de Hegel est ainsi dénoncé et substitué par un « résultat rationnel » ³⁷.

Cette incursion dans la critique marxienne de la théorie hégélienne du pouvoir monarchique ne devrait pas seulement rendre plus claire et plus évidente la thèse du renversement de la problématique hégélienne, elle devrait en outre nous permettre de mieux saisir l'envers de ce renversement ; en fait, il ne fait pas de doute qu'en rejetant sans condition le pouvoir naturant de l'Idée et de ses avatars pour le remplacer par le pouvoir des individus concrets et de leurs activités, Marx se trouve à développer une thèse de substitution, soit celle de la généalogie. Comme le dit Henry lui-même : « À la détermination des parties par le tout, sur le fond de leur homogénéité substantielle, se substitue la thèse de la généalogie, c'est-à-dire d'abord celle de leur différence, la thèse de la formation et de la production de l'universalité idéale à partir d'un réel hétérogène » ³⁸. Cette thèse, qui tente pas à pas de qualifier l'être de ce qui fonde les idéalités trans-

³⁷ Henry a tout à fait raison, selon nous, de prétendre que Marx, par la teneur de la critique qu'il adresse au syllogisme hégélien du pouvoir princier, pose ici les fondements d'une théorie de la démocratie, et ceci en affirmant, d'une part, qu'il est peu raisonnable de soutenir que l'État puisse être l'affaire d'un seul individu, et que, d'autre part, il est faux de faire de l'essence politique, de cette hypostase idéale originant des individus vivants, le moment fondateur, le naturant de l'État. Pour Henry, « que la réalité de l'État réside dans les individus, que jamais l'universalité idéale et pas davantage ses déterminations, et par exemple la personnalité abstraite, ne puissent être considérées à son égard comme un principe, on le voit dans le fait que l'individu intervient partout dans l'État et pas seulement dans la décision concrète d'un seul homme mystérieusement déduit de l'Idée » (p.46). C'est entre autres ce que tend à confirmer cet énoncé de Marx : « Hegel n'aurait pas dû s'étonner que la personne réelle –et ce sont les personnes qui font l'État- réapparaisse partout en tant que son essence » (p. 897).

³⁸ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 46

cependantes, ne fait pas que sourdre dans la théorie de la démocratie –où Marx n'a de cesse de rattacher les déterminations idéales de l'État (le pouvoir du prince et la formation de la constitution principalement) à son fondement subjectif, pluriel et toujours immanent- mais bien dans tous les détails de l'analyse critique de la philosophie hégélienne qui constamment présente l'essence politique comme une substance auto-consistante et autosuffisante. Mais à bien y regarder, cette thèse, dit Henry, si elle peut compter sur la position hégélienne pour s'affirmer *via negativa*, manque pourtant de transparence à elle-même ; si le manuscrit de 42 contient les matériaux essentiels pour contester une ontologie de l'Idée et s'il sait où doit être cherché le véritable fondement de la réalité, il laisse pourtant voir des manques quant à l'appréhension et à la résolution des problèmes qui se posent à Marx après avoir pris congé de l'essence politique. Car en effet, comment Marx, qui a rejeté toute possibilité de détermination du particulier par l'universel en affirmant l'hétérogénéité radicale de l'idéalité et de la vie concrète des hommes, peut-il tracer le chemin inverse sans faillir ? Quelle est la modalité de production de ces idéalités si le réel à partir duquel elles s'érigent leur est irréductible, voire hétérogène ? Là-dessus le manuscrit de 42 reste silencieux. En fait, selon Michel Henry, la tentative marxienne de déterminer la modalité par laquelle les idéalités acquièrent une quelconque réalité à partir du creuset que constitue la vie des individus concrets, se dépasse dans une autre direction, dans une autre problématique qui, celle-là, ne concernant pas tant le type de rapport qu'entretient le fondement à ce qu'il fonde, consistera essentiellement en une investigation philosophique *du fondement lui-même, de sa structure ontologique propre*. Pour être en mesure de bien saisir la portée de cette autre étape du duel théorique que livre Marx à son maître -étape qui n'est autre que le complément du renversement de la problématique hégélienne de l'État-, il nous faut, encore une fois, suivre Michel Henry dans une de ses pénétrantes analyses du commentaire de Marx, consistant cette fois-ci en une critique de la dissociation de la forme et du contenu de l'affaire générale.

À l'instar de la critique qu'il a pu tenir à l'égard du syllogisme du pouvoir princier, Marx affiche, dans les commentaires suivant les paragraphes où Hegel aborde en substance la question de l'« affaire générale » (condensée dans la sous-section « Constitution interne pour soi » des *Principes*), la même détermination pour réduire les totalités

hypostasiées du système hégélien à leur fondement le plus radical. En effet, Marx s'oppose à la conception hégélienne de l'affaire générale en soutenant que la « généralité » de cette affaire dont parle Hegel est principalement indissociable des hommes qui, pris individuellement, y prêtent vie et y confèrent une réalité ; en fait, dit à bon droit Henry, l'affaire générale pour Marx « n'est pas la généralité comme telle, elle ne s'enferme pas dans l'idéalité d'un genre autonome et suffisant, elle n'existe que dans le pour-soi des individus, de « beaucoup d'individus » ³⁹. Parce que, conformément aux présupposés hégéliens, cette « généralité » doit se subjectiver pour être effective, pose devant elle un sujet dans son procès d'objectivation de soi, Marx va dénoncer, une fois de plus, cette pseudo-subjectivité posée par l'Idée en lui substituant une subjectivité concrète qui, en tant qu'elle est multiple et immanente, en tant qu'elle est « plusieurs subjectivités », peut prétendre coïncider avec la « généralité » de l'affaire générale. Commentant le paragraphe 301, où Hegel fait des ordres la médiation privilégiée par laquelle peut s'incarner et s'épanouir l'affaire générale, Marx récusé cette idée que l'on puisse déduire les individus et les médiations qu'ils établissent, à partir d'une entité logiquement préexistante à ces derniers et qui constituerait, en soi, l'affaire générale ; comme il le dit lui-même : « Le devenir-sujet de l'affaire générale, lequel est ainsi érigé en entité autonome, est présenté ici comme un élément du processus vital de l'affaire générale. Au lieu que ce soit les sujets qui s'objectivent dans l'affaire générale, l'affaire générale se change, grâce à Hegel en « sujet ». Les sujets n'ont pas besoin de l'affaire générale qui est leur véritable intérêt, mais l'affaire générale a besoin des sujets pour exister formellement » ⁴⁰. Il n'est donc pas surprenant, dit Marx, que Hegel, qui s'appuie sur la structure ontologique de l'Idée pour qualifier la nature de l'affaire générale, fasse de l'État, de cette forme particulière surplombant la société civile et la famille, de cette « forme achevée des ordres » comme il le dira lui-même, le réceptacle de l'essence politique consacré à la réalisation de l'intérêt

³⁹ Ibid, p. 49

⁴⁰ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 938. Nous nous sommes permis -ici comme dans les citations subséquentes- de substituer le terme « affaire » au terme « intérêt », utilisé par M. Rubel, de telle manière que nous puissions être au diapason avec la traduction de Michel Henry.

général ; hypostasiant ce dernier, Hegel peut sans aucun problème confier à une minorité –les députés, les fonctionnaires, le monarque– le soin de veiller à ce qu'elle conserve sa suprématie sur les divers intérêts particuliers qu'elle prétend subsumer en elle. Pourtant, continue Marx, en attribuant ce rôle à un groupe particulier, à un groupe qui –faut-il le dire– n'est lui-même pas dépourvu d'intérêts particuliers, Hegel soustrait à l'affaire générale sa « généralité », ou, pour être plus précis, Hegel sépare la forme de l'affaire générale –soit l'État dans sa dimension la plus abstraite en même temps que la plus « empirique »– de son contenu – soit l'affaire de tous les individus qui constituent les sphères de la société civile et la famille. Marx synthétise sa critique comme suit : « L'affaire générale existe déjà en soi comme l'affaire du gouvernement, etc. ; elle n'est rien moins que cela, car elle n'est pas l'affaire de la société civile. Elle a déjà trouvé son existence *essentielle* qui est en soi. [...] L'existence formelle ou empirique de l'affaire générale est séparée de son *existence substantielle*. À la vérité, l'affaire générale qui est en soi n'est pas réellement générale, et l'affaire générale empirique réelle n'est que formelle » ⁴¹. De ce qui vient d'être dit, il est bien important de retenir que si Marx situe l'origine de la séparation principielle entre la forme et le contenu de l'affaire générale dans le fait que cette dernière ne soit l'affaire que de quelques-uns, ce n'est pas pour cette raison stricte. En réalité, ce que Marx conteste, c'est le fait que l'essence politique, la volonté universelle puisse, dans son développement même, réaliser l'affaire générale de manière purement formelle, d'une part en faisant fi de son contenu concret –les individus réels–, et d'autre part en posant devant elle un « sujet » nécessaire à son auto-objectivation, à savoir les membres de l'État. C'est pourquoi Marx dit, immédiatement après le dernier extrait mentionné : « Hegel sépare le fond et la forme, l'être-en-soi et l'être-pour-soi, et fait intervenir celui-ci extérieurement comme un élément formel » ⁴². Or, dit Henry, c'est précisément cette séparation que Marx récuse, pour autant qu'elle entraîne avec elle une abstraction, c'est-à-dire l'acte par lequel est aboli le caractère concret et proprement vital de l'activité subjective ; ce n'est que dans cette dernière qu'il faudra aller chercher la « généralité » de l'affaire générale, qui,

⁴¹ Ibid, pp. 938-939

⁴² Ibid, p. 939

pour être effective, nécessite une coïncidence parfaite entre sa forme et son contenu.

« La critique de l'affaire générale, conclut Henry, nous reconduit aux présuppositions ontologiques par lesquelles s'ouvrait le manuscrit de Marx, elle leur confère leur signification décisive. En refusant l'opposition de la forme et du contenu, elle dessine en pointillé le concept de l'existence originelle qui ne se sépare pas de soi, qui demeure en soi et trouve en soi-même sa motivation, sa légitimation, son effectivité, son esprit et sa vie » ⁴³. L'approfondissement de la thématique du renversement et de la généalogie dans le manuscrit de 42 nous aura en effet permis de saisir l'exigence marxienne de déterminer une réalité au sein de laquelle ne survient aucune rupture de forme et de contenu, une réalité qui, de par son immanence radicale, non seulement échappe à l'emprise de l'Idée politique, de la volonté universelle, mais la conditionne, la produit. Comment ? C'est ce que Marx, acquérant peu à peu l'intelligence des conséquences ontologiques immédiates de sa critique, tentera de développer dans les écrits ultérieurs, et plus particulièrement dans *L'Idéologie allemande*. Mais cette clarté conceptuelle n'est pas acquise dans les années 1842-1843 et, bien qu'il puisse lancer, dès ces années, les bases d'une critique radicale de l'hégélianisme et de ses présupposés, Marx va secrètement épouser ces derniers et tombera paradoxalement dans ce que Michel Henry désigne comme un « hyperhégélianisme », faute d'avoir de sa critique une pleine et entière intelligibilité. Voyons donc maintenant en quoi consiste ce retour surprenant de Marx vers Hegel, retour qui constitue le deuxième mouvement logique du commentaire marxien identifié par Henry.

⁴³ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 54

*La recherche de l'immanence dans l'essence politique.
À propos de l'« hyperhégélianisme » de Marx.*

[Retour à la table des matières](#)

Bien que le manuscrit de 42 ait récusé la philosophie hégélienne au nom de l'irréalité qu'elle charrie en faisant reposer la logique du réel sur une dialectique du fond et de la forme, sur une dialectique qui n'admet l'unité et la coïncidence de ces éléments qu'en regard de la totalité que représente l'achèvement du procès d'autoréalisation de soi de l'essence politique, Marx va chercher à dépasser cette dialectique de la forme et du contenu en cherchant contre toute attente du côté de l'essence politique le « lieu » d'une existence originelle, d'une existence où ne survient aucune scission de contenu et de forme, d'une existence qui, pour être telle, n'exigerait aucun détour par la processualité-dialectique et son mode spécifique d'opération, la subsomption. Henry expose clairement ce retournement : « *Le paradoxe de la Critique de la philosophie de l'État de Hegel est de prétendre appliquer ce concept de l'existence originelle où la séparation de la forme et du contenu ne se produit pas, où la vie est saisie en elle-même avant toute subsomption sous un horizon idéal, à l'existence idéale précisément, à l'essence politique* » ⁴⁴. Plutôt que d'explorer la structure ontologique de ce qui échappe à la détermination de l'universel, de ce qui, en chaque individu, échappe à l'emprise de toute subsomption en même temps que de toute objectivation, Marx se montrera davantage intéressé à jouer Hegel contre lui-même en cherchant à réconcilier le particulier et l'universel sans recourir à un appareillage logique « exogène » sanctionnant indirectement leur séparation ; plus particulièrement, Marx va tenter de démontrer leur coïncidence immédiate en prétendant faire émerger, de façon immanente, un universel au sein même du particulier. Ainsi, dit Henry, même si Marx a affirmé, dans sa critique, le caractère hétérogène de la subjectivité des hommes et de l'universalité abstraite de l'Idée, même s'il a fait de l'activité individuelle une réalité irréductible au procès d'auto-

⁴⁴ Ibid, p. 55

objectivation de soi de l'essence politique, il se trouve paradoxalement à exiger leur réconciliation. Comme le dit Henry : « Alors que l'extériorité a été reconnue comme la forme de l'affaire générale, comme constituant son être, Marx prétend vaincre cette extériorité, vaincre la transcendance du politique et demande que la substance de l'État devienne la vie même des individus »⁴⁵. Appliquant sa revendication d'immanence à l'universalité comme telle, en désirant abolir toute extériorité entre l'État et la vie telle qu'elle se déploie dans les sphères de la société civile et de la famille, Marx s'embourbe dans une contradiction insurmontable qui traverse, selon Henry, l'ensemble des analyses comprises dans le manuscrit de 42⁴⁶. Cette contradiction se manifeste entre autres dans la thèse de la démocratie, où Marx, n'ayant eu cesse de répéter l'idée selon laquelle l'État serait en fait le

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶ Il convient de souligner que cette affirmation, qui ne peut être lancée qu'à partir de la thèse de l'hétérogénéité radicale de l'idéalité et de la vie phénoménologique individuelle, peut-être vue comme le point d'infléchissement le plus marqué de l'interprétation henryenne faisant du jeune Marx un philosophe en puissance de la vie immanente. Solange Mercier-Josa par exemple récuse le fait qu'il y ait dans la position philosophique du manuscrit de 42 quelque chose comme une contradiction. Selon cet auteur, la recherche d'un universel immanent au particulier ne constituerait effectivement que la radicalisation marxienne du programme que s'était fixé Hegel au tout début des *Principes* (§2 « La science du droit est une partie de la philosophie. Par conséquent, elle a à développer à partir du concept, l'idée, en tant que celle-ci est la raison d'un objet, ou, ce qui revient au même, elle a à assister au développement immanent de la Chose même », p.90). Ainsi, Marx contesterait le fait que Hegel, tout en affirmant que la philosophie du droit, en tant que partie de la philosophie en général, a pour tâche de faire émerger la logique spécifique, c'est-à-dire la logique « immanente », de l'objet spécifique, recourrait par ailleurs aux services d'une logique extérieure et universelle qu'il poserait comme *ultima ratio*, comme le principe de réalité prétendant épuiser toutes les dimensions du réel en les ramenant à autant de champs de son effectivité. C'est donc le souhait de tirer toutes les conséquences du programme hégélien qui pousserait Marx, selon Mercier-Josa, à radicaliser ses thèses et à chercher dans la réalité particulière elle-même la modalité de son universalisation concrète. Cette interprétation, qui s'apparente à certains égards à celle de Henry, démontre qu'il est possible de parler d'hyperhégélianisme sans pour autant s'appuyer – comme nous allons le faire – sur les présupposés de la phénoménologie henryenne. Cf. Mercier-Josa, Solange, *Retour au jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

« produit » des activités individuelles, va finalement exiger, conformément aux présupposés hégéliens qu'il adopte ultimement, que la substance politique qui caractérise l'État soit en quelque sorte « rabattue » sur les individus pour qu'elle devienne, « de l'intérieur », leur vie. Prenant cette substance politique pour l'essence du réel, Marx, cherchant néanmoins une voie de dépassement de l'hégélianisme, va trouver dans la démocratie une forme dont la principale caractéristique est d'être inséparable de son contenu ; si la monarchie doit être critiquée, c'est parce qu'elle confine dans une sphère particulière une essence qui devrait constituer la vie même de tous les individus constituant l'ensemble des sphères. Marx dit ceci : « Dans la monarchie, par exemple, forme d'État qui n'est que particulière, l'homme politique possède une existence particulière à côté de l'homme non politique, de l'homme privé. La propriété, le contrat, le mariage, la société civile apparaissent ici (comme Hegel le développe fort justement pour ces formes d'État *abstraites*, à cela près qu'il croit développer l'idée de l'État) comme des modes particuliers d'existence, à côté de l'État politique » ⁴⁷. La démocratie serait donc ce « lieu » où l'universalité de l'essence politique s'identifierait avec la subjectivité concrète des hommes en y émergeant de manière immanente ⁴⁸, subjectivité ayant pourtant été identifiée précédemment comme étant radicalement hétérogène à toute idéalité et à toute transcendance. Avec cette volte-face, c'est l'ensemble de la critique marxienne du politique qui se retourne : cette critique ne vise non plus le politique comme tel, sa structure interne et l'horizon qu'il instaure, mais ce qui lui échappe, ce qui lui apparaît irréductible : « L'État n'est plus le déterminé et, selon la thèse de la généalogie, le produit, il est le déterminant, il doit déterminer, et cela de façon radicale, « imprégner » la totalité des sphères de l'État. Aucune sphère non politique, à vrai dire, ne doit demeurer dans un tel État » ⁴⁹.

Pour autant qu'elle soit contradictoire en regard de l'analyse que nous avons précédemment étayé, cette revendication d'immanence

⁴⁷ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p.902

⁴⁸ « Dans la démocratie, le principe formel est en même temps le principe matériel. Elle est enfin, elle la première, la vraie unité du général et du particulier » (p.902. Nous soulignons.)

⁴⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 57

appliquée à l'essence politique n'en est pas moins féconde dans la mesure où elle repose sur l'entreprise passionnée de radicaliser la philosophie hégélienne –entreprise que Henry va précisément désigner comme un « hyperhégélianisme ». Pourquoi ? Parce que la philosophie de Hegel, qui affirme l'identité des sphères de la société civile et de la famille avec celle de l'État, nécessite, en accord avec les déterminations de la structure ontologique de l'Idée politique, l'intervention de médiations dont la nature est telle qu'elles permettent d'établir abstraitement cette identité. Or, comme nous l'avons vu, Marx, refusant toute séparation, tout décalage principal entre l'essence politique et la réalité des individus concrets, critique radicalement cet appareillage de moyens visant à subsumer le particulier sous l'universel. L'hyperhégélianisme de Marx se manifeste ainsi à travers sa volonté de faire tomber un à un les obstacles empêchant l'universel de coïncider *immédiatement* avec le particulier ; ainsi, pourrions-nous dire, la critique jeune-marxienne de la conception hégélienne se présente comme une critique radicale des *médiations*, et comme l'essentiel de la section des *Principes de la philosophie du droit* qu'aborde le commentaire de Marx porte précisément sur l'exposition philosophique des déterminations des médiations instituées par l'État pour se rendre homogène à la société civile, on ne saurait être surpris de constater la place que prend, dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, cette critique. Attardons-nous ici un moment à examiner l'exposition et l'articulation de l'hyperhégélianisme de Marx, et ce, pour être en mesure de bien cerner la voie conceptuelle vers laquelle il pointe ultimement.

Les ordres, ou états (*Stände*), peuvent être considérés comme étant la principale médiation intervenant, dans la philosophie hégélienne du droit, entre l'État et la société civile. En effet, pour Hegel, les ordres – ces assemblées corporatives représentatives des différentes sphères d'activités concrètes se déployant au sein de la société civile – constituent l'instance par laquelle les intérêts particuliers du système de la vie privée s'identifient avec l'intérêt général et ce, dans la mesure où les premiers trouvent dans l'État la source effective de la légitimité de leurs activités particulières. Dans l'addition accompagnant le §289, Hegel dit ceci : « L'esprit de corporation, qui se génère dans la fondation-juridique des sphères particulières, se renverse en même temps au-delà de soi-même en esprit de l'État, attendu que c'est à même

l'État qu'il a le moyen de préserver les fins particulières. [...] Dans cette mesure, c'est dans l'esprit de corporation, puisqu'il contient *immédiatement l'enracinement du particulier dans l'universel*, que se trouvent la profondeur et la vigueur de l'État » ⁵⁰. Ceci dit, une question peut ici être posée à Hegel : comment « l'esprit de corporation », qui porte en lui autant d'intérêts particuliers qu'il y a de métiers et de professions, peut-il s'arracher à lui-même pour devenir *mutatis mutandis* la visée de l'universel comme tel et se rendre homogène à « l'esprit de l'État » ? Par quelle modalité Hegel identifie-t-il des sphères d'intérêt si étrangères l'une à l'autre au regard des individus réels ? C'est précisément à partir de cette question que Marx va articuler son commentaire : « Les ordres sont la *synthèse de l'État et de la société civile*, sans qu'on nous dise comment les ordres doivent s'y prendre pour concilier deux mentalités contradictoires. Les *ordres* sont la *contradiction* posée au cœur de l'État entre la société civile et l'État. Ils sont, en même temps, l'*exigence* de la solution de cette contradiction » ⁵¹. Ainsi, loin de résoudre l'opposition entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, entre la société civile et l'État, les ordres l'établissent et la sanctionnent au contraire, dans la mesure où l'institutionnalisation de cette médiation témoigne de l'incapacité de la philosophie hégélienne à établir concrètement une identité entre ces sphères. En réalité, dit Marx en substance, si les intérêts particuliers de la société civile nécessitent l'intermédiation des ordres pour parvenir – par un processus encore inexplicé – au rang d'intérêt général, c'est qu'ils sont *en eux-mêmes* étrangers à ce dernier et qu'ils ne s'y retrouvent pas : l'identité est donc fictive, irréaliste. Pour devenir politique et viser l'intérêt général, les ordres doivent donc, selon Hegel, « nier » leur réalité et faire abstraction de la particularité des intérêts dont ils sont pourtant les mandataires. Or, comme le dit Michel Henry, « cette renonciation à soi-même demeure absolument inexplicable à partir de ce qu'est cet état, l'acte politique de la société civile est une « transsubstantiation totale » et, pour cette raison, totalement infondée » ⁵². Écoutons Marx là-dessus : « Pour jouer un rôle politique, [l'ordre] doit plutôt renoncer à être ce qu'il est déjà, c'est-à-dire un ordre privé. Ce n'est que par là qu'il acquiert son importance et son

⁵⁰ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 369

⁵¹ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 945

⁵² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 60

efficacité politiques. [...]. Par cet acte, la société civile doit se détacher complètement d'elle-même en tant que telle, en tant qu'ordre privé, faire valoir une partie de son être, qui non seulement n'a rien de commun avec l'existence civile réelle de son être, mais s'y oppose directement » ⁵³. Autrement dit, malgré les efforts de la philosophie hégélienne, malgré -ou à cause de- l'intervention de la médiation des ordres dans l'établissement de l'identité entre la société civile et l'État, l'intérêt général qui caractérise la sphère politique reste, après examen, radicalement hétérogène et pour tout dire inconciliable avec les intérêts de la société civile que représentent les ordres. Cela se manifeste d'abord et avant tout au niveau des individus, dont les intérêts particuliers apparaissent extérieurs et opposés à l'intérêt général de l'État : « L'individu isolé reflète ici la nature de la loi générale. La société civile et l'État étant séparés, le citoyen membre de l'État et le citoyen membre de la société civile sont, eux aussi, séparés. Il faut donc que l'individu effectue une séparation essentielle d'avec lui-même » ⁵⁴. En établissant l'identité *immédiate* entre l'activité orientée vers des fins particulières et l'activité visant l'universel, entre la société civile et l'État, les ordres particuliers révéleraient au grand jour toute leur inutilité et les individus concilieraient, en eux-mêmes, des appartenances jusqu'ici opposées.

La seconde médiation dont Hegel détaille les caractéristiques et la fonction, et qui se verra ardemment critiquée par Marx, est celle de la bureaucratie. Nécessaire à la préservation d'un intérêt général qui, de toute évidence, est sans cesse menacé par les intérêts particuliers qu'il surplombe, la bureaucratie, nous dit Marx, doit faire contrepoids, dans l'État, aux ordres représentant la société civile. Pourquoi cela ? Parce que la bureaucratie représente, dans le système hégélien de l'État, l'aspect purement formel de l'affaire générale, qui doit perpétuellement refouler le contenu de cette forme dont l'intérêt lui apparaît distinct, voire opposé. En lui faisant remplir la fonction de protecteur de cette « affaire générale » hypostasiée, Hegel, déduit Marx, conçoit la bureaucratie comme un ordre *particulier*, dont la caractéristique principale ne serait, finalement, que de préserver l'intégrité de la forme vide de l'affaire générale. En effet, dit Marx, la bureaucratie « est la

⁵³ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 956

⁵⁴ Ibidem

« conscience de l'État », la « volonté de l'État », la « puissance de l'État » en tant que corporation, donc, c'est une société particulière, *close*, au sein de l'État. Par rapport au fait particulier, l'affaire générale ne peut se maintenir qu'en tant que fait particulier, aussi longtemps que celui-ci se comporte comme généralité par rapport au fait général. La bureaucratie doit donc protéger la généralité imaginaire de l'intérêt particulier, l'esprit corporatif, pour protéger la particularité imaginaire de l'affaire générale, son propre esprit » ⁵⁵. En étant ainsi considérée comme une « corporation », la bureaucratie introduit donc le paradoxe selon lequel l'ouverture à l'universel, l'accès aux affaires publiques, serait en quelque sorte réservé à une minorité : les fonctionnaires. Qui sont-ils ? Comment ces derniers sont-ils choisis, recrutés ? Le paragraphe 291 des *Principes de la philosophie du droit* répond à cette question : « Les affaires du gouvernement sont d'une nature *objective*, déjà décidée pour soi selon leur substance, et elles doivent être accomplies et effectuées par des *individus*. Entre les unes et les autres ne réside aucune liaison naturelle immédiate ; par conséquent, les individus n'y sont pas destinés par leur personnalité naturelle et leur naissance. Pour mesurer leur destination à ces affaires, le moment objectif est la connaissance et l'établissement de leur acquisition de la capacité à les exercer » ⁵⁶. Pourquoi le critère de la connaissance des affaires générales est-il déterminant dans l'accession aux charges publiques ? Parce que, dit plus loin Hegel, le jugement des individus ayant à mener à bien l'intérêt général doit être suffisamment solide pour se garder à distance de leurs intérêts personnels ; cela expliquerait la raison pour laquelle des examens s'avéreraient nécessaires pour éprouver les titulaires de l'« affaire générale ». À cette thèse importante ⁵⁷, on peut deviner la critique de Marx : si, comme le prétend Hegel, une réelle identité existait entre l'État et la société civile, personne n'aurait à passer d'examen pour être fonctionnaire, puisque tout individu, en tant que porteur de l'intérêt général, serait immédiatement apte à remplir cette fonction politique. En fait, les examens

⁵⁵ Ibid, p. 920

⁵⁶ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., pp. 370-371

⁵⁷ Importante, certes, mais peu « originale » : Marx ne cessera en effet de souligner le fait que la philosophie hégélienne ne consiste ici qu'en une simple reprise –légèrement « formalisante »- des déterminations de l'administration de l'État prussien.

seraient essentiels non pas pour être fonctionnaire, mais bien pour faire tel ou tel métier, pour devenir quelque chose d'*accidentel* en regard de l'essence politique : « Dans un État rationnel, il faudrait plutôt un examen pour devenir cordonnier que pour devenir agent exécutif de l'État ; car le métier de cordonnier est un art qui n'est pas indispensable pour être un bon citoyen, un homme social ; mais l'indispensable savoir politique est une condition sans laquelle on vit dans l'État hors de l'État, coupé de soi-même, privé d'air » ⁵⁸. En outre, si les intérêts particuliers coïncidaient véritablement avec l'intérêt général, l'homme, dans le fonctionnaire, n'aurait pas à protéger le fonctionnaire de lui-même, et l'exigence d'un critère spécifique dans la détermination des candidats s'avérerait, au bout du compte, inutile.

Enfin, on ne saurait passer sous silence la critique marxienne de la médiation du majorat, qui, comme le soutient avec raison Henry, a le mérite d'exposer clairement non seulement un des avatars de l'hyperhégélianisme de Marx, mais aussi -et surtout- la position de ce dernier quant au statut ontologique de l'économie et des rapports qu'elle entretient avec le politique. Pour le dire d'un trait : la critique de la médiation du majorat laisse voir que, dès 1842, Marx, contrairement à ce qu'un certain marxisme a pu affirmer près d'un siècle plus tard, a de l'économique une idée qui ne s'apparente en rien à un fondement, à un principe premier ou à une *natura naturans* ; en fait, la mise en lumière critique du majorat permet à Marx de soutenir non seulement que l'économique est synonyme de réalité dérivée et de *natura naturata*, mais surtout, *qu'il est le fin mot de la dépossession, de la privation, de l'aliénation*. Pourquoi ? Parce que, comme nous allons le voir, Marx constate que loin d'être déterminé par l'État et l'essence politique comme le prétend Hegel, le majorat –institution basée sur l'inaliénabilité de la propriété privée- constitue en réalité le fondement de l'État du système hégélien. Or, parce que le manuscrit de 42 identifie l'essence, la réalité, au politique, le jeune Marx voit dans la détermination de l'État par le majorat une nouvelle inversion du sujet et du prédicat, de l'essence et de l'accident : « La critique que donne Marx de l'interprétation hégélienne du majorat est justement la critique d'une conception qui, en faisant de l'économique le déterminant, lui confère ainsi un rôle, un statut, une prétention déraisonnable

⁵⁸ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 926

et pour tout dire scandaleuse » ⁵⁹. Mais voyons de plus près le détail de l'affaire.

Le majorat est cette institution qui, dans la Prusse du 19^{ème} siècle, dégageait l'aîné d'une famille des « incertitudes de l'industrie » et des nécessités matérielles qui lui étaient rattachées, en le faisant héritier « naturel » du patrimoine familial. Plus particulièrement, ce statut avait pour but de permettre à un certain nombre d'individus provenant de la classe paysanne d'établir une distance suffisante d'avec leurs intérêts immédiats (*i.e.* leur fortune personnelle et leur « ventre ») pour qu'ils soient en mesure de se consacrer librement aux affaires de l'État. De plus, fait crucial, la propriété dont héritait l'aîné –le « majorataire »– était légalement inaliénable, la grandeur des fonctions publiques ne devant en aucun cas être « transigée » ou simplement remise en circulation par l'arbitraire du majorataire. Hegel, qui cautionne philosophiquement cette institution en en faisant un des points d'ancrage « naturels » de l'autodéveloppement de soi de l'Idée politique, sera critiqué par Marx pour la cécité dont il fait preuve devant une contradiction de taille : si, dans les *Principes de la philosophie du droit*, la propriété renvoie à l'expression concrète du devenir de la volonté libre, elle représente pourtant, dans l'institution du majorat, un obstacle infranchissable pour l'exercice réel de cette volonté. Pourquoi ? Parce que dans le majorat la propriété foncière est soustraite à la volonté de ceux qui en bénéficient le plus : le père, la famille immédiate et surtout le majorataire lui-même ne peut partager ou distribuer à d'autres ce qui tombe sous la coupe de la propriété foncière. Censé exprimer l'indépendance, le majorat exprime au contraire la dépendance absolue de la famille à l'égard de la propriété foncière : « L'inaliénabilité de la propriété privée est en même temps l'aliénabilité de la libre volonté et de la moralité générales. Ici, la propriété n'existe plus « en tant que je place ma volonté en elle », mais ma volonté existe « en tant qu'elle réside dans la propriété ». Ici ma volonté ne possède pas, elle est possédée » ⁶⁰. Autrement dit, la propriété n'existe plus qu'en dehors de toute volonté réelle : elle est devenue sujet ⁶¹. Encore une fois,

⁵⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 66

⁶⁰ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 985

⁶¹ « La propriété privée est devenue le *sujet* de la volonté, la volonté n'étant plus que le *prédicat* de la propriété privée. La propriété privée n'est plus un objet

l'essence politique apparaît comme une logique niant la réalité des individus concrets en en faisant une réalité dérivée, encore une fois la forme est dissociée, séparée, coupée de son contenu.

Il n'y aurait rien de plus à dire au sujet de cette médiation et de la critique marxienne qui l'accompagne si Michel Henry n'avait pas porté à notre attention l'importance du concept d'aliénation pour la compréhension de cette critique. Des trois significations que prend le concept d'aliénation dans la critique du majorat, la troisième est, dit Henry en substance, la plus importante à retenir et à approfondir ici ⁶² : l'aliénation y désigne, comme nous l'avons énoncé un peu plus tôt, l'empêchement de la réalisation de l'essence politique par l'hypostase de la propriété foncière, c'est-à-dire par l'hypostase de l'économique. Cette signification du concept d'aliénation, bien qu'elle apparaisse aujourd'hui triviale aux yeux de la philosophie politique et des sciences humaines, marque néanmoins un tournant dans la pensée de Marx par rapport à Hegel ; en effet, des deux significations que revêt le concept d'aliénation dans la philosophie de ce dernier – la première, « positive », renvoyant à la modalité par laquelle l'esprit crée, en lui-même, une séparation permettant son objectivation et donc sa réalisation comme esprit, alors que la seconde est « privative », désignant l'impossibilité, pour la conscience, de (re)subjectiver le moment de l'objectivité du processus d'objectivation-, Marx choisira de ne conserver, et ce jusqu'à la fin de son œuvre, que la seconde. Pourquoi ? Parce que, conformément à l'analyse développée plus haut, Marx rejette la thèse hégélienne selon laquelle l'essence, pour être l'essence et se réaliser, doit opérer une séparation entre sa forme et son contenu. Mais cette répétition de l'intuition ayant guidé jus-

déterminé de l'arbitraire, mais l'arbitraire est le prédicat *déterminé* de la propriété privée » (Ibid, p.984-985)

⁶² Avec un rare esprit de synthèse, Henry nous résume ces trois significations de la manière suivante : 1) l'aliénation désigne l'amour et l'esprit de famille contrariés par la loi abstraite de la propriété ; 2) la volonté individuelle « subjective » (au sens d'arbitraire, par opposition à « objective » ; mais ici, l'emploi de ce terme induit une possible confusion au niveau de la signification ontologique que lui accordera plus loin Michel Henry) contrecarrée, refoulée par une « volonté » supérieure d'ordre institutionnel ; 3) le devenir-pour-soi de l'essence politique, son accomplissement réel rendu impossible par l'hétérogénéité des éléments à partir duquel elle prétend se déployer.

qu'ici la critique marxienne des *Principes* n'épuise pas ce choix de ne conserver que la dimension privative de l'aliénation ; en fait, en 1842-43, c'est chez Feuerbach que Marx trouvera non seulement cette détermination du concept d'aliénation mais aussi les ressources conceptuelles nécessaires pour poser les thèmes généraux qui orientent, de façon sous-jacente, la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*. Rejetant l'idée hégélienne selon laquelle l'essence doit ouvrir un horizon d'objets à l'intérieur d'elle-même pour se réaliser, Feuerbach, et Marx à sa suite, refuse de concevoir que l'essence –c'est-à-dire le politique- puisse se scinder de la sorte sans être mutilée, sans se voir dégradée, bref : *sans perdre son statut d'essence*. À partir de là, il est possible de comprendre pourquoi Marx refuse de voir dans la nature et dans la propriété foncière des manifestations de l'essence, comme la philosophie hégélienne de l'État cherche pourtant à l'établir : « Avec la mutation décisive du concept d'aliénation, la nature, dont la propriété privée est à la fois une partie et le symbole, perd donc toute signification spirituelle puisqu'elle a cessé d'être la condition de la réalisation du concept d'esprit, un de ses éléments et, comme le voulait déjà Jacob Boehme avant Hegel, sa « base ». [...] La dénonciation du majorat rejoint alors les grandes critiques développées dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* et permet d'en reconnaître l'un des thèmes majeurs, le rejet passionné de tout élément matériel dans sa prétention à co-constituer l'organisme de l'État ou même de lui servir de fondement » ⁶³. Dès lors, l'ironie du commentaire marxien suivant les paragraphes où Hegel tente d'asseoir ontologiquement les différents pouvoirs d'État sur le critère de la naissance, devient compréhensible : Marx ne voit dans la nature et la matière qu'opacité, brutalité et « étrangeté » alors qu'Hegel y voit autant de « fissures » par lesquelles jaillit la lumière de l'Idée politique. Comme il le dit lui-même : « Partout Hegel retombe de son spiritualisme politique dans le *matérialisme* le plus grossier. Aux sommets de l'État politique, c'est partout la naissance qui fait de certains individus des incarnations des plus hauts devoirs de l'État. Les plus hautes activités de l'État coïncident avec les individus en raison de la naissance, tout comme la place de l'animal, son caractère, son mode de vie, etc. lui

⁶³ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 71

sont donnés dès la naissance. Dans ses plus hautes fonctions, l'État acquiert une réalité *animale* » ⁶⁴.

De l'examen des médiations qui précède, il est déjà possible de porter un regard plus clair sur la signification ontologique de la critique marxienne des médiations, ainsi que sur l'hyperhégélianisme sur lequel elle repose. Mais une série de questions cruciales se posent à nous maintenant : comment Marx procède-t-il pour rendre effective cette coïncidence immédiate et dépourvue de « résidu » entre l'essence politique et ce réel dont Hegel a prétendu épuiser le sens par l'Idée ? Comment le jeune Marx s'y prend-il pour dépasser la séparation principielle entre l'essence et l'existence politiques des individus ? Autrement dit : quelle est, pour le jeune Marx, la nature de la relation entre les individus concrets et l'essence politique ?

En fait, ce qu'une lecture attentive des présupposés implicites travaillant d'un bout à l'autre la critique des médiations nous apprend, c'est que *l'essence de l'individu concret dont parle Marx n'est, au bout du compte, rien d'autre que l'essence politique elle-même*. Ceci signifie principalement le fait que l'identité de la vie civile et de la vie politique n'a pas à être établie, à être réalisée grâce à l'intermédiation d'artifices institutionnels contingents ; parce que cette identité est établie de manière apodictique, l'individu est, en soi, le nœud, la réalité de l'État *et* de la société civile. C'est pourquoi Marx conteste d'entrée de jeu que la qualité de citoyen, que la détermination d'être membre de l'État soit abstraite, détermination qu'il retrouve –il convient de le préciser- aussi bien chez Hegel que dans l'État moderne : il faut que la société civile et les individus qui la constituent soient compris comme les sujets de l'essence politique et, pour cela, doivent devenir immédiatement « politiques ». Comment cela se peut-il ? Marx y répond ici indirectement : « S'il s'agissait d'un État vraiment rationnel, on pourrait répondre : « *Tous ne doivent pas individuellement* prendre part aux délibérations et aux décisions concernant les affaires générales de l'État », car les « individus » participent, en tant que « tous », c'est-à-dire au sein de la société et comme membres de la société, aux délibérations et aux décisions concernant les *affaires générales*. Non tous

⁶⁴ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p. 990

individuellement, mais les individus en tant que tous » ⁶⁵. Autrement dit, il est vain d'opposer la participation de tous les individus (Rousseau) et la participation de quelques uns (Hegel) aux affaires de l'État si l'individu n'est pas compris dans sa radicalité ontologique propre, dans sa réalité fondamentale et ultime, c'est-à-dire comme portant de manière immanente l'essence du politique. Parce que l'État moderne et son expression philosophique achevée -l'hégélianisme- partent de la prémisses de l'existence d'une extériorité mutuelle séparant l'essence politique de l'essence individuelle, ils ne peuvent poser le problème de l'affaire générale qu'en termes de médiations et de légitimité (représentativité) de ces mêmes médiations. Henry résume : « Ce n'est pas le pluriel qui importe, ce ne sont pas les individus. Il ne s'agit pas de considérer une collection, une somme, la pluralité des individus, leur totalité extérieure. « Extérieure » : telle qu'elle se développe dans l'extériorité, comme extérieure justement à chaque individu. C'est de chaque individu dont il est question, de chaque individu considéré en lui-même, dans son essence intérieure, dans sa qualité interne. L'universalité désigne cette qualité, en même temps qu'elle désigne sa réalité » ⁶⁶. C'est précisément de cette qualité intrinsèque de l'individu que ce dernier tire des affaires générales un *vinculum substantiale*, comme le dit Marx, qu'elles sont pour lui une sorte de seconde nature.

Ainsi peut-être compris ce que Marx entend, tout au long du manuscrit de 42, par le terme d'activité individuelle : ce terme, s'il renvoie à tout ce que l'individu entreprend de particulier et de « nécessaire » pour satisfaire ses besoins et les reproduire, trouve néanmoins son ultime signification ailleurs que dans ce besoin-ci ou dans cet effort-là, ailleurs que dans l'activité subjective telle qu'elle se présente phénoménologiquement dans son épreuve. En fait, lorsque l'individu agit pour Marx, c'est l'universel qui, au bout du compte, surdétermine la réalité de l'acte, c'est lui qui, de manière immanente et toujours de « l'intérieur », en détermine le sens ontologique fondamental. Écoutons Marx : « Les fonctions et activités de l'État sont attachées à des individus (l'État n'agit que par l'intermédiaire des individus), non à l'individu *physique*, mais à l'individu *politique*, à la *qualité politique*

⁶⁵ Ibid, p. 1004

⁶⁶ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p.75

de l'individu » ⁶⁷ et encore : « [Hegel] oublie que la nature de la « personnalité particulière » n'est pas sa barbe, son sang, son physique abstrait, mais sa *qualité sociale*, et que les fonctions de l'État, etc., ne sont rien d'autre que les modes d'existence et d'activités des qualités sociales de l'homme » ⁶⁸. Incidemment, il est possible d'affirmer que le politique perd donc ici, conformément à la position exprimée par Marx, sa spécificité, son caractère distinct de la vie sociale ; chaque acte qui se déploie dans l'une ou l'autre des sphères de la société civile étant accompli par un individu particulier, on ne saurait plus distinguer, de par la signification politique dont est porteuse chaque activité individuelle, les fonctions politiques et les fonctions sociales. Comment Marx justifie-t-il, conceptuellement parlant, cette « fusion » des affaires particulière et générale induite par l'identité immédiate des fonctions politiques et sociales ? Par quelle voie théorique tente-t-il de démontrer que chaque activité ayant une visée déterminée et particulière vise en même temps et tout aussi réellement l'universel ? À l'instar de ses pairs, Marx, comme nous l'avons évoqué plus haut, trouve dans l'anthropologie philosophique de Feuerbach ce qu'il pense être une voie de dépassement de l'hégélianisme. Plus particulièrement, c'est à partir du concept de *genre* que Marx articule, au cours des années 1842-1843, l'essentiel de sa critique de la philosophie des médiations de Hegel et pense la possibilité d'un universel immanent au particulier. En effet, le genre de Feuerbach établit la concomitance de ces deux éléments, et ce, d'une manière assez particulière : l'universel feuerbachien, plutôt que de renvoyer à une essence faisant de la subjectivité humaine le point de chute de la processualité-dialectique, est constitué, nous dit Henry, par « *la somme de toutes les déterminations individuelles concrètes de l'existence, par l'ensemble de toutes les modalités intellectuelles, affectives, susceptibles de s'actualiser dans la vie réelle des hommes*. Constitué par l'ensemble des déterminations concrètes de l'existence -une existence par principe empirique et comme telle non idéale- le genre est cependant idéal parce que de telles déterminations *n'existent* pas à proprement parler en lui mais ne se tiennent en lui et ne composent son être qu'à titre de déterminations virtuelles, potentielles, irréelles » ⁶⁹. Le genre est « *cependant idéal* »

⁶⁷ Marx, Karl, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », op. cit., p.891

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 80

dit Henry : cela veut dire que malgré toutes les propriétés « humaines » qu'il porte et le caractère apparemment « concret » de son signifié, le genre ne parvient pas à rompre avec ce qui, dans la philosophie hégélienne, est dénoncé tout au long du manuscrit de 42, soit la détermination de la réalité de l'activité individuelle par une essence qui se tient au-delà de la subjectivité en la présupposant et la fondant, par une essence qui, transie d'universel et définie par lui, surdétermine l'être de cette activité individuelle. Soit, peut-on convenir avec Marx, cette essence, qui s'érige contre le caractère formel de l'Idée, est maintenant située dans l'« homme » ; mais, à bien y regarder, elle ne constitue rien de moins qu'une autre totalité *idéale* et comme telle abstraite qui désigne cette fois-ci les propriétés humaines. En regard de l'activité individuelle réelle, pratique, subjective, en regard des subjectivités vivantes et des différentes tonalités concrètes qui caractérisent leurs expériences particulières, le concept de genre, parce qu'il repose sur une structure ontologique adoptant le modèle d'une dialectique du potentiel et de l'effectif, de la puissance et de l'acte, rétablit à nouveaux frais (et d'une manière dérisoire, *dixit* Henry) l'emprise de l'Idée et le principe de la dissociation du contenu et de la forme qui lui est immanent.

* * *

Ce détour obligé par la philosophie jeune-hégélienne de Feuerbach rend maintenant clair à nous l'hyperhégélianisme de la *Critique*, les fondements théoriques sur lequel il repose et, surtout, les tensions et horizons qui travaillent de l'intérieur la position philosophique de Marx en 1842-43. Ainsi, la thèse de la généalogie, bien qu'écrasée par le poids de l'hyperhégélianisme, donne un premier aperçu des intuitions détenues par Marx et qui seront plus tard par lui développées. Car si ce dernier trouve chez Feuerbach les concepts nécessaires pour confronter Hegel sur son propre terrain, il apparaît qu'au cours de ces années Marx a une autonomie intellectuelle suffisante pour que les premiers éclats d'une philosophie qui s'inscrira en faux contre Hegel et Feuerbach nous apparaissent comme éclairant déjà, de l'intérieur, la problématique abordée dans *La critique de la philosophie de l'État de Hegel*.

Ce qui nous apparaît néanmoins important ici de retenir est le fait que Marx conteste, de manière encore intuitive, une des équations centrales de la logique hégélienne : « la subjectivité ne serait jamais que la manifestation subjective de l'essence substantielle » ⁷⁰. Or c'est précisément à partir de cette équation que s'articulera, souligne avec raison Henry, la critique acharnée de Marx ainsi que la nouvelle voie vers laquelle il pointe en 1845.

⁷⁰ Bourgeois, Bernard, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 5

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 3

L'ACTIVITÉ PRATIQUE COMME PROCÈS D'AUTO-OBJECTIVATION DE SOI DE L'HOMME DANS LES MANUSCRITS DE 1844

[Retour à la table des matières](#)

La mise en lumière henryenne de l'hyperhégélianisme de Marx dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* nous a permis de rendre intelligibles les tensions constitutives de la position philosophique défendue par Marx au cours des années 1842-43, en même temps qu'elle a su rendre compte des raisons pour lesquelles le concept feuerbachien de genre apparaît être, pour le jeune Marx, une voie de résolution du problème philosophique qu'est la nature du rapport entre l'universel et le particulier dans la détermination du réel ; refusant de considérer la réalité de l'activité individuelle comme un simple moment du procès d'auto-objectivation d'une logique prétendant être le principe d'engendrement de cette activité comme de toutes les autres qui l'ont précédé, Marx va chercher dans le concept de genre la possibilité de penser le principe d'une activité individuelle dont le caractère politique, c'est-à-dire universel, serait immanent et co-originaire à son déploiement « social », c'est-à-dire particulier. Or, bien que, pour le jeune Marx, le détour par l'anthropologie feuerbachienne et ses thématiques particulières puisse constituer la condition

de possibilité d'une prise de distance philosophique à l'égard de l'hégélianisme, il convient de réitérer ici cette thèse cruciale avec laquelle nous avons clôt le précédent chapitre et qui constitue une des lignes de force de celui-ci : la philosophie de Feuerbach, derrière les prétentions de ruptures avec l'hégélianisme qu'elle entretient, reconduit au contraire les présupposés de ce dernier en s'élaborant à partir de totalités idéales, dont les concepts de genre et d'activité générique constituent aux yeux de Michel Henry les expressions les plus achevées. Si, dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, ces concepts sont inexplicites et travaillent en sous-main, il devient, dans les *Manuscrits de 1844* des concepts centraux dont il faut ici approfondir la signification et la portée. Pourquoi ? Parce qu'en procédant à leur examen, on est en mesure de qualifier les grandes lignes de ce parcours philosophique du jeune Marx qui, de l'adhésion aux thèmes développés par l'anthropologie de Feuerbach en 1844, mènera à sa réfutation brutale l'année suivante. Sorte de prolégomènes aux décisives *Thèses sur Feuerbach*, les *Manuscrits de 1844* développent une conception de l'activité qui, se définissant tantôt par la conscience qu'en obtient l'homme, tantôt par la sensibilité qui est à l'origine de son déploiement concret, repose en dernière instance sur une conception de la réalité comme objectivation, conception qui n'est pas sans rappeler le principe de réalité qualifiant l'hégélianisme en tant que tel.

À partir de la critique de la religion que mène le jeune Marx, nous aborderons d'abord la problématique du genre et de l'activité générique telle qu'elle est menée dans les écrits de 1844, et plus particulièrement dans les *Manuscrits de 1844*, pour ensuite nous lancer dans l'examen de ce que Michel Henry a, avec raison, appelé le matérialisme subjectif de Marx ; de ces deux moments de l'étude des manuscrits, il ressortira que derrière l'antinomie apparente de la définition de la réalité par la conscience du genre et, simultanément, par les pouvoirs de la sensibilité, émerge une profonde unité de vue qui, pour autant qu'elle ne lui apparaît pas encore dans toute son évidence et sa portée philosophique, mènera Marx au plus près de Hegel par le truchement de l'anthropologie feuerbachienne.

*L'homme au fondement de l'être.
L'identification de l'activité générique et du procès
d'auto-objectivation de soi de la conscience.*

[Retour à la table des matières](#)

Mettant en étroite relation les thématiques développées dans l'ensemble des écrits de 1844, Michel Henry a d'abord le mérite de démontrer que le concept de genre peut, dans un premier temps, être abordé par l'examen de la critique jeune-marxienne de l'aliénation religieuse – critique qui, on le sait, déborde les manuscrits économico-philosophiques de 44-, dans la mesure où les remarques sur la religion qui y sont contenues s'érigent à partir d'une réflexion sous-jacente sur les fondements de la réalité du genre. Quelle est la nature et la signification de cette critique des abstractions religieuses ? Contrairement à la critique jeune-hégélienne de gauche qui fait de la conscience le lieu d'origine en même temps que de résolution de l'aliénation religieuse – ce qui laisse plein et entier le problème du surgissement puis de la cristallisation de cet « étrangement » au sein de la conscience elle-même-, Marx, faisant siennes les thèses avancées par la philosophie feuerbachienne, conteste pour sa part l'apparente autonomie des représentations religieuses au nom du lien qui les rattache à ce fondement qui excède et inclut à la fois la simple conscience, soit l'« homme ». En fait, s'il est possible de comprendre la critique marxienne de la religion comme une entreprise visant à restituer l'identité des « produits » et des « producteurs » en procédant à une généalogie du rapport liant les premiers aux seconds, il faut dire que c'est l'identité et l'unité de l'homme qu'il s'agit maintenant d'établir, et non plus seulement celle, chère aux « idéalistes », de la conscience : « Voici le fondement de la critique irréligieuse : *c'est l'homme qui fait la religion*, et non la religion qui fait l'homme » ⁷¹ et « La critique de la religion détrompe l'homme, afin qu'il pense, qu'il agisse, qu'il forge sa réalité en homme détrompé et revenu à la raison, afin qu'il

⁷¹ Marx, Karl, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », *Œuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 382.

gravite autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire, qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même » ⁷².

Comme le souligne avec raison Michel Henry, la critique marxienne des abstractions religieuses, tirant de l'ouvrage *L'Essence du christianisme* de Feuerbach l'essentiel de sa substance, marche dans les pas de ce dernier en opérant une réduction de la théologie à une anthropologie, réduction qui établit clairement l'identité du contenu des représentations religieuses aux déterminations fondamentales de l'homme ; en comprenant la critique de la religion comme une simple substitution du « sujet » de la production de la réalité des représentations –l'homme désormais substitué à Dieu-, il est possible de saisir ce passage important de *L'Essence du christianisme* : « Je montre donc que le *vrai sens* de la théologie est l'anthropologie, qu'il n'y a pas de différence entre les prédicats de l'être divin et les prédicats de l'être humain [...] et donc qu'il n'y a pas de différence non plus entre le sujet ou l'être de Dieu et le sujet ou l'être de l'homme, qu'ils sont *identiques* » ⁷³. Ainsi, parce que chaque détermination attribuée à Dieu correspond en fait à une détermination de l'expérience concrète de la vie générique de l'homme, il importe de préciser que, pour Feuerbach, cette dernière agit à titre de fondement effectif de la réalité de ces représentations : « Si les prédicats de Dieu se réfèrent aux propriétés humaines, se fondent sur elles, s'identifient avec elles, celles-ci à leur tour ne renvoient à rien d'autre, n'admettent aucun fondement extérieur à elles, étranger, elles sont les propres puissances de l'homme, elles définissent son essence, l'essence de l'espèce humaine (*Gattungswesen*). Parce que l'essence humaine est constituée par ses propres pouvoirs, par des puissances qu'on ne trouve qu'en elle, elle est auto-suffisante, et l'homme est son propre fondement, sa racine » ⁷⁴. Il

⁷² Ibid, p.383

⁷³ Feuerbach, Ludwig, *L'Essence du christianisme*, Paris, François Maspéro, 1982, p. 105

⁷⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, Paris, Gallimard, 1976, p.91. À l'appui de cette thèse, ce passage fameux de Marx mérite d'être repris ici : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine, mais la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même. La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique, c'est que son point de départ est l'abolition radicale et *positive* de

nous faut pourtant questionner la nature de cet « homme » dont Marx dit qu'il constitue l'origine, la « racine » de l'être : dans la mesure où ce concept –le genre humain et l'ensemble des activités qui le concrétise- constitue, à l'instar des représentations religieuses, une abstraction dont l'objectivité se déploie dans un horizon situé au-dessus des activités pratiques individuelles, l'examen de la critique marxienne des abstractions religieuses ne peut que déboucher sur une interrogation portant sur la validité de ce « fondement » mis de l'avant par la philosophie feuerbachienne afin d'éprouver sa prétention à constituer le radical de l'être.

On doit à Michel Henry d'avoir rendu manifeste le fait que chez Feuerbach –tout comme chez Marx- l'« homme », le genre, ne coïncide en aucune manière avec l'individu. En effet, il est clair que, pour l'anthropologie feuerbachienne, le rapport établi entre les deux en est un non seulement d'exclusion, mais aussi et d'abord d'opposition : « L'opposition du divin et de l'humain est illusoire [...] il n'y a qu'opposition entre l'essence humaine et l'individu »⁷⁵. En fait, pour autant que le genre humain –et sa représentation réifiée dans les abstractions religieuses- se présente comme la collection de tous les prédicats qualifiant réellement ou potentiellement les individus réels, pour autant que ces derniers n'en réalisent et n'en actualisent qu'un nombre limité et toujours restreint, l'homme s'oppose aux individus de la même façon, dit Feuerbach en substance, que l'infini s'oppose au fini. Pourtant, soutient Michel Henry, cette opposition, qui se traduit chez Feuerbach par une ascendance ontologique du genre sur l'individu, se retourne contre toute attente contre le genre lui-même et dévoile du même coup sa réalité profonde : non seulement un prédicat réel selon l'anthropologie feuerbachienne a-t-il plus de consistance ontologique que cent prédicats virtuels -ces derniers n'ayant de valeur qu'en tant qu'ils *présupposent* leur actualisation par un ou plusieurs individus vivants-, mais surtout, le thème de l'individu met-il en évidence, à la manière d'un révélateur, le fait crucial que le genre n'est, au bout du compte, qu'une totalité idéale ou, pour tout dire, qu'une *représentation de prédicats ne coïncidant en aucune façon avec*

la religion. La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est, pour l'homme, l'être suprême* » (Op. cit., p. 390).

⁷⁵ Feuerbach, Ludwig, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 131

l'activité individuelle telle qu'elle se réalise concrètement et s'éprouve subjectivement. Opposé à l'« homme », au genre humain, l'individu l'est aussi –et peut-être davantage- pour cette raison : les pouvoirs que ce dernier déploie dans chaque activité particulière, loin de constituer un dérivé, une « production » de cette totalité de prédicats humains qu'est le genre, tiennent au contraire en eux-mêmes le principe générateur de leur effectivité, de leur réalité. Devant cela, il est ainsi possible de nous questionner, à la suite de Michel Henry, sur la possibilité pour l'« homme » de jouer le rôle de principe, de fondement, de « racine » du réel, bien qu'il ait été désigné comme tel une fois l'irréalité des représentations religieuses identifiée : « Pour autant que le genre se propose comme la représentation de la totalité des prédicats humains possibles mais réels, et que l'idéalité du genre consiste dans cette représentation même, dans l'irréalité précisément des prédicats, que peut signifier l'affirmation selon laquelle l'homme, qui est le genre lui-même, et non plus l'individu, constitue son propre fondement, sa propre racine ? » ⁷⁶. Pas grand chose, à dire vrai, et les développements ultérieurs de la position philosophique de Marx viendront apporter, nous le verrons dans les prochains chapitres, une réponse originale à ce problème laissé irrésolu par Feuerbach.

La thématization de cette opposition entre l'individu et le genre dans la philosophie feuerbachienne nous renseigne sur au moins une chose importante pour l'étude des *Manuscripts de 1844* : bien qu'attelée à la tâche de rompre définitivement avec l'idéalisme hégélien et ses présupposés, la philosophie feuerbachienne, en définissant le genre comme un « universel concret » ou un « infini réel » caractérisant l'être de l'homme, renoue secrètement avec ce qu'il prétend effectivement dépasser. En quoi ? En ce qu'il partage avec l'hégélianisme l'idée princeps selon laquelle *la réalité des activités individuelles particulières seraient surdéterminées par un universel posant en lui-même et par lui-même les différents moments positifs de son auto-réalisation*. Si, chez Hegel, cette identification de la réalité à la structure ontologique de l'universel, cette identification de l'être du réel à une totalité logiquement préexistante prétendant épuiser le sens de chacune des manifestations de ce réel en les assimilant à de simples « parties », se nomme Idée et se résout en elle, cette conception est

⁷⁶ Henry, Michel, *Marx, I*, op.cit., p.95

reconduite discrètement dans l'anthropologie philosophique de Feuerbach, ses propres présupposés demeurant, après examen, dans une pénombre théorique propice à la répétition : « [...] La définition de l'être individuel comme constitué par l'universel, l'interprétation décisive de l'universel comme constituant à son tour la réalité même, l'existence en soi et pour soi du genre compris comme l'existence originelle, la signification ontologique de l'idéalité et de l'objectivité pure comme telle, bref l'idéalisme, [...] c'est cela qui envahit subrepticement *L'Essence du christianisme* et lui donne l'apparence d'un livre philosophique. Quand il veut conférer un sens au concept de genre sur lequel il repose, le matérialisme de l'anthropologie athée [feuerbachienne] n'est plus autre chose que la dernière expression de l'idéalisme allemand » ⁷⁷. Que la philosophie de Feuerbach tombe, ultimement, sous l'emprise des présupposés de l'hégélianisme, on le reconnaîtra en outre à ceci qu'en questionnant la nature de l'homme et de son rapport au genre, il apparaît clairement que la conscience de l'universel est ce qui caractérise l'homme, le genre humain, comme sa *diferentia specifica*. En effet, en comprenant que l'homme a comme spécificité propre d'être en constante relation avec lui-même, avec sa dimension générique, et que, pour Feuerbach, cette relation est d'abord et avant tout la conscience de cette relation, il semble à peu près évident que les logiques à l'œuvre dans l'anthropologie feuerbachienne et la philosophie hégélienne logent sous la même enseigne : celle d'une ontologie faisant de l'universel et de son mode particulier d'opération –la subsomption– le lieu de synthèse où le réel « prend » (comme on le dit d'une sauce) et voit se jouer sa signification philosophique dernière. Si l'on peut dire, à la suite de Michel Henry, que « la relation au genre est l'expression anthropologique de la conscience hégélienne », on ne saurait s'empêcher d'ajouter que ce déplacement de l'« esprit » vers l'« homme », que cette réduction de la philosophie hégélienne à une anthropologie apparemment purgée de ses éléments les plus « abstraits » et « théologiques », ne se fait pas sans heurts ni apories, surtout lorsqu'il s'agit d'une réduction menant à un retour du même, profondeur philosophique en moins ⁷⁸.

⁷⁷ Ibid, pp. 99-100

⁷⁸ La critique acerbe adressée à Feuerbach par Michel Henry pourrait se résumer à ceci : en plus d'échouer en tout points dans la mission qu'il s'était fixé – soit renverser « effectivement et définitivement l'idéalisme hégélien »–, le « maté-

Si, après examen, il est clair que l'anthropologie feuerbachienne et les concepts de genre et d'activité générique qui y sont intimement rattachés souscrivent, au bout du compte, aux présupposés de l'ontologie hégélienne, on ne saurait minimiser la place centrale et pour tout dire déterminante qu'ils prennent dans l'élaboration des *Manuscripts de 1844*. Plus particulièrement, c'est autour de l'humanisme développé dans ces manuscrits que vont se condenser des thèses qui, tout en puisant à même les travaux de Feuerbach les moyens de leur expression philosophique, peuvent être conçues comme un brillant sous-produit de l'hégélianisme. Mais regardons de plus près pour mieux en évaluer la signification des assertions à caractère philosophique portant sur le statut de l'activité générique défendues dans ces manuscrits.

Le rapport de l'homme et de la nature, dit Henry, est la vérité du contenu pensé sous le concept de genre dans les *Manuscripts de 1844*. Attribuable à Feuerbach, cette interprétation du genre a ceci de particulier que ce rapport de l'homme à la nature est identiquement et d'abord un rapport de l'homme à lui-même. Qu'est-ce à dire ? Le commentaire de Henry est éclairant : « Le premier rapport, en effet, qui peut être saisi dans l'homme lui-même, c'est le rapport à la femme. Ce rapport est un rapport naturel, il repose sur une détermination naturelle, la virilité, et s'adresse à une détermination naturelle, la féminité, de telle manière que, obéissant à la nature et visant la nature, il s'ouvre précisément à un être humain. La première nature qui, conformément à sa nature, s'offre à l'homme, est donc une nature humaine » ⁷⁹. L'affirmation de l'identité profonde de l'homme et de la nature, l'affirmation du genre comme unité de réalités apparemment opposées se côtoyant dans l'homme lui-même et le co-constituant dialectiquement comme tel, c'est ce qui permet d'énoncer que l'humanisme du jeune Marx a tous les traits d'un naturalisme, et vice

rialisme » feuerbachien est lourd d'incohérences logiques, dont les plus graves logent au cœur même de l'exposition du concept de genre (Cf. Henry, M., *Marx, I*, op. cit., chapitre 2, et plus part. pp.95-103). Mais comme cette philosophie eut un impact décisif sur le développement de la position théorique propre à Marx, il est important d'en retenir ici, comme le fait Michel Henry, les éléments les plus déterminants dans l'élaboration de cette position.

⁷⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 103

versa. En fait, ce n'est qu'en saisissant cette interprétation du genre proposée par Michel Henry qu'il est possible de comprendre ce passage maintes fois commenté des *Manuscrits* : « Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme. Dans le rapport naturel des sexes, le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à l'homme ; de même, celui-ci est son rapport immédiat à la nature, sa propre vocation *naturelle*. Il est la manifestation sensible, la démonstration concrète du degré jusqu'où l'essence humaine est devenue la nature, ou celle-ci l'essence de celle-là. Il permet de juger de tout le degré de développement humain. Du caractère de ce rapport, on peut conclure jusqu'à quel point l'homme est devenu pour lui-même un être générique, humain, et conscient de l'être devenu » ⁸⁰. On ne saurait trop insister sur le fait que, pour le jeune Marx lecteur de Feuerbach, si l'homme se rapporte à la femme, si l'homme se rapporte aux déterminations naturelles de son existence, ce n'est qu'en tant que l'homme se rapporte à ce qu'il a d'universel en lui, c'est-à-dire à son essence générique, et non aux individus réels et toujours singuliers qui agissent et interagissent entre eux ; plus particulièrement, cela se traduirait par le fait qu'en ressentant tel besoin ou en réalisant telle activité, l'individu prête à l'homme en lui l'occasion de coïncider, de se rapporter à lui-même comme à son essence, à la part déterminante d'universel sans laquelle il ne saurait se réaliser comme « ouverture » du genre sur le genre : « En tant qu'il est le besoin de l'Autre, l'individu atteste qu'il est plus qu'un individu, une détermination auto-suffisante mais qu'il est au contraire habité par le genre, de telle sorte que ce qui s'éprouve en lui n'est rien d'autre que la volonté du genre de se réaliser lui-même » ⁸¹. Dès lors, une question cruciale s'impose à nous : sur quel fond le genre repose-t-il pour faire d'une activité individuelle une activité immédiatement générique, universelle ? Quelle est la nature de ce procès d'universalisation des besoins et des pouvoirs qui se manifestent individuellement ? La réponse à ces interrogations nous ramène, une fois de plus, à l'hégélianisme du jeune Marx : en fait, c'est sur le *pouvoir d'objectivation de la conscience que repose la possibilité pour l'homme de coïncider avec son essence générique, c'est-à-dire de*

⁸⁰ Marx, Karl, « Économie et philosophie », *Œuvres II* (Économie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, p. 78.

⁸¹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 104

quitter le « lieu » toujours singulier de l'effectuation d'une action individuelle pour « s'élever » à la hauteur de l'universel, au rang de sujet et d'objet de son action. Matrice de l'être de l'homme dans les *Manuscrits de 1844*, l'objectivité instaurée par la conscience, par l'autodifférenciation surgissant en son sein, est précisément ce qui permet au jeune Marx de voir en l'homme l'invincible unité du « producteur » -moment subjectif et naturant- et du « produit » -moment objectif et nature : l'homme et la nature n'ont de réalité qu'en tant qu'ils sont posés sur le plan d'une objectivité instituée par le « déchirement » constitutif de la vie de la conscience, et c'est par le truchement de cette dernière que les désirs et activités individuels acquièrent leur immédiate universalité en même temps que leur réalité profonde. Bien qu'inspiré par Feuerbach - « Le premier objet de l'homme, c'est l'homme. Le sens de la nature, qui lui seulement nous donne la conscience du monde en tant que monde, est un produit tardif ; car il ne naît que par l'acte qui sépare l'homme de lui-même » ⁸²-, c'est en vérité à Hegel que le jeune Marx se réfère ultimement, le genre, à la fois processus et résultat de l'objectivation, ne constituant en fait rien de moins que l'analogie anthropologique de la conscience hégélienne.

C'est grâce à ce constat d'une parenté profonde unissant l'anthropologie feuerbachienne interprétée par le jeune Marx et l'hégélianisme sur l'identification de l'être à son objectivation que l'on est aussi en mesure de saisir avec davantage d'acuité la problématique -centrale- du travail dans les manuscrits, problématique corollaire à l'édification du concept d'activité générique et qui, bien que maintes fois discutée, prend un sens renouvelé à la lumière de l'interprétation henryenne dont nous allons convoquer à nouveau l'éclairante analyse.

Dans la section consacrée à la critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie allemande, les *Manuscrits de 1844* disent ceci : « L'immense mérite de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final –la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur- consiste tout d'abord en ceci : Hegel conçoit l'autocréation de l'homme, l'autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression

⁸² Feuerbach, Ludwig, *L'Essence du christianisme*, op. cit., pp. 210-211

de cette aliénation ; de la sorte, *il saisit la nature du travail, et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme le résultat de son propre travail* »⁸³. On sait que Hegel, identifiant le processus d'objectivation à la « négativité », au « travail du négatif » comme il le dit lui-même dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, va interpréter la catégorie « travail », telle que pensée par Adam Smith notamment, comme l'expression historique et en quelque sorte « positive » de cette négativité. Or, en 1844, étudiant les auteurs d'économie politique avec lesquels il aura maille à partir pour le reste de ses jours, le jeune Marx refait le parcours du maître et reconnaît le « mérite » de cette interprétation hégélienne du travail, qu'il prétend néanmoins dépasser en faisant de l'homme l'acteur principal du processus d'objectivation qui le sous-tend. Pourquoi soutenir que ce dépassement n'est qu'une prétention ? Parce qu'au-delà de la substitution du « sujet » du processus introduite par le truchement de l'anthropologie feuerbachienne, la structure interne de l'être, l'objectivation, demeure essentiellement la même, et la conscience, même rattachée et toute entière définie par l'humanité du genre, continue d'exercer ses prérogatives logiques propres dans la définition du travail. Comme le soutient avec raison Michel Henry en se référant au passage de Marx que nous avons reproduit plus haut : « Ainsi l'homme est-il le produit de son propre travail de la même manière et sur le fond du même processus de l'objectivation de soi, que l'objet de la conscience est la conscience elle-même dans l'identité de la conscience et de la conscience de soi. La « production de l'homme par lui-même » est un « processus », elle est à la fois « objectification » et « désobjectification », c'est-à-dire qu'elle produit l'homme comme objet de telle manière que l'objet produit est l'homme lui-même. [...] C'est sur le fond de l'objectivation, de l'extériorisation qu'est possible la manifestation et la réalisation de l'homme, son être-pour-soi, sa donation à soi-même comme objet »⁸⁴. Avec ce qui vient d'être dit, il est dès lors aisé de comprendre que, pour le jeune Marx, le travail générique est intimement lié à l'activité de la conscience ; prenant l'animal comme pôle d'opposition, Marx est explicite sur le rôle que joue cette faculté dans le processus d'objectivation de soi de l'homme à l'œuvre dans toutes les « activités vitales » qu'il déploie : « L'animal fait

⁸³ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., pp. 125-126. Nous soulignons.

⁸⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 111

vitales » qu'il déploie : « L'animal fait immédiatement un avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une caractéristique avec laquelle il se confond immédiatement » ⁸⁵. Ainsi, c'est parce que la conscience, sur le fond du rapport d'objectivation qu'elle établit, distingue l'homme de son activité vitale « immédiate », qu'elle fait de lui un être générique, *c'est-à-dire un être dont les activités pratiques n'acquièrent leur réalité propre qu'en étant objectivées, qu'en étant « réfléchies » par la conscience, et ainsi mises à distance de la subjectivité dont elles sont issues* : « L'activité vitale consciente distingue immédiatement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est par là seulement qu'il est un être générique. Autrement dit, il est un être conscient, et sa propre vie est pour lui un objet précisément parce qu'il est un être générique » ⁸⁶. Prenant acte de cette identification de l'activité générique à la différenciation de l'homme d'avec son besoin et sa vie immédiate par le biais de la conscience, Henry constate qu'une première définition de l'aliénation dans les *Manuscripts de 1844* peut d'emblée être dégagée -soit l'abolition de cette différenciation, c'est-à-dire la subordination radicale de l'activité vitale consciente à la vie « naturelle » immédiate- et laisse clairement voir ce que Marx entend par le concept de « travail générique » : parce que l'homme se définit par son rapport au genre humain et, comme tel, par son ouverture à l'universel, un travail que l'on voudrait qualifier d'humain et de générique devrait nécessairement viser l'universel et être défini par lui. Cette ouverture à l'universel, ce dont est incapable l'animal qui, privé de conscience, est écrasé par son besoin, fait du travail humain le lieu privilégié de l'homme pour être en phase avec les lois universelles de la nature, lois auxquelles il appartient et qui définissent secrètement son être : contrairement à l'animal qui produit de façon « partielle » en produisant seulement ce qui s'avère nécessaire pour lui et sa progéniture, l'homme « produit d'une façon universelle ; il [l'animal] ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit alors même qu'il est libéré du besoin physique, et *il ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré*. L'animal ne reproduit que lui-même, tandis que l'homme reproduit

⁸⁵ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 63

⁸⁶ Ibidem

toute la nature. [...] L'animal ne crée qu'à la mesure et selon les besoins de son espèce, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toutes les espèces, il sait appliquer à tout objet sa mesure inhérente ; aussi sait-il créer selon les lois de la beauté » ⁸⁷. Baigné d'universel et déterminé par lui, réalisé selon les lois esthétiques de la nature qui sont aussi bien celles du genre, le travail générique a ainsi dans les *Manuscripts de 1844* une signification radicalement « objective ». De la même manière, les produits de cette activité générique se trouvent à être investis de cette même objectivité, dans la mesure où c'est l'essence de l'homme qui s'objective, se cristallise dans l'objet du travail humain : « L'objet du travail est donc *la réalisation de la vie générique de l'homme* » ⁸⁸. Henry résume clairement la nature de ce processus de concrétisation de l'essence de l'homme suivant, au bout du compte, les lois universelles de la conscience : « C'est de cette façon que le travail humain s'accomplit véritablement comme conscience de soi, en tant que son objet, l'objet qu'il crée dans l'objectivation qui le constitue, n'est rien d'autre que l'objectivation de la relation à l'universel comme tel, l'objectivation de la conscience elle-même par conséquent » ⁸⁹.

C'est à partir de cette compréhension de l'objet du travail générique comme objectivation de soi de l'essence générique, de la conscience que peut-être dégagée ici une deuxième signification de l'aliénation dans les *Manuscripts de 1844* : retirer à l'homme le fruit de son travail, c'est lui soustraire la capacité de réaliser son essence en ne lui permettant pas de se reconnaître dans ses produits ⁹⁰. Plus : dans l'esprit du jeune Marx, perdre l'objet issu du travail générique c'est aussi et d'abord perdre la capacité de se rapporter aux autres comme à soi-même, perdre la capacité de se rapporter à l'essence de l'homme

⁸⁷ Ibid, pp. 63-64

⁸⁸ Ibid, p. 64

⁸⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit. p. 114

⁹⁰ Le texte des *Manuscripts* est explicite : « En arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique » et « Rendu étranger au produit de son propre travail, à son activité vitale, à son être générique, *l'homme devient étranger à l'homme*. Lorsqu'il se trouve face à lui-même, c'est *l'autre* qui est présent devant lui » (« Économie et philosophie », op. cit., p. 64)

par le biais d'un rapport aux autres : « D'une manière générale, la thèse selon laquelle l'homme est rendu étranger à son être générique signifie que les hommes sont rendus étrangers les uns aux autres, et que chacun est rendu étranger à l'essence humaine » ⁹¹. Or, c'est précisément cette économie de la reconnaissance de l'essence générique de l'homme - comprise comme universalité de ses besoins mais aussi de ses goûts- dans l'objet du travail qui permet au jeune Marx de le désigner comme objet immédiatement *social*, dans la mesure où il porte en son sein même les traces de ce fond commun. Explorant plus particulièrement la nature de cette réalité « divisée », « commune », « sociale », Henry avance l'idée que ce qui permet à un objet du travail d'être destiné, offert, donné au genre, est le fait d'être le résultat d'un processus d'objectivation, d'être jeté dans un monde d'objets qui, seul, fait apparaître cette universelle disponibilité de l'objet : « C'est pour autant qu'il [l'objet du travail] s'étend dans l'extension de l'extériorité, qu'il est là devant et baigne ainsi dans la lumière de l'être, qu'il est là précisément pour tous et pour chacun et peut être là pour eux. C'est parce que le travail est objectivation que son objet peut-être social. L'objectivation n'objective pas seulement l'essence générique de l'homme, sa capacité de se rapporter à l'universel, elle ouvre d'abord le milieu où cette essence peut apparaître et se donner, le milieu de l'objectivité qui est l'universel lui-même » ⁹². L'activité, le travail générique se déployant dans l'espace du rapport d'objectivation ouvert par la conscience, le produit de ce procès constitue en quelque sorte la manifestation de l'essence à l'œuvre, qui n'est autre que l'universel : « C'est donc sur le fond de l'universel lui-même et de son déploiement que l'universel se fait apparent et se donne à sentir. *C'est en ce sens radical que le travail est l'auto-objectivation de l'universel et son devenir pour soi.* Dans les *Manuscripts de 1844*, les concepts de social, de société, d'humain n'expriment rien d'autre que cet événement ontologi-

⁹¹ Ibid, p.65. L'interprétation de Henry est éclairante : « L'objet que je crée est mon existence pour l'autre, cela signifie qu'en lui je rends manifeste ce que je suis et ce que je fais, un être générique œuvrant en vue de l'universel ; il est l'existence de l'autre, car l'essence générique qu'il exhibe est justement l'essence de l'autre et, lui donnant à sentir sa propre essence, lui donne aussi, avec la conscience de ce qu'il est, son existence propre » (op. cit., p. 117)

⁹² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 118

que absolu » ⁹³. Que le genre et l'activité générique se fassent écho l'un l'autre et soient solidaires d'une même ontologie faisant de l'universel le principe de production et de régulation de la réalité, voilà ce qui, ce nous semble, vient d'être démontré avec suffisamment de détails. Mais on ne saurait terminer cette première partie sans aborder schématiquement un thème « dérivé » des deux autres qui, bien qu'effleuré un peu plus haut, exige l'ouverture d'une parenthèse : le thème de la société dans les *Manuscripts de 1844*. Regardons brièvement l'argument du jeune Marx.

On ne pourrait mieux aborder cette question du rapport entre individu, genre et société dans les *Manuscripts de 1844* qu'en commençant d'abord par affirmer que l'activité individuelle n'est, pour le jeune feuerbachien, que le lieu de déploiement de cet « événement ontologique » dont il a été question plus haut, dans la mesure où, comme nous l'avons déjà établi, la vie individuelle est surdéterminée par la vie générique en elle, qualifiée de « sociale » par Marx lorsqu'il s'agit de préciser les implications d'une définition du genre s'appuyant sur l'intersubjectivité : « L'individu *est l'être social*. Sa vie -même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence, accomplie simultanément avec d'autres- est une manifestation et une affirmation de la vie sociale ». Et Marx continue : « Par conséquent, tout individu particulier qu'il est -sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté- l'homme n'en est pas moins la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective de la société pensée et sentie pour soi » ⁹⁴. Autrement dit, l'individu, compris comme homme, n'est que la subjectivation de l'essence générique, n'est que « l'existence subjective » de cet avatar de l'universel qu'est la société, et la compréhension de ce rapport générique entre individu et société empêche, selon Marx, de considérer cette dernière comme une abstraction prenant la place vacante de Dieu ; « Il faut avant tout éviter de fixer la « société » elle-même comme une abstraction face à l'individu » ⁹⁵ veut donc dire : l'homme est ce qui permet de dépasser cette opposition en permettant « l'élévation » de l'individu à la hauteur de l'universalité de la société, tout en permettant

⁹³ Ibidem. Nous soulignons.

⁹⁴ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 82

⁹⁵ Ibidem

à cette dernière de se « subjectiver » et de s'incarner effectivement. Or, dans la mesure où l'« élévation » de l'individu à la hauteur de la société exige la pénétration d'un rapport d'objectivation, la production d'une différenciation au sein de cet individu que seule la conscience peut établir, dans la mesure où cette séparation ne peut se réaliser qu'au sein d'une ontologie faisant de l'universel le principe de réalité, la théorie de la société du jeune Marx reconduit, sans le savoir, un hégélianisme dont il prétendait s'être affranchi. Dès lors pouvons-nous faire des rapprochements avec l'argument mené au chapitre précédent, dans la mesure où cette définition de la société ne semble être rien de moins qu'une version anthropologique de la logique animant la processualité-dialectique défendue par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* ; comme le dit avec raison Henry : « La « société » n'est rien d'autre en fin de compte que l'« esprit objectif ». Elle est le lieu où l'universel devient objectif, où l'essence de l'homme est là pour tous et pour chacun » ⁹⁶.

Ceci dit, nous sommes en mesure de nous demander de nouveau et avec davantage d'arguments à l'appui, si la critique des abstractions religieuses, avec laquelle nous avons débuté cette partie, en débouchant sur l'affirmation du genre et, finalement, sur une théorie de la société, n'aurait finalement fait que poser dans de nouveaux termes le problème qu'elle s'était proposé de résoudre. Autrement dit, aux questions : la société n'est-elle pas radicalement différente de la représentation d'une divinité à laquelle la religion a attribué une autonomie propre ? La société et l'anthropologie qui l'appuie ne constituent-elles pas un fondement autrement plus irréductible que les représentations religieuses ? Il nous faut répondre non. Pourquoi ? Dans la mesure où les représentations religieuses, tout comme la société, se meuvent dans un horizon institué par la conscience, par le rapport d'objectivation qu'elle institue, et que cet horizon est défini et totalement absorbé par l'universalité et l'objectivité dont elle est le corollaire logique, elles n'ont, au bout du compte, *aucune différence du point de vue de leur structure ontologique interne et obtiennent toutes deux, en regard de l'activité vitale individuelle d'où toute conscience est exclue, le statut d'abstraction, de représentation.*

⁹⁶ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 119

*Le caractère « théorique » de la pratique feuerbachienne.
La signification du matérialisme subjectif du jeune Marx
et l'élucidation de l'essence objective de la sensibilité.*

[Retour à la table des matières](#)

La mise en lumière de la parenté ontologique profonde entre les concepts de genre, d'homme, de conscience et de société permet d'élargir le champ d'interprétation de la signification des *Manuscrits de 1844*, qui ont été repris par les différentes traditions marxistes sans que ne soient dégagées de façon si systématique les correspondances philosophiques existant entre ces concepts. Mais une seconde voie d'accès à ces manuscrits doit maintenant être explorée, dans la mesure où elle semble entrer en contradiction avec la première ; si l'approfondissement des concepts de genre et d'activité générique a pu mettre en évidence le rôle déterminant de la conscience dans la réalisation de l'homme et de ses activités, il semble qu'en parallèle, les manuscrits parisiens cherchent à définir la réalité par la sensibilité de l'homme. À quel point cette antinomie entre les capacités accordées d'une part à la conscience et, d'autre part, à la sensibilité est réelle, seule une exploration de cette seconde voie d'accès -qui n'est rien d'autre que l'examen des thèses et hypothèses avancées par le jeune Marx sur le rôle de la sensibilité dans la détermination de la réalité- nous le dira, et le dira d'autant mieux qu'elle rassemble et synthétise les premiers éléments de réponse à la question étant à l'origine du travail monumental du *Marx* de Michel Henry : « La question qui a motivé le présent travail et déterminé toute notre recherche était la suivante : quel est le sens ultime de la critique par Marx de l'hégélianisme ? » ⁹⁷.

Le concept de pratique occupe une place singulière dans les *Manuscrits de 1844* : dans le combat mené par le jeune Marx contre les abstractions politiques et religieuses précédemment évoquées, ce

⁹⁷ Ibid, p. 326

concept cherche à désigner, de manière générale, ce qui est réel, le réel lui-même ; si aucune théorie de l'action n'est en effet directement envisagée, pensée sous ce concept, c'est, doit-on préciser, parce que Marx cherche à se distancier du lieu où se manifeste l'irréalité, c'est-à-dire la « théorie ». Pourquoi la théorie renverrait-elle à l'irréel ? Parce que, nous apprend Michel Henry, elle n'est constituée que de *représentations*. En quoi, doit-on demander maintenant, les représentations sont-elles irréelles ? En ce que, pour Feuerbach comme pour le jeune Marx, *elles ne constituent pas des réalités sensibles* ; dans les écrits de 1844, ce qui s'oppose à l'irréalité de la représentation n'est, en effet, rien d'autre que ce qui se pose sur l'horizon défini par le monde de la « pratique », c'est-à-dire celui des objets sensibles : « Un être non objectif est un être irréel, non sensible, seulement pensé, c'est-à-dire imaginé : un être d'abstraction. Être sensible, ou réel, cela signifie être objet des sens, objet sensible, et donc avoir hors de soi des objets qui se rapportent à la sensibilité » ⁹⁸. Définie par ce rapport sensoriel à l'être, compris simultanément dans ce rapport comme « réel » et comme « sensible », la pratique devient dans les *Manuscrits de 1844* la pierre angulaire d'une anthropologie qui ne reconnaît plus la capacité de la théorie de déterminer la réalité ; comprendre cette position apparemment paradoxale -c'est par le truchement d'une théorie de la pratique que la pratique demande à la théorie d'abjurer sa prétention à coïncider effectivement avec une manifestation du réel-, consiste d'abord à saisir que pour Feuerbach et le jeune Marx, le problème de l'objectivité du réel se pose et se résout autrement qu'à travers les termes posés par l'activité théorique proprement dite.

Ceci dit, il est légitime de se demander, à la suite de Henry, si cette sensibilité, dans sa prétention à coïncider avec la réalité, désigne la capacité ontologique d'un sujet à ressentir, à la manière d'une esthétique transcendantale, ou si elle désigne les déterminations propres aux objets qui sont perçus et qui façonnent, qui conditionnent le sujet « sentant ». S'inspirant d'un extrait de Feuerbach représentatif de cette ambiguïté ⁹⁹, Michel Henry pose ainsi le problème : « L'être

⁹⁸ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 131

⁹⁹ « Le réel dans sa réalité, le réel en tant que réel, est le réel objet du sens : le sensible. Vérité, réalité, sensibilité sont une seule et même chose. Seul un être sensible est un être vrai et réel. Seuls les sens et non la pensée pour elle-même

sensible, par lequel Feuerbach définit le réel, a deux significations bien distinctes, désigne deux choses différentes : l'être sensible, d'une part, comme ce qui est senti, la pierre, la lune, la machine, tout étant appartenant à la nature par conséquent, cette nature elle-même, ce que Feuerbach appelle encore l'être matériel, la « matière » ; être sensible, d'autre part, veut dire être susceptible de sentir, porter en soi la capacité de s'ouvrir à l'être extérieur, être, bien plus, cette capacité d'ouverture, s'identifier à elle, se définir par elle » ¹⁰⁰. De ces deux dimensions de la sensibilité, de ces deux pôles du monde des objets sensibles, c'est la seconde, la capacité d'ouverture à l'hétéro-affection sensible qui se présente identiquement comme condition de possibilité de toute expérience sensible et comme l'être du sentir lui-même : « S'ouvrir à l'être extérieur, c'est le recevoir, c'est vivre dans la relation à l'être qui est comme telle, comme cette possibilité d'une relation à et comme son effectivité, comme possibilité pure et comme *l'expérience même*, la sensibilité précisément, au sens de l'esthétique transcendante toutefois, au sens d'un pouvoir ontologique qui s'ordonne originellement à l'être et auquel l'être se donne, auquel il se donne « à sentir » ¹⁰¹. Cette clarification des significations analytiquement déduites du concept de sensibilité s'avère nécessaire : c'est que Feuerbach, cherchant à contester le monopole de la solution hégélienne au problème de la détermination de la réalité, tâtonne à plusieurs endroits et louvoie constamment d'une signification à l'autre. De plus, cette élucidation permet de mieux qualifier le « matérialisme » de Feuerbach, auprès duquel, nous le savons, Marx vient réfléchir : Henry démontre en effet que le matérialisme feuerbachien, loin de s'articuler à partir d'une réflexion sur l'opposition entre l'objet sensible et une représentation particulière, loin de chercher à définir pour le sanctionner ontologiquement lequel des objets de la sensibilité ou de la conscience détiendrait en soi le plus de réalité, se fonde au contraire sur l'opposition entre la *capacité subjective de sentir* et le *pouvoir des représentations objectives*, opposition résumant selon lui son dépassement de l'hégélianisme : « Le matérialisme de Feuerbach ne désigne pas seu-

peuvent donner un *objet* entendu dans son vrai sens » (Feuerbach, Ludwig, *Principes de la philosophie de l'avenir*, §32, *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1973)

¹⁰⁰ Henry, Michel, *Marx*, I, op. cit., p. 288

¹⁰¹ Ibidem

lement, comme être réel, l'étant opaque qui s'oppose à la représentation subjective de la pensée, c'est la subjectivité elle-même dans sa forme originelle, comme subjectivité sensible et affective, qui fait son thème avoué » ¹⁰². Ainsi donc, en y regardant bien, si la philosophie feuerbachienne utilise le concept de sensibilité en souhaitant désigner tantôt l'ensemble des objets empiriques, tantôt la capacité transcendante de réception du donné sensible, c'est bien à partir de cette dernière définition de la sensibilité que Feuerbach travaille et prétend faire de son matérialisme l'approche la plus appropriée pour rencontrer une manifestation du réel.

Par ailleurs, soutient Michel Henry, Marx va épouser cette conception de la réalité comme coïncidant avec la sensibilité de l'homme, et ce, en important aussi bien de Feuerbach les ambiguïtés conceptuelles qui y sont reliées. Démontrant que Marx oscille aussi constamment entre les deux significations philosophiques attribuées plus haut à la sensibilité ¹⁰³, Henry va mettre en lumière le présupposé ontologique ultime se trouvant derrière la thèse de la co-originarité de la sensibilité et de la réalité défendue par Marx dans les *Manuscripts de 1844* : *le sujet n'aurait de réalité, de consistance ontologique propre qu'en instituant un rapport d'objet, qu'en projetant devant soi un objet lui permettant de réaliser sa plénitude de sujet*. Comme le dit Henry : « Au sens strict, avoir un objet veut dire avoir un étant devant soi, se représenter cet étant et cela sur le mode de la représentation sensible, le sentir précisément » ¹⁰⁴. Ainsi, dit Henry, la sensibilité n'est réelle qu'en vertu de son objet qu'elle « reçoit », et puisqu'il s'avère que, dans les *Manuscripts de 1844*, l'homme est la sensibilité de l'homme, il faut bien admettre que l'homme n'a de réalité que dans son rapport à l'objet, même si ce rapport est médiatisé par la sensibilité. La subjectivité, en faisant l'expérience sensible de l'extériorité de l'objet, se ré-

¹⁰² Ibid, p.290

¹⁰³ Cette oscillation est bien résumée dans ce passage où les deux significations se côtoient et semblent occuper le même statut : « Le *sensible* (cf. Feuerbach) doit être la base de toute science. C'est seulement si elle prend pour base le sensible sous la double forme de la conscience sensible et du besoin sensible [...] qu'elle est science réelle » (Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 87)

¹⁰⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 292

alise pleinement dans la mesure où la détermination de la subjectivité réceptrice est ici redevable à l'objet qui la spécifie comme telle ; c'est donc l'objet sensible qui, prêtant à la sensibilité ses contours et tonalités propres, constitue en quelque sorte « l'agenda » de cette dernière, c'est-à-dire son existence effective. Cette qualification de la sensibilité comme étant à la fois possibilité de l'expérience et expérience elle-même est importante, puisqu'en faisant une lecture rapide et quelque peu superficielle des thèses avancées par le jeune Marx, il serait en effet tentant de soutenir que « l'histoire » de la structure du sens est surdéterminée par les déterminations de l'objet tombant dans ce sens. Or, pour Marx, dit Henry, c'est la structure d'un sens, sa puissance qui détermine la structure de l'objet senti, et non l'inverse, ce qui confirme que le matérialisme du Marx des *Manuscripts de 1844* est d'abord et avant tout un matérialisme subjectif : « Pour l'oreille qui n'est pas musicienne, la musique la plus belle n'a aucune signification, n'est pas un objet, car mon objet ne peut être que la confirmation d'une maîtrise propre à mon sens. L'objet sera pour moi tel que ma maîtrise est pour soi comme faculté subjective, car le sens qui correspond à cet objet s'étendra aussi loin que s'étend mon sens » ¹⁰⁵. Ainsi peut-on dire que dès ses écrits de jeunesse, Marx, qui n'a pas encore réfuté la philosophie feuerbachienne au nom de ses présupposés qui sont d'abord ceux de l'hégélianisme, formule les principes d'une philosophie de l'activité *prenant comme point de départ la subjectivité individuelle*. Bien que tout entier happés par l'anthropologie feuerbachienne, les *Manuscripts de 1844*, à l'instar de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, constituent des lieux de formation de la pensée du jeune Marx, lieux qui sont autant de champs de bataille où la philosophie du maître est mise à l'épreuve. Or, il se trouve qu'à ce chapitre, les *Manuscripts de 1844* ne nous ont pas encore tout dit.

Pour saisir adéquatement ce qui se joue et ce qui restera de la réflexion menée dans ces manuscrits pour la pensée du jeune rhénan, il importe de bien comprendre la nature de la critique que le matérialisme subjectif de Marx adresse au système hégélien et à ses présupposés. Il faut d'abord réitérer le fait que, pour Hegel, la réalité sensible, n'étant qu'un « moment » nécessaire à la réalisation progressive d'une logique de production et de régulation du réel, ne peut se com-

¹⁰⁵ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 84

prendre que sur le fond de l'universalité et de la structure ontologique de la processualité-dialectique qui la fait advenir comme telle. Or, pour le jeune Marx au contraire, la réalité sensible dévoilée par les pouvoirs de la sensibilité ne correspond en rien à l'activité « théorique » d'une conscience destinée à « créer » ses objets, et ne peut être assimilée à un « moment » positif d'une Idée poussée à s'extérioriser, à se réaliser dans le monde pour être. Plus particulièrement, le matérialisme subjectif hérité de Feuerbach, dans le refus qu'il exprime d'octroyer à la conscience la capacité d'épuiser la signification de l'objet, peut ainsi être compris comme une dénégation du monisme hégélien, monisme posant la conscience comme l'essence permettant d'établir, dans le processus d'auto-objectivation de soi qui est le sien, l'identité de la conscience et de la nature. Pourquoi ce matérialisme feuerbachien de Marx rejette-t-il si brutalement ce monisme ? Parce que la conscience, qui, pour se réaliser, doit s'aliéner dans un objet qu'elle pose devant elle dans la lumière de l'objectivité, donne à voir, au moment du retour sur soi qu'elle opère, que ce qui était posé par l'objectivation de la pensée, loin d'être un objet « réel », riche de ses propres déterminations, n'était rien d'autre que la conscience s'ignorant s'aliéner elle-même ; autrement dit, la chose posée devant la conscience comme objet, comme être-autre de la conscience, ne s'appartient pas, sa réalité étant finalement déterminée, « épuisée » par la structure ontologique interne de la conscience de soi ainsi que par son mouvement : elle est une « choseité », une chose intelligée mais non concrète, vide d'elle-même. Écoutons Marx : « Mais il est tout aussi clair que la conscience de soi, en s'aliénant, ne peut poser que *la* chose, c'est-à-dire rien de plus qu'une chose abstraite, ou née de l'abstraction, et non pas une chose réelle. En outre, il est évident que, vis-à-vis de la conscience de soi, cette chose abstraite n'est absolument rien d'autonome ni d'essentiel, mais une simple création, ce qui est posé par elle et qui, au lieu de s'affirmer soi-même, révèle seulement le fait de poser, cristallisant pour un instant son énergie en un produit et lui prêtant en apparence et pour un instant seulement le rôle d'un être réel et indépendant » ¹⁰⁶. Ainsi il serait possible d'induire que, parce que la suppression de l'aliénation de la conscience dans ses objets n'est qu'une suppression de l'aliénation de la conscience par elle-même, elle se trouve finalement à n'être qu'une pseudo-

¹⁰⁶ Ibid, p. 129

suppression, qu'une boucle qu'effectue la conscience en elle-même et sur elle-même, et que, de manière similaire, l'objet dans lequel la conscience s'est aliénée n'est qu'un pseudo-objet, l'objet « réel » demeurant inchangé, intouché par toute cette activité abstraite de la conscience s'étant déroulé en son « absence ». Henry résume fort bien cette critique : « L'illusion de la pensée, c'est de croire que dans le devenir autre de son aliénation propre, dans l'aliénation *de soi*, elle est capable de fonder l'être véritablement autre qu'elle, la détermination naturelle ou encore celle du monde humain, la richesse matérielle, etc. » ¹⁰⁷. C'est pour cette raison, selon Marx, qu'il est nécessaire de substituer l'intuition à la pensée pour être en mesure d'appréhender intégralement l'objectivité des objets.

Mais cette substitution à la faveur de l'intuition entraîne-t-elle pour autant une rupture d'avec le principe de réalité à l'œuvre dans la pensée ? Cette interrogation nous amène à nous poser cette question décisive : quelle est la signification ontologique de la critique dirigée par Marx contre Hegel dans les *Manuscrits de 1844* ? Que signifie, sur le plan des concepts fondamentaux, ce passage de la pensée vers l'intuition ? En fait, en y regardant bien, si la mise en lumière de l'intuition comme pouvoir ontologique semble être une alternative crédible à la conscience en ce qu'elle laisse être les déterminations de l'objet en créant l'espace en elle pour le recevoir, il se trouve que cette découverte serait en fait l'ouverture d'un horizon transcendantal venant confirmer, secrètement, la solidarité de la position marxienne avec la philosophie hégélienne. En quoi ? En ce que la structure de la capacité ontologique de la sensibilité repose, après examen, sur un processus d'objectivation où s'objective l'objectivité, où l'objectivité de la chose sentie provient d'un rapport d'objectivation lui donnant une consistance propre, et où l'objectivité de l'objet de la sensibilité vient préciser les contours de la subjectivité du sujet. Or, c'est précisément cela qui constitue l'un des ultimes présupposés de l'hégélianisme : dans la mesure où, pour Hegel, la structure de l'être est celle

¹⁰⁷ Henry, Michel, *Marx, I*, op.cit., p.303. Marx dit dans les manuscrits : « [...] la conscience –le savoir en tant que savoir, la pensée comme telle- feint d'être immédiatement autre qu'elle-même, feint d'être sensibilité, réalité, et vie – c'est la pensée qui se dépasse en pensée (Feuerbach) » (« Économie et philosophie », op. cit., p. 133)

de l'objectivité du phénomène et dans la mesure où l'être n'existe qu'en tant qu'il se propose comme objet de réflexion, la sensibilité de Feuerbach, prenant tout autant appui sur cette mise à distance de la subjectivité d'avec elle-même dans le rapport d'objectivation sensible qui la constitue, rejoint les grandes thèses de l'hégélianisme : « *En tant que la structure de l'intuition réside dans le processus d'objectivation où s'objecte l'objectivité, elle n'est pas différente de la structure de la pensée telle que la comprend Hegel* » ¹⁰⁸. Que l'essence de la sensibilité et celle de la pensée au bout du compte coïncident, c'est ce qui permet de comprendre certains passages des *Manuscrits de 1844* apparemment contradictoires, où les « sens » ne désignent pas exclusivement cette ouverture au sensible que constituent les cinq sens, mais aussi l'ensemble des pouvoirs de la subjectivité de l'homme ; si le matérialisme s'est, dans un premier temps logique, dégagé de l'hégélianisme en rejetant l'identité du réel et de la conscience et en s'y opposant, il inclut maintenant les pouvoirs de cette dernière en les assimilant à un « sens » de l'homme : « Car non seulement les cinq sens, mais aussi les sens dits spirituels, les sens pratiques (la volonté, l'amour, etc.), en un mot le sens humain des sens, l'humanité des sens, ne se forment que grâce à l'existence de leur objet, grâce à la nature humanisée » ¹⁰⁹. Comment expliquer ce glissement, cette soudaine identification des cinq sens traditionnels aux sens « spirituels » et « pratiques » ? Par l'objectivation de l'objectivité qui les unit et qui constitue le secret du genre ; ce qui permet l'objectivation de l'essence humaine, c'est, pour Feuerbach, la qualité « objective » de l'objet, l'objectivité de l'objet, que cet objet soit sensible ou intelligible. Ainsi peut être compris le sens dernier du concept de pratique, avec lequel nous avons abordé le matérialisme subjectif de Marx : les *Manuscrits de 1844*, bien que définis selon une ligne d'opposition entre théorie et pratique, entre le pouvoir de détermination du réel par la conscience et celui de la sensibilité, entre irréalité et réalité, investissent le concept de pratique de significations diverses dont le point de convergence se laisse définir comme étant l'objectivation en général : « Voilà pourquoi, parce que l'effectuation de la praxis sensorielle n'est rien d'autre que l'ouverture du champ de visibilité constitué par l'objectivité, *cette praxis est identiquement vision, regard, intuition,*

¹⁰⁸ Ibid, p. 305

¹⁰⁹ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 85

contemplation, théorie » ¹¹⁰. Ici se comprend ce passage de Marx : « Ainsi les sens sont devenus « théoriciens » dans leur action immédiate. Ils se rapportent à l'objet pour l'amour de l'objet, mais l'objet se rapporte humainement à lui-même et à l'homme, et vice versa » ¹¹¹. La pratique décrite dans les *Manuscripts de 1844*, loin de s'opposer à la théorie, en est secrètement solidaire puisque réalisée à travers un rapport d'objet, elle s'apparente à la *theoria*, à la contemplation. Ainsi, une fois de plus, il est possible d'affirmer que Marx, malgré toutes les prétentions qu'il nourrit à ce moment, perpétue l'ontologie de l'objectivité, dans la mesure où il reconnaît que tout objet n'a de réalité qu'en étant objectivé par les sens, qu'à l'intérieur de son objectivation, de son « humanisation ».

Mais le moment n'est pas loin où Marx, reconnaissant cette secrète affinité entre les présupposés de l'anthropologie feuerbachienne et de la philosophie hégélienne, remettant radicalement en question toute forme de réalité jaillissant de l'objectivité, identifiant ce qui, précisément, l'oppose à Hegel tout comme à Feuerbach, jettera les bases d'une théorie de l'activité s'appuyant sur une toute autre conception de la subjectivité et de la réalité de l'agir. C'est pourquoi, devant l'association de la *theoria* à la pratique chez Feuerbach, Marx devra s'affranchir à la fois de l'idéalisme hégélien et du matérialisme feuerbachien pour trouver sa position propre sur le statut de l'activité.

¹¹⁰ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 313

¹¹¹ Marx, Karl, « Économie et philosophie », op. cit., p. 83

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 4

LA DÉTERMINATION DE L'ESSENCE SUBJECTIVE DE LA PRAXIS DANS LES THÈSES SUR FEUERBACH (1845)

[Retour à la table des matières](#)

C'est à travers une étude des présupposés sous-jacents aux concepts et thématiques développés par Marx dans les *Manuscripts de 1844* que ces derniers nous ont livré leur signification dernière : en articulant son réquisitoire contre l'ontologie hégélienne en y opposant le pouvoir d'une sensibilité transcendante prétendant épuiser l'objectivité de l'objet en le recevant plutôt qu'en le « produisant » par l'activité de la conscience, Marx a, au bout du compte, élaboré sa critique à partir des fondements de la philosophie qu'il prétendait pourtant dépasser. Pourquoi ? Parce qu'en opposant au « pseudo-objet » de la conscience l'objet réel donné sous les sens, Marx se trouvait en quelque sorte à réaffirmer le rôle crucial que joue tout rapport d'objectivation, tant dans l'intuition sensible que dans la pensée, dans la détermination de la réalité. Or, cette parenté ontologique profonde entre des pouvoirs considérés par Marx comme frères ennemis dans la détermination de la réalité ne pouvait rester bien longtemps ignorée du philosophe ; poursuivant ses réflexions au courant de l'année 1844, Marx prendra peu à peu conscience du caractère proprement *théorique*

de la définition feuerbachienne de la pratique et de l'activité humaine, et cherchera, l'année suivante, à récuser les grandes thèses de cette anthropologie de la même façon qu'il l'avait fait pour l'hégélianisme. Tel est l'acte de naissance des *Thèses sur Feuerbach*.

Nous aborderons, dans un premier moment, l'étude des transformations du concept de pratique dans les *Thèses sur Feuerbach*, en interrogeant plus particulièrement cette dernière sous l'angle de sa différence spécifique d'avec la pratique hégélienne. Nous découvrirons alors ce qui oppose fondamentalement toute l'œuvre de Marx à celle de Hegel. Ensuite, des précisions concernant les modalités du renversement de Feuerbach et Hegel seront effectuées, précisions qui nous amèneront, chemin faisant, à l'éclaircissement des rapports entre praxis et théorie chez Marx.

***Les fondements subjectifs de la praxis.
La mutation décisive du concept de pratique
et la critique du caractère contemplatif
de l'être de l'action chez Hegel.***

[Retour à la table des matières](#)

On ne pourrait mieux aborder l'analyse de la signification philosophique des *Thèses sur Feuerbach* qu'en nous penchant dans un premier temps sur la transformation de la signification du concept de pratique au cours des années 1844-1845. En effet, si, dans les *Manuscrits de 1844*, ce concept renvoyait encore à une définition du « réel » compris comme ce monde tel qu'il est objectivé et vécu par la sensibilité humaine, il est clair que nous n'avons, à partir des *Thèses sur Feuerbach*, plus rien de cet ordre lorsque la « pratique » est évoquée. Pourquoi ? Parce que Marx, prenant un certain recul vis à vis de l'anthropologie feuerbachienne, va finalement prendre conscience – et ce dès la fin de 1844- qu'en identifiant la réalité à son objectivation par les sens, le « matérialisme subjectif » inspiré de Feuerbach importerait les ultimes hypothèses de l'hégélianisme et retomberait, au bout du compte, dans une conception « contemplative » de la réalité. Partageant avec la conscience cette structure ontologique qu'est le rapport

d'objectivation, la nature des pouvoirs de la sensibilité est brusquement parvenue au rang d'évidence aux yeux de Marx : malgré son apparente aptitude à constituer une réelle alternative philosophique aux « abstractions » produites dans le sillage de l'auto-objectivation de l'Idée, la pratique feuerbachienne ne constituerait, ultimement, qu'un des avatars de la *theoria*, *c'est-à-dire de ce qui livre et conçoit l'être comme un objet* ¹¹². C'est pour cette raison que Marx, cherchant désormais une voie hors du « matérialisme intuitif » de Feuerbach, va critiquer le caractère « contemplatif », « objectif » de l'activité de la conscience et, surtout, de la sensibilité en cherchant à penser autrement le concept de « pratique ». Ainsi que l'affirme Henry : « Quel est l'être qui s'oppose à l'intuition, qui ne trouve plus en elle sa condition, qui n'est plus reçu par elle, qui n'est plus « l'objet sensible » ? L'une après l'autre les *Thèses sur Feuerbach* le disent dans une répétition inlassable : c'est la « pratique ». Mais il est clair alors que si le concept de pratique doit nous permettre de penser ce qu'ont en vue les *Thèses sur Feuerbach*, l'horizon ontologique radicalement nouveau et essentiel qu'elles dessinent, s'il doit nous permettre de saisir l'essence originelle de l'être tel que Marx le comprend maintenant et tel qu'il va constituer le sol de toute sa problématique à venir, c'est à la condition de subir une mutation décisive » ¹¹³. Cet effort déployé par Marx pour dépasser maintenant Feuerbach -ainsi que tout « matérialisme contemplatif », comme l'affirme la IX^{ème} thèse ¹¹⁴-, a ainsi mis de

¹¹² « Ici se découvre à nous, dit Michel Henry, la signification fondamentale du concept de théorie *qui désigne à la fois l'intuition du monde sensible et la détermination catégoriale de ce monde, sa « théorie » stricto sensu* » (Henry, Michel, *Marx, I*, Paris, Gallimard, 1976, p.319). C'est précisément chez Feuerbach, nous dit Henry, que cette définition de la théorie est explicitée avec le plus de clarté, comme en témoigne ce passage crucial de *L'Essence du christianisme* : « [...] l'objet essentiel de la théorie - cette dernière étant entendue en son sens le plus originel et le plus général, au sens de *l'intuition et de l'expérience objectives, de la raison, de la science en général* » (p. 333. Nous soulignons).

¹¹³ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 316

¹¹⁴ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », *Œuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p.1033. Cette thèse dit ceci : « Le résultat suprême auquel parvient le matérialisme contemplatif -c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le sensible comme activité pratique, c'est la théorie des individus isolés et de la société bourgeoise ».

l'avant une nouvelle conception de la pratique, conception qui, pour autant qu'elle entre en rupture avec toute ontologie fondée sur l'objectivation, doit être comprise dans sa signification philosophique radicale. Mais avant de procéder à l'analyse de cette signification proprement dite, il nous semble important d'ouvrir ici une courte parenthèse au sujet de l'interprétation marxiste de la « pratique », telle qu'elle se présenterait dans les *Thèses sur Feuerbach*.

Nous suivons Michel Henry lorsqu'il affirme que, contrairement à ce qu'ont pu prétendre certains courants marxistes, le passage à une nouvelle définition de la pratique n'a que peu à voir avec l'abandon d'une perspective essentiellement « philosophique » et « spéculative » de l'activité générique au profit d'une problématisation de l'activité humaine concrète qui relèverait des sciences humaines « positives ». En effet, cette idée selon laquelle les *Thèses sur Feuerbach* marqueraient la fin d'une philosophie de l'homme *en général* et ouvriraient la voie à une humanité ancrée dans des circonstances historiques et des rapports sociaux particuliers, ne tient pas compte du détail de la critique adressée à Feuerbach par Marx et retombe dans ce que ce dernier voulait justement dépasser. Pourquoi cette idée nous ramènerait-elle à la case départ ? Parce que les interprétations qui postulent que le dépassement de l'« homme », de l'humanité abstraite feuerbachienne par l'homme concret issu de rapports sociaux déterminés, ignorent le fait qu'il s'agit là d'un simple déplacement du lieu de l'objectivité, déplacement qui ne fait que réaffirmer des présupposés dont Marx a, dès 1845-1846, pris congé. En effet, soutient Henry, « Isolée de la problématique globale de *L'Idéologie allemande*, qui peut seule lui donner la signification qu'elle a pour Marx, l'expression « l'ensemble des rapports sociaux » ne peut qu'hypostasier une nouvelle abstraction en lieu et place de la réalité, à savoir *les individus vivants qui ont entre eux de telles relations*. Pourquoi l'hypostase des « rapports sociaux » entraîne-t-elle la falsification complète de la réalité, de la réalité des « individus vivants » et seuls « concrets », c'est ce que les *Thèses sur Feuerbach* portent en pleine lumière » ¹¹⁵. Dans la mesure où cette définition – dite « matérialiste » par les marxistes – de l'essence de l'homme prend comme point de départ la totalité logique, « préexistante », des rapports sociaux médiatisant l'agir des individus, il sem-

¹¹⁵ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 318

ble clair qu'elle ne fait que reconduire l'abstraction fondamentale décrite par Marx dans ses *Thèses sur Feuerbach*, soit une conception de l'activité pratique individuelle demeurant prisonnière de l'objectivité, comprenant l'activité pratique comme le « co-produit » d'un rapport d'objectivation dont elle ne constituerait que l'un des deux termes. Ainsi, aussi ironique que cela puisse paraître, c'est en substituant les structures sociales à l'Homme feuerbachien que le marxisme aurait fait revivre, par dessus la tête de Marx, les principes de l'hégélianisme.

On pourrait expliquer ce rendez-vous manqué entre Marx et le marxisme par le fait que cette doctrine, ayant été constituée dans l'ignorance quasi-complète des écrits philosophiques du jeune Marx, n'a pas saisi le sens et la portée du renversement qui a été opéré dans les *Thèses sur Feuerbach*. En réalité, ce renversement, comme le dit éloquemment Henry, loin de ne représenter qu'un simple changement de perspective « matérialiste », constituerait pour ainsi dire le renversement du renversement feuerbachien : si Feuerbach a prétendu mettre hors jeu la conception hégélienne en substituant définitivement l'être sensible à l'être intelligible, en substituant l'Homme à l'Idée, Marx a quant à lui renversé Feuerbach *et* Hegel en délaissant ce qui liait fondamentalement leur position philosophique respective, soit la conception de la réalité comme rapport d'objectivation, qu'il soit de nature sensible ou intelligible. Nous disons : « en délaissant ce qui liait fondamentalement leur position philosophique respective », parce que Marx, cherchant désormais la réalité ailleurs que dans le monde des objets sensibles et intelligibles, laisse en quelque sorte intact, « inaltéré » ce pseudo-problème opposant Feuerbach à Hegel, pour se retourner vers un horizon philosophique d'où toute *theoria* serait exclue. Or, c'est maintenant qu'il faut poser cette question cruciale : quel est cet horizon ? Quel est donc ce fondement de la réalité qui, ayant échappé tant à l'attention de Hegel qu'à celle de Feuerbach, a été mis au jour par Marx en 1845 ? Henry ici est limpide : « Les *Thèses sur Feuerbach* le disent non moins explicitement : c'est l'action. La thèse des *Thèses sur Feuerbach* surgit alors avec la brutalité de son évidence incoercible. *Feuerbach s'est trompé parce qu'il a cru saisir l'essence de la réalité dans l'intuition et par suite l'être comme un objet, alors que la réalité de cet être, la réalité de la réalité, réside au contraire de façon originelle et exclusive dans la pratique qui ne désigne elle-*

même rien d'autre que l'activité, la pure activité comme telle » ¹¹⁶. Dès lors, comment ne pas saisir ce que Marx a en tête lorsqu'il rédige les premiers mots de cette thèse décisive maintes fois discutée : « Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de l'objet ou de l'intuition, non comme *activité* humaine sensible, comme *pratique*, non pas subjectivement » ¹¹⁷. Nous voilà arrivé au carrefour d'une pensée philosophique inédite qui parvient à l'intelligence d'elle-même : réfutant la prétention de la *theoria* des sens et de la conscience à être le lieu véritable d'où émerge et se boucle la réalité, Marx a trouvé dans l'action l'être de cette réalité. Pourquoi dans l'action ? Parce qu'en elle, aucun « voir » n'est à l'œuvre, en elle aucun objet ne se forme ou ne s'interpose : l'être de l'agir, dit Henry en substance, échappe en tous points à la « théorie ». Pour autant, en effet, que l'intuition saisit le réel par le truchement d'objets, pour autant qu'elle « contemple » ces objets qui sont posés devant elle, on ne peut dire que l'être de l'intuition coïncide avec celui de l'action ; en fait, pour Marx, l'intuition, tout comme la conscience, se déploient dans un « monde » qui est étranger, en son principe, au caractère radicalement immédiat de l'activité.

Certes, pourrait-on dire, il est vrai que nous intuitionnons généralement en même temps que nous agissons, et que les différents moments de notre action ne cessent de tomber dans les rets étroits de notre intuition ; et il est tout aussi vrai que notre intuition semble, après examen, guider effectivement une bonne part de notre action, dans la mesure où elle prend part à l'orientation et à l'« évaluation » de notre agir. Certes. Mais cela ne contredit en rien l'argument avancé par Marx puisque « l'action *considérée en elle-même* n'a rien à voir avec ce regard de l'intuition, *avec la découverte d'un spectacle, avec l'apparition d'un objet*. Découvrir un spectacle, le contempler, vivre en présence de l'objet, c'est précisément ne pas agir » ¹¹⁸. Autrement dit, voir une main serrer une poignée ou observer un individu courir est principiellement hétérogène à l'action même de cette main qui serre ou de cet individu qui court ; l'action n'est action qu'en tant

¹¹⁶ Ibid., p. 321

¹¹⁷ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1029. Nous soulignons.

¹¹⁸ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 323

qu'elle n'est pas intuition, en tant qu'elle n'est pas simultanément dans sa propre contemplation. Mais poussons plus loin pour voir où nous mène l'argument.

On ne saurait passer outre le fait que, pour Marx, cette expulsion de l'intuition hors de l'action, cette conception d'une activité purgée de toute dimension « théorique », s'appuie sur un fondement irréductible, un fondement qui, parce qu'il est immanent à l'agir et s'y épuise, parce que la structure ontologique dont il hérite est étrangère à celle de la *theoria*, échappe à toute possibilité d'abstraction ou d'objectivation. Ce fondement, la première des *Thèses sur Feuerbach* l'a déjà identifié et mis de l'avant dans le renversement de l'anthropologie feuerbachienne : « [...] le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de l'objet ou de l'intuition, non comme activité humaine sensible, comme pratique, non pas *subjectivement* ». Ce fondement, qui se laisse reconnaître ici sans ambiguïté possible, n'est rien d'autre que la subjectivité ou, pour être plus précis, que *l'activité en tant qu'elle s'éprouve subjectivement*. Selon Henry, c'est précisément ce concept de subjectivité qui, investi ici d'une signification et d'une portée radicalement nouvelles en regard du sens lui ayant été traditionnellement conféré dans la philosophie occidentale ¹¹⁹, agit à la fois comme un levier permettant le renversement du matérialisme de Feuerbach, et comme un sextant pour l'élaboration de l'œuvre à venir : « Le passage du matérialisme de Feuerbach au « matérialisme » de Marx n'est pas le passage d'une certaine conception de la matière, d'une conception statique à une conception dynamique, « dialectique ». Pas davantage celui d'une philosophie de l'esprit, de l'« universel », encore présente chez Feuerbach, à une conception susceptible de produire la réalité matérielle effective, au matérialisme véritable, *c'est le passage d'une certaine conception de la subjectivité à une autre*, d'une subjectivité intuitive, instauratrice et réceptrice de l'objet, « objective », à une subjectivité qui ne l'est plus, à une subjec-

¹¹⁹ En effet, pour Henry, cette conception d'une subjectivité radicale, d'une subjectivité auto-poïétique et indépendante de tout rapport d'objectivation, va à contre-courant de l'ensemble de la philosophie occidentale, laquelle se fonde, depuis les Grecs, sur l'hypothèse générale selon laquelle la subjectivité du sujet serait déterminée par l'objectivité de l'objet.

tivité radicale d'où toute objectivité est exclue » ¹²⁰. La subjectivité dont parle maintenant Marx rompt ainsi avec la subjectivité spécifiée par l'objectivité du monde, et le champ d'investigation philosophique qu'elle ouvre fait de l'activité pratique subjective, de ce que Marx appelle aussi la *praxis*, l'événement ontologique fondateur de toute réalité.

Si cette identification de la réalité à l'action a un effet proprement dévastateur sur l'anthropologie feuerbachienne, il semble qu'il pourrait en être autrement pour la philosophie de Hegel, qui peut facilement prétendre avoir, bien avant Marx, identifié l'être à son action. Qu'est-ce à dire ? Michel Henry a posé de manière magistrale le problème du rapport de Marx à Hegel –lequel problème a, comme nous l'avons déjà souligné, motivé tout son travail sur Marx- en faisant valoir que le philosophe berlinois en était un, d'abord et avant tout, de l'action et de l'effectivité. Écartant en effet la thèse quelque peu vulgaire selon laquelle l'hégélianisme se réduirait à une philosophie de la pensée se cantonnant dans un intellectualisme idolâtre, ayant laissé la voie libre à une théorie de la pratique effective dont Marx et le marxisme se seraient conjointement chargés de développer, Henry a le mérite d'avoir exploré les replis de l'œuvre hégélienne pour y exhumer les thèses identifiant l'être à son action, thèses susceptibles de nous éclairer de manière décisive dans notre analyse de la philosophie marxienne de la *praxis*.

Qu'est-ce qui caractérise la position hégélienne au sujet de l'action ? Un premier regard porté sur les problématiques traitées sous l'égide de la philosophie du droit nous en dit long : polémiquant avec certains philosophes au sujet des principes de la morale et du droit, Hegel affirme que la réalité de ces sphères de la pratique, loin de se réduire à une stricte déduction logique de principes à caractère normatif, loin de ne constituer qu'une pure représentation par la pensée et dans la pensée des finalités visées dans l'action, se joue d'abord et surtout à travers leurs réalisations effectives. C'est par la médiation de l'action que l'idée de Bien, par exemple, passe du statut de fin subjective à celui de réalité objective ; il s'agit ainsi pour la volonté de dépasser le caractère général de la représentation du but en le réalisant

¹²⁰ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., pp. 325-326

par l'intermédiaire d'un acte, cristallisant en quelque sorte ce qui ne demeurait jusque là qu'à l'état de puissance. Le paragraphe 132 des *Principes de la philosophie du droit* dit ceci : « Dans la mesure où le Bien est ici encore cette *idée abstraite* du Bien, la volonté subjective n'est pas encore posée comme admise en lui et conforme à lui ; elle se tient de ce fait en un *rapport* avec lui, en l'occurrence dans le rapport d'après lequel le Bien *doit* être pour elle le substantiel, d'après lequel elle *doit* faire de lui sa fin et l'achever, -tout comme le Bien, de son côté, possède seulement dans la volonté subjective la médiation par laquelle il entre en effectivité » ¹²¹. Pris dans un ouvrage qui ne fait que préciser, pour Hegel, le rôle que joue l'activité dans la production de la réalité politique, cet exemple, pour être compris dans toute sa profondeur philosophique, doit pourtant être rattaché aux présupposés qui en commandent l'articulation. Pour Michel Henry en effet, on ne peut saisir le statut de l'action chez Hegel si l'on ne comprend pas d'abord que l'ontologie hégélienne identifie l'être à son action et à sa production : « C'est pourquoi tout ce qui est, faute de sombrer dans l' inanité et la vacuité de la perte de son être, ne peut être et persévérer dans l'être qu'à condition de se rendre adéquat à la condition d'être lui-même, ne peut qu'agir pour se rendre consubstantiel à un être qui est action et opération » ¹²². Autrement dit, parce que l'être ne peut être tel sans agir, parce qu'une absence d'action le condamne au néant, l'action chez Hegel se présente comme la condition de la réalisation de l'être lui-même ¹²³. Ainsi, si l'individu agit, c'est qu'il se conforme à la logique animant l'être, à cette logique qui le traverse et le détermine comme une médiation de la réalisation de l'être dans l'effectivité ; par ailleurs, si l'individu n'agit pas, comme dans le cas de la belle âme se détournant du monde et de son cours, c'est de l'être et de sa loi qu'il se retire et se coupe, se condamnant ainsi à l'indéterminité du néant.

¹²¹ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, pp.206-207

¹²² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit, p. 328

¹²³ Ce passage est on ne peut plus clair : « Il y a action parce que l'activité est en soi et pour soi-même l'essence de l'effectivité » (*Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 280)

Si l'identification de l'être à sa production et son action marque l'ensemble de l'œuvre de Hegel, il semble que ce soit particulièrement le cas dans le manuscrit connu sous le nom de *Première philosophie de l'esprit*, où Hegel disserte sur les conditions de possibilité de l'existence de la conscience et de l'être lui-même. Analysant l'ouvrage en question, Michel Henry montre que la thématique hégélienne des deux médiations permettant à la conscience de s'éprouver et de se réaliser –soit le langage et le travail- peuvent être évaluées à partir du degré de maîtrise sur le monde qu'ils permettent de lui dispenser ¹²⁴ ; si la médiation du langage, qui prête à la conscience une première emprise sur le monde par le biais d'une fixation du réel par les mots, s'avère n'être qu'une emprise idéale, « théorique », en laissant le monde tel qu'il est, le travail et ses instruments, quant à eux, offrent une véritable maîtrise de la nature dans la mesure où ils permettent de produire effectivement la réalité. Désignant, à la façon de Schelling, ces deux médiations sous le vocable de « puissances », Hegel soutient que le passage de la première puissance –le langage- à la seconde –le travail- ne correspond ni plus ni moins qu'à un passage de la théorie à la pratique : « Le processus théorique passe dans le processus pratique [...] la conscience s'est prouvée sa maîtrise idéale sur la nature, et ici [dans le travail] sa maîtrise réelle sur la nature » ¹²⁵. C'est par le truchement de ce second processus que la conscience, cessant d'être une simple représentation abstraite du réel, coïncide avec ce dernier en le subordonnant, par l'action productive du travail, aux lois qui sont les siennes. Ainsi donc, contrairement à ce que le marxisme a pu dire sur Hegel, il y a, chez ce dernier, la reconnaissance de l'ascendance ontologique de la pratique sur la pure théorie, dans la mesure où la réalité se présente comme identique au moment effectif de l'Idée, à sa concrétisation, et ce n'est que rétrospectivement qu'il est possible de dégager ce qui se présentait comme l'horizon du développement logique de cette effectivité. La théorie suivrait

¹²⁴ Plus tard, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel thématise à nouveau ces deux médiations, en les rattachant cette fois explicitement au procès d'objectivation de soi de l'individu : « Le langage et le travail sont des manifestations extérieures dans lesquelles l'individu ne se garde et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur sortir tout entier de lui-même, et l'abandonne à autre chose » (p. 224)

¹²⁵ Hegel, G.W.F., *Première philosophie de l'esprit*, Paris, PUF, 1969, p. 58.

donc, logiquement, la réalité de la pratique, cette dernière agissant en quelque sorte comme le « révélateur » de la première.

Or, si Hegel est, comme le soutient Michel Henry, un penseur ayant mis à l'avant plan l'activité, quelle différence y a-t-il entre Marx et Hegel ? Si Hegel a pu dire de manière surprenante ces phrases quelque peu négligées par les marxistes, « L'être vrai de l'homme est bien plutôt son acte ; c'est en cet acte que l'individualité est effective » ¹²⁶ et « L'homme individuel est ce que cet acte est » ¹²⁷, comment peut-on soutenir que Marx est le premier à avoir reconnu le rôle architectonique de l'action dans la détermination de la réalité ? Peut-on faire aussi facilement de la XI^{ème} thèse sur Feuerbach -« Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer* » ¹²⁸- le lieu de la contribution décisive de Marx par rapport à Hegel ? L'élucidation de cette convergence apparente entre ces positions philosophiques doit, nous le voyons bien, être menée puisqu'elle débouche, nous dit avec raison Henry, sur des considérations d'ordre ontologique ; en fait, la différence fondamentale entre Hegel et Marx se trouve, sans l'ombre d'un doute, *dans la façon de considérer la structure ontologique interne, l'être de l'action*. Il est clair que pour Hegel, de la *Première philosophie de l'esprit* aux *Principes de la philosophie du droit*, l'être de l'action peut être compris comme un processus par lequel la conscience se change, pour s'accomplir, en quelque chose d'objectif, de permanent. La présentation de deux thématiques illustrant ce processus va nous permettre d'en préciser la nature et d'en aménager la compréhension.

Approfondissant le rôle crucial joué par le travail dans l'odyssée de la conscience, Hegel voit à la fois dans l'instrument et la méthode de travail les médiations par lesquelles la conscience acquiert son objectivité. Conçu comme un des moments du procès de travail, l'instrument est ce qui, de par ses propriétés matérielles, permet en quelque sorte de « condenser », de stabiliser l'être de l'action en lui conférant une objectivité, en le faisant advenir dans la lumière de l'universalité, c'est-à-dire *en le conformant à l'être de la conscience* ;

¹²⁶ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 231

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1033.

l'instrument, comme l'énonce synthétiquement Michel Henry, est l'*action comme objet* : « La conscience *obtient* une existence réelle opposée à l'existence idéale précédente dans la mesure où, dans le *travail*, la conscience se change en ce moyen terme qu'est l'*instrument* » ¹²⁹. Quant à la méthode, en mettant en forme le procès de travail selon certaines règles, elle ouvre, de l'intérieur du travail, un horizon par lequel se glisse la conscience ainsi que son effectivité ; c'est par le truchement de la méthode et de ses règles que le travail, lieu d'extériorisation de la conscience, peut obtenir son efficience propre et être reconnu : « L'acte-de-travailler comme tel exige, maintenant, de vouloir être reconnu, d'avoir la forme de l'universalité. Il y a une *méthode universelle*, une règle de tout travail [...]. Mais cette règle universelle est, pour le travail, la vraie essence ; et l'habileté naturelle doit se dépasser dans l'apprentissage de l'universel » ¹³⁰.

Cette connexion intime de l'action et de l'objectivation peut en outre être saisie, plus formellement, à travers l'examen de la logique à l'œuvre dans le devenir pour soi de l'esprit. Plus particulièrement, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel prétend que la conscience, dès qu'elle se réfléchit en elle-même en se saisissant comme objet, découvre simultanément que, loin de pouvoir se réaliser dans une pure auto-contemplation, doit s'objectiver au contraire dans un acte pour être effective et se conformer à son être. Si la conscience se découvre, à un moment de son auto-déploiement, comme étant interpénétration en mouvement de l'universel et de l'individualité, c'est parce que la conscience n'est, pour Hegel, jamais rien d'autre que l'effectivité et que l'objectivité de la conscience ; ainsi conçue, l'activité déployée par une individualité ne constitue donc que le médium de l'affirmation de l'essence de la conscience, qui est objectivation : « C'est seulement afin que soit pour elle-même ce qu'elle est en soi que la conscience doit agir, ou encore, l'action est précisément le devenir de l'esprit en tant que conscience. Ce qu'elle est en soi, elle le sait donc à partir de son effectivité » ¹³¹. Pour Michel Henry, on ne peut comprendre cette association entre action, conscience et objectivité que si l'on se réfère aux implications théoriques de l'ontologie de l'objectivité hégélienne :

¹²⁹ Hegel, G.W.F., *Première philosophie de l'esprit*, op. cit., p. 58.

¹³⁰ Ibid., p.124

¹³¹ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 275

« Le lien originel de l'action et de l'objectivité réside dans l'être même de l'action compris comme identique à l'essence de l'être, compris comme objectivation. L'être pour Hegel, c'est ce qui est là et se propose comme un objet, comme une objectivité, c'est l'objectivité elle-même comme telle. *L'être comme production de lui-même est la production de cette objectivité. Telle est précisément l'essence de la production* » ¹³². Instituant cet horizon à travers lequel l'objectivité et son corollaire, l'universalité, prennent forme, l'action n'est, pour Hegel, rien d'autre que ce moyen par et dans lequel se produit l'être, dans la mesure où c'est l'action qui lui permet d'advenir dans sa condition d'objet, où c'est elle qui *est* cette émergence et cette « sortie » de l'être dans la lumière du monde. C'est pourquoi il est possible d'affirmer, à la suite de Henry, que lorsqu'un individu agit pour Hegel, ce n'est pas lui qui, ultimement, agit, mais bien l'action elle-même, c'est-à-dire ce moment logique essentiel répondant à une téléologie de l'objectivité exigeant l'autoproduction de l'être dans l'objectivité ; l'individualité en mouvement, dit Hegel, « est immédiatement le devenir de celle-ci en tant qu'elle est l'essence objectale universelle, c'est-à-dire que ce mouvement est le devenir du monde effectif » ¹³³. Loin de sourdre d'une subjectivité agissante, loin de trouver en elle le principe de son existence et de son effectivité, *l'action, l'être de l'action, est en fait épuisé et surdéterminé par l'universalité qu'il porte en lui.*

Quelle conclusion peut-on tirer de cette élucidation de la signification philosophique de l'action chez Hegel ? À bien y regarder, l'analyse menée plus haut nous instruit d'une vérité fort simple : il n'y a pas, dans la philosophie hégélienne, de différence principielle entre la théorie et la pratique, entre la contemplation et l'action, puisque en tant que cette dernière est le devenir de l'objet, en tant qu'elle est comprise comme procès d'objectivation de la conscience, la pratique correspond à un « voir », à une *theoria* : « Lorsque l'action se laisse reconnaître dans le fond de son être et de son faire comme productrice de la conscience, lorsque, comme objectivation, elle est très exactement la production de l'objet, la formation de l'objet, et, par suite, la vue de l'objet qu'elle aperçoit dans l'acte même par lequel elle le forme, alors il faut dire : *ce que fait l'action, c'est voir.* L'opposition

¹³² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 335

¹³³ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 334

de la praxis et de la théorie s'effondre dans l'hégélianisme où elle devient proprement leur identité » ¹³⁴ En fait, dit Henry sans le dire, comme l'action chez Hegel est un moment essentiel de la structure de la conscience de soi et de son devenir, il faut donc, ultimement, prendre la distinction entre la pensée et la pratique comme une distinction toute relative entre deux modalités catégorielles du même processus d'objectivation. Ainsi donc est éclairé l'enjeu de la lutte à finir que Marx mène, dans les années 1845-1846, contre son maître Hegel et, dans une moindre mesure, contre Feuerbach. Il faut savoir gré à Michel Henry d'avoir mis au jour le fait que c'est l'examen de cet enjeu, qui n'est rien d'autre que *la détermination de l'être de l'action*, qui permet d'atteindre le lieu de déploiement de la différence fondamentale opposant Marx à Hegel.

*Entre subjectivité et objectivité de l'action. Les modalités
du renversement de l'ontologie de l'objectivité
et la question de la pratique sociale.*

[Retour à la table des matières](#)

Cet examen de la conception hégélienne de l'action nous aura convaincu que la voie ouverte par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* en est une n'ayant jamais été explorée auparavant : en identifiant l'être de l'action à l'action telle qu'elle s'éprouve subjectivement et se déploie individuellement, les présupposés sur lesquels reposaient l'activité générique feuerbachienne et l'action de la conscience hégélienne semblent définitivement renversés par Marx. Mais si l'on a pu tracer un peu plus haut les contours de la signification et de la portée de ce renversement, si l'on a pu jeter un premier coup d'œil sur les présupposés à partir desquels Marx entend désormais penser la réalité ainsi que les champs de la pratique qui en dérivent, il appert, en revanche, que les modalités du renversement demeurent, à bien des égards, sous-déterminées. En effet, à bien regarder le détail des *Thèses sur Feuerbach*, on ne peut manquer d'observer qu'il semble y avoir

¹³⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 337

chez Marx un certain louvoiement entre les registres du matérialisme et de l'idéalisme, louvoiement pouvant expliquer, sans aucun doute, l'hétérogénéité de l'héritage de ces fameuses thèses au sein de la tradition marxiste. Il nous semble donc essentiel de procéder ici à un éclaircissement de la manière dont le renversement des philosophies de l'objectivité a été opéré, car les résultats de ce second moment de l'analyse des *Thèses sur Feuerbach* viendront nous procurer des éléments déterminants pour préciser le portrait de cette position philosophique aussi singulière que vertigineuse qui est celle de Marx à partir de l'année 1845.

Une première question, inspirée par Michel Henry, peut être posée ici en guise d'amorce : de quels matériaux conceptuels Marx dispose-t-il pour opérer un renversement complet des philosophies auxquelles il a adhéré aussi passionnément qu'il s'y oppose en 1845 ? Sur quoi Marx peut-il s'appuyer pour dépasser ce qui a constitué en quelque sorte les piliers de sa pensée ? En fait, venant à peine d'identifier la profonde affinité reliant les systèmes hégélien et feuerbachien en même temps que les raisons motivant soudainement le rejet catégorique de ces derniers, Marx ne dispose que des concepts, notions et catégories issus de ces philosophies. Ainsi, comme l'affirme avec justesse Henry, la première thèse sur Feuerbach démontre bien à quel point Marx tente d'aménager une marge de manœuvre qui lui est propre à partir de concepts dont il cherche désormais à infléchir le contenu ; mettant dos à dos ces deux systèmes, prenant la mesure du fossé abyssal venant de se creuser entre lui et ses inspirateurs, Marx n'a d'autre alternative que de penser Feuerbach contre Hegel et vice versa, de manière à faire émerger la nouveauté de sa pensée. La deuxième phrase de la première thèse dit ceci : « Voilà pourquoi le côté actif se trouve développé abstraitement, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme : celui-ci ignore naturellement la réelle activité sensible comme telle » ¹³⁵. Le commentaire de Henry, portant sur le caractère apparemment louvoyant et « circulaire » de cette assertion, est éclairant : « Écartant l'intuition sensible de Feuerbach à l'aide de l'action de la pensée de l'idéalisme, écartant l'action de la pensée à l'aide de l'intuition sensible, la première thèse semble se mouvoir dans un cercle. [...] Ce que ce cercle nous indique dans ce renvoi per-

¹³⁵ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1029

pétuel du matérialisme à l'idéalisme et de l'idéalisme au matérialisme, c'est leur commune inadéquation à ce qui doit être pensé » ¹³⁶. N'ayant pas encore établi avec ces conceptions -qui ont été les siennes- une distance suffisante lui permettant d'énoncer, par le biais d'affirmations spéculatives positives, les détails de sa position philosophique propre, Marx, jouant ces deux variations de la même ontologie l'une contre l'autre, n'utilise donc les concepts de ces deux pôles d'opposition qu'à des fins purement fonctionnelles. Voilà pourquoi, par-delà cette apparente circularité du raisonnement semblant déboucher sur un jeu à somme nulle, les concepts de cette première et déterminante thèse n'ont de signification qu'en regard de cet effort pour penser ce qui n'a jamais été pensé auparavant, de cet effort pour thématiser « cette dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et de toute différence » ¹³⁷, soit la praxis subjective. À cet égard, Henry soutient que l'on ne saurait prendre le concept d'« activité sensible » pour autre chose que ce qu'il signifie dans le texte, c'est-à-dire une charge destinée à dénoncer l'irréalité de l'action *telle qu'elle est comprise par Hegel*, ayant été lancée à partir du registre d'une anthropologie feuerbachienne dont Marx, loin de s'en faire encore l'ardent promoteur, cherche précisément à se départir.

Mais, pourrait-on cependant objecter, comment expliquer le fait que ce concept d'activité sensible, loin de n'être employé que dans la première thèse, est utilisé de manière récurrente dans les textes de 1845 et 1846 ? Comment expliquer cette récurrence si la sensibilité a précédemment été déclarée inapte à épuiser l'être de l'action ? À ces interrogations légitimes, nous pourrions répondre ceci : pour autant que Marx a, dès les tous premiers moments des *Thèses sur Feuerbach*, acquis une certaine intelligence de sa position en identifiant l'être de la réalité à la subjectivité agissante, et pour autant qu'il a, indirectement, affirmé l'hétérogénéité de cette réalité à celle de la sensibilité ainsi que de toute *theoria*, il est clair que Marx ne s'empêche pas pour autant de penser l'activité à la lumière de l'objectivité ; seulement, il est désormais établi que cette objectivité ne détermine en rien

¹³⁶ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 343

¹³⁷ Henry, Michel, « La vie, la mort : Marx et le marxisme », *Diogène*, #125, 1984, p. 127

l'activité comme telle, et que la première ne se rapporte à la seconde que sous l'égide de la contingence : « Si l'action est subjective, si elle s'épuise dans l'expérience intérieure qu'elle fait d'elle-même, dans le sentiment radicalement immanent de l'effort avec lequel elle se confond, si, considérée en elle-même, elle est cette tension vécue d'une existence enfermée dans l'épreuve de son acte de pousser, de tirer, de soulever ou de prendre, [...] la possibilité principielle demeure, il est vrai –et c'est là ce que signifie la contingence de la relation de l'action et de l'intuition- de regarder cette action, de la voir, de la sentir et, dans ce regard qui se dirige maintenant sur elle de l'extérieur, pour cette *theoria* qui la contemple, l'action est une action sensible » ¹³⁸. « La possibilité principielle demeure » dit Henry : parce que la détermination de la réalité par l'essence subjective de la praxis est ce que Marx a en tête à ce moment, et parce que ce dernier cherche à penser autrement la réalité du monde, la qualité objective de l'activité humaine peut être pensée sans problème, dans le rapport logique fondamental qu'elle entretient avec son naturant qui n'est autre que la subjectivité agissante ; à ce titre, la V^{ème} thèse est laudative : « Peu satisfait du penser abstrait, Feuerbach veut la contemplation ; *toutefois, il ne conçoit pas le sensible comme activité pratique humaine et sensible* » ¹³⁹.

Par ailleurs, s'il est vrai que l'on retrouve le concept d'activité sensible dans *L'Idéologie allemande*, il importe de mentionner qu'il cède peu à peu sa place à une terminologie où l'action prend le pas sur l'intuition : « les individus vivants et agissants », « les individus qui agissent », « qui produisent » remplacent progressivement les concepts d'humanité et de sensibilité. Cette substitution est d'autant plus spectaculaire que ce manuscrit de 1846 aborde de front le thème de la société, thème qui présente l'action sous l'angle de son objectivation, de sa *theoria* : « La réalité une fois saisie comme action et, par suite, comme subjective et individuelle, dès qu'on passe, comme le fait Marx, à l'étude de la société, c'est naturellement d'un point de vue extérieur à elle, comme objective par conséquent et dans l'objectivité, qu'on considère cette action, ou plutôt les multiples acti-

¹³⁸ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., pp. 347-348

¹³⁹ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., pp.1031-1032. Nous soulignons.

vités individuelles qui constituent la substance de cette société » ¹⁴⁰. Si certains marxistes ont pu voir dans *L'Idéologie allemande* les premières manifestations de l'adhésion de Marx aux sciences sociales positives ainsi qu'à leurs présupposés, c'est parce que la signification des *Thèses sur Feuerbach* est, pour eux, restée cachée : si Marx continue de parler de pratique sociale dans ces écrits comme dans tous ceux qui vont suivre, il importe de rappeler que c'est toujours en regard de son apparence phénoménale, sachant que l'origine, que la réalité fondatrice de cette pratique sociale est ailleurs, dans la praxis justement, dans l'immanence radicale de l'effort subjectif. La première phrase de la VIII^{ème} thèse ne dit-elle pas cette vérité autrement : « *Toute vie sociale est essentiellement pratique* » ¹⁴¹.

L'idée sur laquelle repose ces brefs éclaircissements sur l'activité sensible et la pratique sociale doit ici être formulée de manière positive puisque l'horizon qu'elle ouvre permet de préciser et de présenter sous un jour nouveau la radicalité du renversement des philosophies de Hegel et Feuerbach : en procédant, avec les moyens du bord, au rejet systématique de toute philosophie de la réalité identifiant l'être à son advenir dans la lumière de l'universel, c'est-à-dire à son advenir comme processus d'objectivation *en général*, Marx, loin de contester la « réalité » de ce qui apparaît dans l'objectivité phénoménale, *la conçoit maintenant comme dérivant principalement d'un fondement qui lui est hétérogène, d'un fondement obscur et non-objectivable parce que radicalement immanent, soit l'activité subjective individuelle*. Cette hétérogénéité posée, Marx peut donc parler de la pratique dans son mode d'être phénoménal, « empirique », dans la mesure où il comprend désormais cette dernière comme dérivant de cette pratique primordiale, de cette pratique se déployant dans un non-voir radical.

Ainsi s'explique ce que Marx a en tête lorsqu'il recourt, dans *L'Idéologie allemande* ainsi que dans toute son œuvre ultérieure, à une terminologie « positiviste » pour parler de l'activité dans ses différentes manifestations ; en parlant de « l'existence empirique actuelle des hommes » et des « hommes vivant empiriquement », Marx, loin

¹⁴⁰ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 349

¹⁴¹ Marx, Karl, « *Thèses sur Feuerbach* », op. cit., p. 1033. Nous soulignons.

de renouer avec la philosophie qu'il vient de réfuter, ne fait qu'appréhender la praxis subjective telle qu'elle se présente et se saisit dans l'extériorité radicale de son déploiement mondain. À partir des *Thèses sur Feuerbach*, la réalité empirique de la pratique doit être toujours comprise dans le lien originaire qu'elle entretient avec cette réalité essentielle et invisible, celle de la praxis : tous les commentaires et propos de Marx convergent vers ce fondement radical. Que *L'Idéologie allemande* opère un constant aller-retour entre ce fondement et son expression objective, phénoménale, que ce manuscrit thématise de front ces deux dimensions foncièrement hétérogènes de la pratique, voilà ce qui permet de comprendre pourquoi Marx, en un passage, affirme quasi-simultanément que la réalité est et n'est pas épuisée par sa dimension empirique : « Ses présuppositions, ce sont les hommes [...] dans leur processus d'évolution réel, *empiriquement* perceptible dans des conditions déterminées. Sitôt décrit ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits inanimés, comme chez les *empiristes*, eux-mêmes encore abstraits, ou une action fictive de sujets fictifs, comme chez les idéalistes » ¹⁴². Ainsi, pourrait-on ajouter, la pratique ne se donne dans sa dimension empirique, non-essentielle, dérivée, qu'aux yeux de ceux qui conçoivent l'action par le biais de la *theoria*, que cette dernière soit strictement intuitive, comme chez les empiristes, ou qu'elle soit rationnelle, comme chez les idéalistes. Henry résume : « La réalité empirique n'est donc rien d'autre que « l'activité sensible », *c'est la praxis telle qu'elle se présente au regard de la théorie. C'est le mode d'accès à la praxis pour autant qu'il n'est plus constitué par la praxis lui-même, pour autant qu'il s'accomplit dans l'intuition et d'abord dans l'intuition sensible qui qualifie non pas l'être originel et intérieur de la praxis mais son apparence objective comme empirique* » ¹⁴³. C'est parce qu'il a clairement à l'esprit une opposition radicale entre l'action et son objectivation dans l'intuition -ou dans l'entendement- que Marx peut, de cette manière, mettre dans la même « parenthèse » des conceptions de l'action aussi éloignées en apparence que celle du matérialisme intuitif et de l'idéalisme.

¹⁴² Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », *Oeuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 1057. Nous soulignons.

¹⁴³ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., pp. 351-352

Par ailleurs, plaide avec raison Michel Henry, on ne saurait atténuer cette opposition ontologique radicale entre la pratique et la théorie en affirmant la thèse selon laquelle penser serait en soi un acte. Bien qu'elle semble court-circuiter l'opposition introduite avec la problématique marxienne de l'action, cette thèse n'en est pas moins étrangère à ce que Marx entend par praxis subjective. En effet, l'action de la théorie ne se laisse pas confondre avec l'activité pratique, qui se déroule dans une immédiateté « obscure » ; si la première se déploie selon les lois d'une ontologie de l'objectivation, la seconde, quant à elle, n'est rien d'autre que l'action en tant qu'activité radicalement subjective. Ainsi, c'est dans le secret de la structure interne de la subjectivité vivante, « comme origine et essence de toute praxis », que se mesure chaque acte, que se mesure l'accomplissement ou non des efforts visant à soulager le besoin inobjectivable de chaque subjectivité : « C'est parce que l'action de la pensée et, de la même manière, celle des sens revêt la forme de l'objectivation et s'accomplit chaque fois comme un déploiement de cette forme, qu'elle se trouve écartée comme étrangère en son essence à l'essence que Marx pense dans la praxis. L'avant-dernière phrase de la première thèse oppose explicitement l'une à l'autre, l'« activité théorique » et la « pratique » ¹⁴⁴.

Arrivé à ce point de l'exposition des modalités du renversement philosophique radical qu'ont opéré les *Thèses sur Feuerbach*, nous sommes maintenant en mesure d'évaluer de manière critique un des thèmes forts du marxisme, thème à travers lequel cette doctrine a laissé voir très clairement son adhésion aux présupposés de l'hégélianisme. En effet, c'est en approfondissant la signification de cette praxis sociale déjà évoquée que l'on sera en mesure de préciser davantage, d'une part, la nature des rapports qu'entretient, chez Marx, la praxis avec la théorie, et d'autre part, de préparer le terrain pour une élucidation systématique de l'être de cette théorie.

Nous suivons Michel Henry lorsqu'il affirme que la question - maintes fois traitée par les marxistes- de la praxis sociale, loin de s'appuyer sur une conception de l'être de l'action rompant définitivement avec une ontologie de l'objectivité, reconduit au contraire le primat de l'universel en prenant la totalité comme point de départ :

¹⁴⁴ Ibid., p. 354

« Parler de praxis sociale, c'est considérer l'ensemble de la société, c'est prendre en vue le Tout, prendre un point de vue qui se nie lui-même en tant que point de vue particulier, et affirmer la possibilité au contraire de parvenir à la vision de la totalité. Une telle vision est la théorie » ¹⁴⁵. Parce que la praxis sociale procède d'une négation en elle de ce qui est singulier, immédiat et en acte, parce qu'elle procède d'une « abstraction », d'une « élévation » au-dessus des multiples activités pratiques individuelles, elle revêt d'emblée un caractère « théorique » projetant la totalité de l'être dans l'objectivité. *A contrario*, doit-on rappeler, la praxis individuelle et l'activité subjective qui la détermine ne peut s'élever, se mettre à distance d'elle-même par un processus d'objectivation quelconque ; *la praxis subjective, rivée à elle-même et happée par son activité, ne congédie jamais la particularité consubstantielle à son essence*, pour reprendre la belle formule de Henry. C'est donc parce que la praxis, telle qu'évoquée par Marx, réside dans le faire muet d'une subjectivité qui coïncide avec son effort, avec sa souffrance et son soulagement, avec sa joie ou son besoin, que la praxis sociale des marxistes apparaît comme irréaliste : « Il n'y a que des actions individuelles : *la praxis n'existe pas*. La praxis sociale n'est que la représentation de toutes les actions individuelles qui interviennent et s'entrecroisent sans cesse dans la société et font d'elle ce qu'elle est » ¹⁴⁶. Ainsi, si cette abstraction peut être dite irréaliste, c'est parce qu'elle ne tient nullement en elle le principe de son être, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des actions subjectives individuelles. Hors de cette compréhension philosophique de la praxis sociale, on ne peut qu'arriver, comme dans le marxisme, à ne plus voir la « réalité » que comme une série de totalités qui, dans l'hypothèse des activités individuelles qu'elles entraînent, en viennent à apparaître comme déterminant l'être de ces dernières : à l'instar de l'Idée politique hégélienne identifiant les différentes activités humaines à des moments d'un processus d'objectivation culminant dans l'État, ces abstractions – *la praxis révolutionnaire, le mouvement de l'histoire, la société* – acquièrent avec le marxisme le statut de naturant, de pouvoir déterminant qui gomme en quelque sorte le caractère singulier des actions, ainsi que leur caractère *sui generis* : « Toutes les distinctions et différenciations qui interviennent sur le plan de la réalité et résultent

¹⁴⁵ Ibid., p. 357

¹⁴⁶ Ibid., p. 358

en elle de ce qu'elle est, de la multitude des actions particulières et de leur jeu complexe, sont comprises au contraire comme les différenciations de ces abstractions, comme les distinctions prenant naissance en elles, résultant d'un mouvement qui est le leur, qui est le mouvement interne de la société, de l'histoire, de la praxis » ¹⁴⁷. Ainsi peut donc être comprise, dans toute la plénitude de son contenu, cette VIII^{ème} thèse dont nous n'évoquons plus haut qu'une première partie : « Toute vie sociale est essentiellement pratique. *Tous les mystères qui entraînent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique* » ¹⁴⁸. Ce que Marx appelle dans cette thèse le « mysticisme » n'est rien d'autre qu'une radicalisation des propos tenus dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* : ayant définitivement pris congé des abstractions concomitantes à l'anthropologie feuerbachienne, Marx, identifiant la réalité à la praxis subjective et rien qu'à elle, considère désormais que l'on ne peut prêter aux résultats des procès d'objectivation un pouvoir ontologique quelconque qu'au prix de sombrer dans un profond « mysticisme », qu'au prix de perdre ce qui précisément fonde et produit la réalité ; *la seule position philosophique soutenable aux yeux de Marx est de procéder à la réduction de ces totalités –qu'elles soient « philosophiques », « religieuses » ou « sociales »- à leur seul et unique fondement, à cette source vitale qui ne se tarit véritablement qu'au moment de la mort, soit l'activité des individus vivants*. Dès lors, pour une première fois, il importe de faire remarquer ici ce que Michel Henry a progressivement mis en lumière au cours de sa lecture pénétrante de Marx : si, de la thèse de doctorat aux *Thèses sur Feuerbach*, en passant par les manuscrits de 1842-43 et ceux de 1844, des ruptures conceptuelles sont survenues, faisant état d'une pensée forte qui tâtonne et qui cherche, d'une pensée qui règle passionnément ses comptes avec son maître et seul véritable adversaire philosophique, Hegel, on ne peut qu'être frappé par la profonde unité métaphysique de cette œuvre philosophique qui est celle de Marx.

Compréhensible est donc la critique qu'adresse Michel Henry à l'endroit du marxisme au sujet des concepts de praxis sociale et de

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1033. Nous soulignons.

praxis révolutionnaire, qui se trouvent à rétablir secrètement des ponts avec une conception dont Marx s'est précisément départi en 1845 ; la praxis marxiste, dit avec raison Henry, est une praxis qui se maintient sous le mode de l'extériorité, de son déploiement phénoménal et n'a que peu à voir avec l'action telle qu'elle s'éprouve subjectivement et se déploie immédiatement. En comprenant la praxis comme une dialectique de la théorie et de la pratique, et en soutenant que la distinction entre ces deux catégories ne serait, au bout du compte, qu'« idéologique », le marxisme a indirectement démontré que ces dernières constituent des prolégomènes essentiels à une saisie adéquate des problématiques économiques et historiques qui seront ultérieurement développées.

En fait, il semble clair que le marxisme, en réactualisant à sa manière les présupposés de l'hégélianisme afin de mieux orienter l'action politique, n'a pu saisir la signification radicale du rapport entre théorie et pratique chez Marx, rapport qui se caractérise non seulement par l'opposition qui le structure mais aussi par le lien de fondation qu'il institue. Qu'est-ce à dire ? S'il est vrai que la praxis chez Marx est, conformément à ce que nous avons affirmé dans la première partie de ce chapitre, radicalement dissociée de la théorie, il semble aussi vrai, comme nous l'avons avancé un peu plus haut, que la praxis est ce qui fonde, détermine, nature la « théorie » qui est à l'œuvre dans la pensée mais aussi dans l'intuition : « En vertu de ce lien décisif il apparaît que le monde offert au regard de la théorie ne procède pas d'elle, l'objet de l'intuition n'est pas le sien mais trouve au contraire son origine dans la praxis elle-même. C'est en ce sens d'abord que la praxis fonde la théorie : en lui fournissant le contenu qu'elle exhibe dans l'intuition » ¹⁴⁹. Selon Michel Henry, ce lien fondateur, cette détermination unilatérale de la théorie par la praxis se réaliserait selon deux modalités distinctes mais complémentaires chez Marx.

D'une part, les prédicats d'un objet -tel qu'il se donne par l'intuition sensible par exemple- ne sont pas des déterminations de la nature proprement dite, mais originent plutôt de l'activité subjective de la praxis ; même ce qui apparaît comme objectif, même ce qui se présente à nous dans le monde des objets sensibles, n'est principiellement

¹⁴⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 361

étranger à l'activité subjective qui en constitue, ultimement, l'origine. Le refus de Feuerbach de voir le monde sensible dépendre ontologiquement de l'action des individus vivants est précisément ce qui fait dire à Marx que le matérialisme de Feuerbach est « contemplatif » ; les premiers mots de la IX^{ème} thèse ne disent-ils pas ceci : « Le résultat suprême auquel parvient le matérialisme contemplatif –c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le sensible comme activité pratique, [...] » ¹⁵⁰. Cette affirmation selon laquelle le monde sensible dériverait de l'activité, de la pratique, et éventuellement de ce que Marx appellera l'histoire et l'industrie, sera reprise et développée dans *L'Idéologie allemande*, où Marx règle définitivement ses comptes avec Feuerbach : « [Feuerbach] ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas une chose donnée immédiatement et de toute éternité, toujours semblable à elle-même, mais le produit de l'industrie et des conditions sociales, et ce au sens de produit historique, de résultat de l'activité de toute une suite de générations [...]. Il n'est pas jusqu'aux objets de la « certitude sensible » la plus simple qui ne lui soient donnés que par l'évolution sociale, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que, comme presque tous les arbres fruitiers, le cerisier a été transplanté dans nos pays par le *commerce*, il y a quelques siècles à peine ; en sorte que, si Feuerbach a pu en avoir la « certitude sensible », c'est *grâce* à cette action [...] » ¹⁵¹. C'est parce que Feuerbach, ne « parvenant jamais à saisir le monde sensible comme l'ensemble de l'*activité* sensible et vivante des individus qui le constituent » ¹⁵², pense la nature et le monde des objets sans les rattacher à la subjectivité vivante qui en fonde la « réalité » et la détermine, qu'il est incapable de saisir que « l'histoire » de la nature n'est que le reflet de « l'histoire » de l'activité individuelle : « Et voilà pourquoi Feuerbach ne voit, à Manchester par exemple, que fabriques et machines là où, pendant des siècles, on ne voyait que rouets et métiers à tisser, ou qu'il ne découvre, dans la campagne romaine, que pâturages et marais là où il n'aurait trouvé, au siècle d'Auguste, que des vignobles et des villas des capitalistes romains » ¹⁵³. Autrement dit, l'aspect du monde, tout ce qui semble relever du « voir » de l'intuition et de la pensée,

¹⁵⁰ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1033. Nous soulignons.

¹⁵¹ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1078

¹⁵² Ibid., p. 1080

¹⁵³ Ibid., p. 1079

tout ce qui semble être tributaire de la « théorie », ne relève pas d'elle mais trouve au contraire son fondement dans la praxis et est déterminé par elle.

D'autre part, dit Michel Henry en substance, si la théorie est déterminée par la praxis sur le plan du fondement, de la forme de ce « regard » et du principe de réalité qu'elle lui accorde, il importe de souligner que cette détermination agit aussi et surtout sur le plan du contenu de la représentation : ce que la théorie ou l'intuition « voient », c'est, au bout du compte, la manifestation de la praxis elle-même, c'est elle-même s'extériorisant. Henry est clair : « L'objet « naturel » n'est plus ici le produit de l'activité humaine, du « commerce » et de l'industrie, n'est plus une nature d'ores et déjà transformée en sorte qu'il n'y a pas de nature « pure » : il n'y a plus de nature en quelque sens que ce soit, plus d'objet naturel si médiatisé soit-il par la praxis, c'est celle-ci, c'est l'activité humaine elle-même qui constitue l'« objet » de la vision intuitive » ¹⁵⁴. Que l'activité humaine constitue, ultimement, l'« objet », le contenu « objectif » de tout rapport d'objectivation, que ce qui émerge dans l'horizon *théorique* de la conscience et de l'intuition ne soit rien d'autre qu'un produit de l'activité pratique, qu'une représentation de l'*activité pratique elle-même*, voilà ce que soutient ce passage crucial de *L'Idéologie allemande* : « Certes, Feuerbach a sur les matérialistes « purs » le grand avantage de comprendre que l'homme est, lui aussi, un « objet sensible » ; mais, de même qu'il le conçoit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible », car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leurs rapports sociaux donnés, dans leurs conditions de vie actuelles qui font d'eux ce qu'ils sont ; de même, jamais il n'arrive à l'homme actif et réellement existant ; il s'en tient à une abstraction : l'« Homme », et ne parvient à reconnaître l'« homme réel, individuel, en chair et en os » que dans le sentiment, c'est-à-dire qu'il ne connaît pas d'autres « rapports humains » « de l'homme à l'homme » que ceux de l'amour et de l'amitié –et idéalisés avec cela » ¹⁵⁵.

Cette mise en perspective du contenu philosophique inédit des *Thèses sur Feuerbach*, cette identification de la praxis au radical de

¹⁵⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 362

¹⁵⁵ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1080

l'être, débouche ainsi sur une conception particulière de l'être de la théorie. Si cette dernière a pu constituer, dès les tout débuts de la tradition philosophique occidentale, le lieu de prédilection de l'énonciation de la vérité, il est clair qu'avec le développement d'une philosophie de la praxis et des thèses « révolutionnaires » qu'elle avance, elle ne l'est plus. Pourquoi ? Parce que la théorie, tirant désormais sa réalité d'un principe devant lequel elle est impuissante, d'un principe qui lui échappe comme les efforts singuliers d'un travailleur peuvent échapper à ceux qui le regardent agir, ne dispose plus aux yeux de Marx de la consistance ontologique nécessaire pour être le lieu où se vérifie et se boucle le vrai. En fait, pour être plus précis, il faudrait dire que c'est dans la mesure où la théorie comprend qu'elle est tributaire d'une réalité antérieure et fondamentale, d'une réalité non-théorique, qu'elle peut « dire » le vrai ; *une assertion théorique ne serait donc vraie qu'en tant qu'elle situerait la réalité de sa réalité dans la praxis*. Ainsi s'éclaire la II^{ème} thèse sur Feuerbach : « La question de savoir si le penser humain peut prétendre à la vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'ici-bas de sa pensée. La querelle de la réalité ou de l'irréalité du penser –qui est isolé de la pratique- est un problème purement scolastique » 156.

Ce rabattement de la question de la théorie sur celle de la pratique n'est pas sans entraîner des questions, dont la plus importante est, selon nous, celle-ci : comment la théorie peut-elle prétendre énoncer l'être de la pratique si elle lui est radicalement étrangère ? Ou plutôt : comment la pratique se manifeste-t-elle par le truchement de la théorie sans se nier comme pratique immédiate ? Michel Henry répond de manière brillante à cette question : « Ce n'est plus une proposition théorique, dès lors, qui peut nous éclairer et, par sa signification transcendante, porter sur l'être un témoignage véridique, une parole susceptible de dire ce qu'il est. *Le pouvoir de révélation* appartient désormais et de façon exclusive au faire, seul celui qui fait sait, par ce faire toutefois et en lui, ce qu'il en est de l'être, qui est ce faire lui-même » 157. « Le pouvoir de révélation » dit Henry : si la réalité ne se

156 Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1030

157 Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 364. Nous soulignons.

vérifie plus à partir d'une objectivation et de sa méthode, si elle ne peut plus être déclarée vraie en vertu des conventions et des principes de démonstration en vigueur dans un discours prétendant coïncider avec une de ses manifestations, comment cette vérité muette du faire peut-elle se présenter à nous autrement que par le mode de la révélation et, éventuellement, de l'injonction : « *Dans une ontologie radicale de la praxis, la théorie revêt en fin de compte la forme d'une prescription* » ¹⁵⁸.

Chargée de la mission de se nier elle-même, dans son autonomie, au profit d'une réalité originelle qu'elle évoque sans pouvoir en reproduire l'essence, la théorie se trouve à n'être que le relais de ce qui lui est antérieur, d'un « lieu » où faire et savoir ne font qu'un ; cette indifférenciation du savoir et du faire, cette conception d'un savoir qui serait immanent au faire, d'un savoir n'accédant jamais – par un processus d'objectivation quelconque – à une différenciation logique d'avec le faire, d'avec l'activité d'un individu, ne se présente, aux yeux de Michel Henry, qu'en tant qu'impératif catégorique chez Marx. En évoquant, avec raison, cette idée que le lieu de la réalité théorique serait devenu, dès 1845, ce « lieu » aveugle qui est celui de l'activité des individus vivants, que cette activité comporterait, dans la pure immédiation à soi-même, un archi-savoir ¹⁵⁹ sur elle-même et sur ses lois, Michel Henry permet de comprendre qu'en disant « il importe » plutôt que « il est juste » dans la XI^{ème} thèse sur Feuerbach, Marx, reconnaissant que ce qui est visé n'est pas à développer théoriquement mais à être vécu subjectivement, disqualifierait l'ordre « théorique » du discours pour laisser émerger les prescriptions immanentes de la pratique. Tout ce que la théorie peut faire, c'est de remonter en elle-même, à sa source, pour que le réel puisse coïncider avec lui-même par et dans l'action ; ainsi s'imposerait à nous la signification de cette der-

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Avec tous les présupposés qui caractérisent sa phénoménologie de la vie, Michel Henry n'a pu s'empêcher de procéder à un rapprochement entre cette conception de l'être de la théorie et le sens des paroles divines. Pour Henry, en effet, l'immanence du savoir au faire chez Marx serait du même ordre que celui de la révélation religieuse, où la parole porte en elle-même la norme de l'action : « Absolue, divine, la parole n'est liée à rien, n'a pas de justification extrinsèque » (Ibid., p. 365).

nière thèse sur Feuerbach : « Les philosophes, dit Marx, n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières, mais ce qui importe c'est de le *transformer* » ¹⁶⁰.

Les *Thèses sur Feuerbach* ont posé de manière dense et claire à la fois les fondements d'une ontologie qui situe dans la praxis l'origine en même temps que le point de chute de toute manifestation du réel. Cherchant à asseoir solidement sa découverte en même temps qu'il souhaite clarifier ses liens avec son « ancienne conscience », Marx va s'appliquer, au cours de l'année suivante, à faire l'étude de ce qui, à ses yeux, constitue désormais le lieu de l'irréalité, de ce qui découle de la praxis et qui prétend pourtant y échapper, soit l'idéologie.

¹⁶⁰ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », op. cit., p. 1033. Explorant une voie interprétative distincte de celle de Henry, Balibar n'en arrive pas moins à des perspectives similaires sur certains points. Cherchant à circonscrire le sens de la notion « en acte » dans les *Thèses sur Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*, Balibar comprend lui aussi le problème de l'activité chez Marx comme une disqualification du pouvoir de la théorie, pris ici au sens strict : « Au fond, ce que veut dire Marx, c'est ceci : l'action doit être « agie » au présent, et non commentée ou annoncée. Mais alors la philosophie doit céder sa place. Ce n'est pas même une « philosophie de l'action » qui correspond à l'exigence et au mouvement révolutionnaire, c'est l'action elle-même, *sans phrases* » (Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001).

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 5

LA GÉNÉALOGIE DE L'IDÉOLOGIE ET LA CRITIQUE DES CATÉGORIES DANS *L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE* (1846)

[Retour à la table des matières](#)

C'est à travers un examen approfondi du contenu des *Thèses sur Feuerbach* que l'on a pu identifier, rétrospectivement, le sens du parcours philosophique du jeune Marx : manifestant très tôt son hostilité envers tout processus d'abstraction ne situant pas son lieu d'origine en même temps que de synthèse dans l'activité des individus, dans le déploiement particulier de leurs efforts et de leurs pouvoirs, celui qui fut reçu docteur à l'Université de Iéna en 1841 a, sans répit, cherché à arracher l'être à sa détermination par l'universel pour pouvoir le considérer dans l'immanence radicale de son riche déploiement singulier, soit dans l'immanence de sa praxis subjective. À travers un dialogue ininterrompu avec Hegel, Marx, pensant trouver tantôt dans la société civile tantôt dans le genre le chef-lieu de cette immanence, a dû procéder à la réduction de ces totalités pour enfin atteindre l'irréductible, le roc à partir duquel allait être élaborée toute l'œuvre à venir ; les *Thèses sur Feuerbach* témoignent -par le biais d'assertions trop denses pour être comprises sans détours- de l'atteinte de ce sol,

qui, une fois foulé, empêche l'introduction de toute forme de médiation ou de distanciation d'avec lui-même : « Celui qui désire, dit Michel Henry, qui a faim, qui porte un fardeau, qui taille une pierre, qui déploie son corps selon l'un de ses pouvoirs, celui-là n'instaure entre lui et son désir ou son effort aucune distance à la faveur de laquelle il lui serait loisible d'échapper à ce qu'il fait ou à ce qu'il est » ¹⁶¹. La critique de la philosophie des médiations objectives de l'action chez Hegel et la critique du matérialisme intuitif de Feuerbach n'avaient, finalement, d'autre ambition que de converger vers cet irréductible, qui fondera ultérieurement la réalité de la problématique économique et de ses thématiques particulières.

En nous appuyant sur la pénétrante lecture henryenne de *L'Idéologie allemande*, nous allons approfondir ici un thème décisif de l'œuvre de Marx, soit le rapport entre la réalité et les représentations, en tentant de reconstituer les principaux éléments théoriques de l'approche généalogique de ce rapport. En clarifiant tout d'abord la signification philosophique qu'accorde Marx à l'idéologie, nous serons en mesure de procéder, par la suite, à la mise en lumière de la nature et de la portée de la critique marxienne des catégories, critique mobilisant toutes les ressources philosophiques de cette ontologie de la praxis dont nous avons tenté, jusqu'ici, d'expliquer les replis.

***Les fondements de la représentation et la généalogie
de l'idéologie. La détermination henryenne
des trois moments du rapport entre réalité et représentation
et l'élucidation des modes d'être de l'idéologie.***

[Retour à la table des matières](#)

Si, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, certaines des *Thèses sur Feuerbach* n'ont pu être comprises qu'en étant mises en rapport avec *L'Idéologie allemande*, il nous apparaît clair, à l'inverse, que ce dernier ouvrage ne peut être saisi dans toute la plénitude de sa

¹⁶¹ Henry, Michel, « La vie, la mort : Marx et le marxisme », *Diogène*, no 125, 1984, p. 126

signification philosophique sans que n'aient été abordées, préalablement, les *Thèses sur Feuerbach*. Ainsi, c'est en sachant que Marx, à partir de 1845, pense désormais le rapport entre praxis et théorie comme un rapport de détermination ontologique absolu de la seconde par la première, que l'opposition ontologique fondamentale structurant l'ensemble de *L'Idéologie allemande* –soit l'opposition entre réalité et représentation- peut être éclairée et approfondie ; ce n'est, en effet, qu'une fois la réalité identifiée à l'être de l'action, et plus particulièrement à l'être de l'action subjective en tant qu'exclusive de tout processus d'objectivation, que la représentation, que cette objectivation de l'être par la pensée, peut être associée, comme nous allons le voir dans *L'Idéologie allemande*, à la dimension non-essentielle, dérivée, bref, *irréelle* du réel. Que le lien fondateur qui oppose et unit à la fois la praxis à la théorie soit le même qui s'exprime en 1846 sous le rapport entre réalité et représentation, voilà ce que Michel Henry dit autrement ici : « L'opposition de la réalité et de la représentation est l'opposition de la structure originelle de l'être comme exclusive de toute transcendance, comme immanence radicale et de cette transcendance elle-même comme projet de l'objectivité, comme constitutive de l'intuition, du voir, de la théorie » ¹⁶². Ce n'est qu'à partir de cette présupposition fondamentale que peut être comprise cette phrase décisive de Marx à propos de sa « méthode » : « Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce que l'on dit, pense, s' imagine et se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os ; c'est à partir des hommes réellement actifs et de leur processus de vie réel que l'on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus » ¹⁶³. Ce que Marx entend par « représentation » doit néanmoins être précisé ici, puisque les répercussions de l'élucidation de ce concept sur la compréhension de la critique de l'idéologie apparaissent, à plusieurs égards, considérables.

À l'instar de Michel Henry, il est bon, dans un premier temps, de souligner le fait que le concept de représentation est un concept relativement ambigu, dont il est possible de tirer deux significations princi-

¹⁶² Henry, Michel, *Marx, I*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 369-370

¹⁶³ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », *Oeuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 1056

pales. La première signification pourrait être retrouvée dans la première partie de cette note de la *Critique de la raison pure*, où Kant discute d'un paralogisme de la psychologie rationnelle : « Il faut bien remarquer cette proposition paradoxale mais exacte, qu'il n'y a rien dans l'espace que ce qui est représenté. En effet l'espace n'est lui-même autre chose qu'une représentation et par conséquent ce qui est en lui doit être contenu dans la représentation, et rien absolument n'est dans l'espace qu'autant qu'il y est réellement représenté. C'est sans doute une proposition qui paraîtra étrange que de dire qu'une chose ne peut exister que dans sa représentation, mais elle perd ici son étrangeté, puisque les choses auxquelles nous avons affaire ne sont pas des choses en soi mais seulement des phénomènes, c'est-à-dire des représentations » ¹⁶⁴. En y regardant de près, on constate que dans le premier moment de ce passage, Kant laisse entendre que la représentation est ce qui nous donne accès à la réalité, qu'elle est, pour nous, la réalité. Si cela vaut pour l'espace –qui tient son être de la représentation et de rien d'autre–, cela vaut *a fortiori* pour tout ce qui existe : « une chose ne peut exister que dans sa représentation » dit Kant. Or, faut-il préciser, l'identité de la représentation et de la réalité ne peut être saisie qu'en comprenant l'être de cette réalité comme être re-présenté, c'est-à-dire comme être « présenté devant » : la représentation est donc ce qui nous donne accès à la réalité en tant que cette réalité se définit par la médiation de son être posé-devant, dans « l'extériorité de la transcendance » dirait Henry. En ce sens, la représentation, entendue à la manière de Kant, n'a rien de moins qu'une valeur ontologique, ne correspond à rien d'autre qu'à la structure interne de l'être.

Ensuite, en laissant ici de côté Kant, on entend aussi par représentation ce qui n'est que la simple copie, l'image ou le signe d'une chose : représenter signifie ici « mettre en place de », « substituer à ». Cette définition relativement triviale de la représentation comme ce qui calque ou reflète une chose sans l'être véritablement, sans en partager les attributs essentiels et la réalité effective, englobe évidemment toutes les modalités à partir desquelles se médiatisent ces représentations –image, souvenir, mot, concept, etc.–, et reconnaît implicitement l'existence d'une irréductible distance entre la réalité représentée et la

¹⁶⁴ Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, édition établie et présentée par Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1997, p. 303

représentation elle-même. Pourtant, si cette distance peut être atténuée et amoindrie, si le degré de coïncidence entre la représentation et ce qu'elle représente peut être amélioré et précisé, il est exclu, toutefois, que la représentation épuise la réalité de ce qu'elle représente, ou que l'identité de l'une et l'autre puisse être établie, y compris et surtout de manière apodictique : « Mais si parfaite, si adéquate, si fidèle que soit la simple représentation d'une chose, elle n'est jamais cette chose, aucun moment de la représentation n'est moment réel de la chose, l'image par exemple se déploie tout entière sur le plan de l'imaginaire et ne contient en elle aucune des déterminations effectives qui appartiennent à la réalité dont elle est l'image, le mot n'est rien de ce qu'il signifie, et le concept de chien n'aboie pas » ¹⁶⁵. Issue d'une réalité qui la précède logiquement et qu'elle laisse hors d'elle, tenant son existence de cette « distance » formelle qui ne peut être abolie sans que, par le fait même, elle ne soit abolie elle-même, la représentation ne tient pas en elle-même le principe de sa propre consistance, de sa propre « réalité » ; pour tout dire, en regard de la chose à partir de laquelle elle est constituée, cette signification de la représentation est synonyme d'irréalité.

Or, c'est à partir de cette deuxième signification du concept de représentation, nous dit Michel Henry, qu'il faut entrevoir la problématique de l'idéologie chez Marx. Pour ce dernier, l'idéologie, loin de renvoyer à un jugement portant sur la réalité des représentations en fonction de leur niveau d'adéquation avec ce qui est représenté, loin de renvoyer au caractère non-scientifique de leur contenu et de leur articulation, désignerait en fait, plus simplement et plus radicalement, l'ensemble de ces « abstractions » -notions, images, concepts, raisonnements- que la conscience formule ou est susceptible de formuler. Qu'elles logent sous l'enseigne de la science ou du sens commun, qu'elles tombent ou non sous l'emprise de règles formelles visant à rendre cohérent en lui-même le « concept » du réel dont elles sont porteuses, toutes les formes de re-présentations appartiendraient, pour Marx, au champ de l'idéologie ; à cet effet, il est significatif de constater que, dans *L'Idéologie allemande*, on ne peut débusquer, ne serait-ce que par la négative, un début d'opposition entre la science et l'idéologie. Au lieu de thématiser cette opposition –que le marxisme

¹⁶⁵ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 372

althussérien a introduit et développé jusqu'à en durcir les contours-entre deux types distincts de représentations, *L'Idéologie allemande* établit plutôt leur profonde parenté au regard de l'immanence des pratiques individuelles façonnant la vie sociale : « L'opposition partout présente et à laquelle on revient sans cesse est celle de l'idéalité en général et de la vie sociale qui, sous la double forme de la production et de la consommation, constitue précisément la réalité et en même temps le fond sur lequel s'élève le formidable édifice de l'idéologie auquel appartiennent toutes les représentations individuelles et collectives, toutes les formes de régulation, comme le droit, ou de conceptualisation, comme la science » ¹⁶⁶. C'est parce que Marx situe dans l'immanence de la vie pratique le lieu de production du réel que la science et le droit par exemple, ces abstractions issues de la conscience, peuvent être considérés comme de simples représentations, c'est-à-dire comme des reflets d'une réalité dont ils n'héritent en aucun cas des attributs ontologiques. Que cette vie pratique et ses déterminations immanentes soient l'ultime référence de la représentation, que ce soit elle qui, simultanément, lui confère le statut de représentation et lui subtilise toute capacité de reproduction *sui generis*, que cette vie soit ce qui fonde toute catégorie, notion ou abstraction se tenant dans l'objectivité du rapport social, c'est précisément ce qu'affirme cette phrase de *L'Idéologie allemande* : « La structure sociale et l'État se dégagent constamment du processus vital d'individus déterminés –non pas tels qu'ils peuvent apparaître dans leur propre imagination et dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont *en réalité*, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent, produisent matériellement » ¹⁶⁷. Autrement dit, *a contrario* de la dialectique hégélienne, la phénoménologie marxienne de la praxis ne reconnaît donc, sur le plan des concepts fondamentaux, *aucune contiguïté entre la singularité de l'activité subjective individuelle et le caractère virtuellement universel de l'objectivité des abstractions propres aux différents champs de la pratique*. Mobilisée par Marx afin de thématiser l'envers de la praxis subjective, prise dans une opposition qui lui confère d'emblée le rang de sous-produit d'une activité sur laquelle elle n'a aucune ascendance, cette définition de la représentation comme « ce qui est mis en place de », comme reflet coupé d'une réalité logiquement antérieure et onto-

¹⁶⁶ Ibid., pp. 373-374

¹⁶⁷ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., pp. 1055-1056

logiquement distincte, trouve par ailleurs dans le thème de la conscience une occasion de se préciser. Attardons-nous donc un moment sur le statut de ce concept dans *L'Idéologie allemande*.

Conscience et être, souligne avec raison Michel Henry, constituent les deux pôles d'une opposition récurrente dans *L'Idéologie allemande*, opposition qui se structure selon un rapport d'inégalité ontologique ; prétendant nous livrer l'être et y correspondre en tous points, la conscience se révélerait en fait inégale à sa prétention ontologique dans la mesure où elle ne serait pas cet être, mais bien sa simple représentation. Pensée selon les présupposés de la philosophie de la praxis, la conscience se trouverait ainsi face à une barrière infranchissable, celle de la différence radicale entre ce qu'elle dit de l'être et ce qu'est « en réalité » cet être lui-même, cette activité individuelle elle-même. C'est ce que dit ici cette phrase décisive de *L'Idéologie allemande* : « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur procès de vie réel » ¹⁶⁸. Parce qu'elle ne serait que la représentation, que le « député » de l'être, parce qu'elle ne serait que ce qui est mis en place de la vie phénoménologique individuelle sans pour autant y coïncider principiellement, la conscience, dit Marx, ne peut prétendre être autre chose qu'un simple reflet de cette dernière : « C'est parce que la conscience toutefois est comprise comme cette représentation et identifiée avec elle qu'elle ne peut justement nous donner l'être, qu'elle en est, comme représentation, la simple représentation » ¹⁶⁹. Parce qu'elle ne ferait que se superposer sur cette activité subjective dont elle est, par essence, exclue, parce qu'elle ne ferait que donner un point de vue sur ce fond obscur qui n'a nullement besoin de ce regard pour être, la conscience renverrait donc, pour Marx, à ce qu'il y a de plus extérieur à la vie pratique, c'est-à-dire aux différentes façons dont un individu se représente son activité quotidienne, aux façons dont il lui prête une signifi-

¹⁶⁸ Ibid., p. 1056

¹⁶⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 377. Rattachant cette thèse à une intuition issue du sens commun, Marx se fait mordant envers l'historiographie allemande « traditionnelle » : « Tandis que, dans la vie quotidienne, tout *shopkeeper*, tout boutiquier sait fort bien distinguer entre ce qu'un individu prétend être et ce qu'il est en réalité, notre historiographie n'est pas encore parvenue à ce savoir banal » (« *L'Idéologie allemande* », op. cit., p. 1085)

cation et une orientation particulières. N'intervenant en aucun cas dans la définition de cette vie immanente, de cet effort ou de cette action singulière, la conscience ne saurait être autre chose qu'un commentaire, qu'une interprétation d'un fondement ne répondant qu'à lui seul. C'est pour cette raison que, répondant de manière polémique aux jeunes hégéliens de gauche dans *L'Idéologie allemande*, Marx ne cesse de soutenir que la conscience, parce qu'elle ne serait qu'une représentation de la pratique et non la vie active elle-même, parce qu'elle ne serait qu'une abstraction à laquelle la réalité échappe, ne peut changer l'être des activités pratiques, ne peut changer ce qui est *réellement existant* : « En dépit de leurs phrases, qui prétendent « ébranler le monde », les idéologues jeunes-hégéliens sont les plus grands conservateurs. En affirmant qu'ils luttent uniquement contre des « phrases », les plus jeunes d'entre eux ont trouvé le terme exact qui convient à leur activité. Ils oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent à ces phrases que des phrases, et qu'ils ne luttent aucunement contre le monde réellement existant, s'ils n'en combattent que la phraséologie » ¹⁷⁰. À l'instar des abstractions religieuses, ajoute Marx plus loin, les « phrases » des philosophes ne sont que des représentations qui doivent, pour cette raison, être soumises à la même critique radicale -« radicale » au sens étymologique de se rapporter à la racine, au fondement du réel-, c'est-à-dire, en termes phénoménologiques, à leur réduction transcendantale. Ainsi est-il possible d'affirmer, à la suite de Henry, que la critique formulée dans *L'Idéologie allemande* se présente, dans un premier temps, comme une critique ayant déjà été explicitée dans les *Manuscrits de 1844*, soit celle de l'action de la conscience. En quoi ? En ce que Marx, identifiant la conscience et les simples représentations dont elles sont issues à l'irréalité, conteste cette substitution de la réalité de l'activité individuelle par la représentation qu'elle s'en donne, substitution qui n'a d'autre nom que l'idéologie. Or, c'est précisément cette inversion de l'action réelle et de la conscience qui est méthodiquement réfutée dans *L'Idéologie allemande* : « La critique de Marx contre l'idéologie, à ce stade, est double dit Henry : elle consiste en premier lieu à mettre à nu cette substitution, ce déplacement, comme la mystification par laquelle commence toute idéologie. Elle consiste, en second lieu, à montrer que cette substitution effectuée, l'effet qu'on en attend est purement

¹⁷⁰ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1054.

illusoire, parce qu'une modification de la conception qu'on se fait de la réalité ne peut précisément rien changer à celle-ci » ¹⁷¹. Autrement dit, au-delà de leurs fallacieuses prétentions à déterminer l'être du réel, c'est-à-dire l'être de l'action, les « phrases » des jeunes-hégéliens seraient ontologiquement condamnées à ce destin malheureux qui serait, en quelque sorte, de ne rester « que » des phrases ¹⁷².

Mais l'élucidation de ce rapport d'exclusion entre la vie pratique et le monde des représentations, ainsi que la disqualification de toute thèse visant à défendre la substitution de la conscience à l'activité subjective à titre de fondement du réel, restent néanmoins incomplètes.

¹⁷¹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 384

¹⁷² Il importe de faire ici un bref *a parte* sur la manière dont est traitée la question du langage dans *L'Idéologie allemande*, dans la mesure où son traitement soulève une première réserve dont nous nous inspirerons plus loin pour étayer notre critique de Marx et Henry. Réfutant la véridicité de la thèse selon laquelle la conscience serait le « naturant » de la pratique, Marx affirme que la conscience, au contraire, ne serait qu'un moment de la pratique, le langage nous permettant largement de le prouver. En quoi ? En ce que la conscience se constituerait, entre autres, à travers « l'épaisseur pratique » du langage, épaisseur comportant des éléments « matériels » étant au fondement de la réalité de cette médiation : « Dès l'origine, l'« esprit » est frappé par la malédiction d'être « entaché » de la matière, qui emprunte ici la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage » (p.1060). Ainsi, c'est dans la vie individuelle et ses attributs que le langage, représentation comme une autre, trouverait son origine et sa signification ontologique radicale, et c'est dans l'identification de ce « naturant » que s'exhiberait, ultimement, le fondement caché de la conscience. Maintenant, soutenir que la réalité du langage soit épuisée par sa dépendance au lien ontologique fondateur qu'établirait l'activité subjective individuelle, que les abstractions constitutives des systèmes de référents mobilisés par le locuteur soient surdéterminés par la vie phénoménologique individuelle, *bref soutenir que la réalité d'un signifiant soit « produite » par cette activité dont Marx, nous a démontré Henry, cherche à préserver le caractère radicalement subjectif et immanent, nous apparaît faux parce que non conforme à l'être du langage en particulier et à l'être de la signification en général*. En effet, l'horizon ontologique dans lequel se meut le langage peut-il être considéré comme une expression directe, immédiate de la vie immanente et de ses attributs ? Ne répond-il pas à une logique qui, sans y être totalement étrangère, ne lui est pas non plus totalement subordonnée ? Autrement dit, la production de la vie des individus par les activités qui sont les leurs peut-elle en même temps « produire » -sur le plan de la transcendance des médiations- de la signification ?

tes : s'il est vrai que le rapport entre la réalité et la représentation se structurerait selon une opposition ontologique fondamentale, il est tout aussi vrai, dit Michel Henry, qu'il se déclinerait comme un lien fondateur, *comme ce lien à travers lequel la réalité fonde et rend possible la représentation*. En ce sens, il semble clair que la position sur laquelle ont, au bout du compte, abouti les *Thèses sur Feuerbach* –soit la détermination de la théorie par la praxis subjective- a conduit Marx à vouloir approfondir la question épineuse du rapport entre action et représentation, et ce, sous un angle philosophique inédit. Jetons donc un coup d'œil à ce second moment de l'analyse de l'idéologie.

Ne coïncidant en aucun cas avec la réalité, avec cette épreuve immédiate de soi que chaque individu fait dans son action, dans son besoin, son désir ou sa souffrance, la conscience, loin d'être une entité « autonome », loin d'être régie par ses propres lois, se trouve au contraire, dans *L'Idéologie allemande*, déterminée par cette réalité primordiale. En fait, l'intuition décisive de Marx, selon Henry, serait d'avoir compris que cette conscience, que cette interprétation du monde formulée par les individus sur leur propre état ne s'appartiendraient pas, s'enracinant plutôt dans cette action dont la conscience ne serait aucunement libre de prendre congé. Cette intuition, ne la retrouvons-nous pas en effet dans cette phrase percutante, dont la portée philosophique radicale a été mésestimée : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » ¹⁷³. Ce que Marx cherche à énoncer dans cette phrase est éclairé de manière convaincante par Michel Henry : « Ce que Marx affirme c'est justement la détermination par les modalités les plus profondes de la vie en nous que sont l'affectivité et la praxis corporelle de ses modalités représentatives, intellectuelles, spirituelles, de sa « conscience », et la continuité qui réunit, dans la subjectivité d'un individu, les premières aux secondes, faisant de celles-ci, de l'idéologie, selon sa formule admirable : « la langue de la vie réelle » ¹⁷⁴. C'est depuis l'ineffable épreuve de soi d'une subjectivité en acte, d'une subjectivité agissante que se formuleraient et surgiraient, dit Henry, les représentations et les déterminations objectives dont elles sont porteuses ; projetée par la praxis dans l'objectivité,

¹⁷³ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1057

¹⁷⁴ Henry, Michel, « La vie, la mort : Marx et le marxisme », op. cit., p. 129

condamnée à re-produire dans le monde les tonalités propres à ce qui se déploie dans la vie des individus, *l'être de la théorie ne correspondrait donc en rien à cette pure et formelle auto-position de soi de la conscience qui est au fondement de l'idéalisme allemand*. Descendant en elle-même pour y exhiber le principe dont son être serait tributaire, la conscience constaterait, ultimement, qu'elle ne serait qu'un écho, qu'un « produit » de la vie pratique.

Ce n'est qu'en thématissant ce lien fondateur entre la représentation et la réalité qu'il est possible, dit Michel Henry en substance, de mettre à nu les « illusions » charriées par le pseudo-pouvoir ontologique des représentations. Concomitante à ces dernières, l'illusion la plus communément partagée serait d'abord celle d'une substitution du règne des abstractions et de leur objectivité, à celui de l'activité des individus telle qu'elle s'éprouve dans un besoin ou dans la réalisation d'une tâche particulière ; cette « illusion » mènerait à croire, par exemple, que l'histoire ne serait que l'histoire de la réalisation des abstractions objectives par la médiation des activités individuelles, et que ces dernières ne joueraient finalement qu'un rôle secondaire ou dérivé dans la production du réel. Pour Marx, la mise hors jeu de l'histoire de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande* est la condition de possibilité d'un rétablissement de cette perspective inversant l'ordre de détermination entre réalité et représentation, entre l'histoire telle qu'elle est issue de ce déploiement continu de « forces vitales » permettant aux hommes de produire et d'échanger entre eux selon des règles particulières, et l'histoire telle qu'elle est identifiée à sa *theoria*, c'est-à-dire aux divers processus d'objectivation qui « commentent » l'action individuelle et, éventuellement, prétendent la précéder logiquement. Autrement dit, c'est en dissipant les prétentions de l'idéologie que Marx, dit Henry, est en mesure de procéder à l'analyse du mode de surgissement des représentations, analyse qui se laisserait résumer en une théorie de la généalogie de l'idéologie : « Que l'origine de l'idéologie réside dans l'activité réelle des individus, c'est là le thème constant de *L'Idéologie allemande*, réaffirmé dans ce texte où se retrouvent les concepts fondamentaux qui délimitent la généalogie de l'idéologie, concepts d'idée, de représentation identifiés à ceux de conscience, d'esprit, concepts de réalité, de matérialité identifiés à

ceux d'activité et de vie » ¹⁷⁵. C'est, va dire Marx en substance, dans l'analyse du mode de donation propre à la « théorie » que l'on serait en mesure de reconnaître ce fait déterminant que les représentations trouveraient leur fondement dans la vie pratique et ne relèveraient pas d'elles-mêmes, ne détiendraient pas leurs propres capacités de maintien et de reproduction dans l'être : « La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériels des hommes : elle est le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., d'un peuple » ¹⁷⁶. Politique, lois, morale, religion : autant de champs idéologiques qui ne détiendraient pas en eux-mêmes le principe de ce qu'ils expriment mais s'enracineraient plutôt dans la pratique des individus. Que ces représentations se soumettent éventuellement aux règles de systématique et de cohérence d'une doctrine, qu'elles se fédèrent sous la bannière d'une « idéologie » au sens strict, ne change rien aux présupposés de cette généalogie : s'il y a unité « logique » des représentations, ce ne serait en aucun cas en vertu de l'unité idéale de leurs contenus intrinsèques, mais bien grâce à cette réelle synthèse qu'est l'expérience des individus vivants.

C'est à travers la thématization de cette généalogie de l'idéologie chez Marx qu'il est en outre possible de réfuter la thèse marxiste selon laquelle cette « réalité » dont dériverait principiellement les représentations consisterait en un « état de chose » ou « un état de fait » d'où toute subjectivité serait exclue, soit le « monde » opaque de la matière. Voyant en Engels celui qui, n'ayant pu comprendre la nature du renversement du « matérialisme » de Feuerbach par le jeune Marx, a avancé le premier la thèse d'une détermination du contenu des représentations par la matière, Henry juge que cette interprétation qui situe l'origine et le contenu des représentations dans le cerveau, dans cette matière propice à la « sécrétion » des idées pourrait-on dire, n'a que peu à voir avec la réflexion marxienne. En effet, que Engels considère

¹⁷⁵ Henry, Michel, *Marx, I*, op .cit., p. 403

¹⁷⁶ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1056

que le sarcophage de l'idéalisme allemand a pu être définitivement scellé en substituant le pouvoir ontologique de la matière à celui de l'esprit démontre bien à quel point la signification ontologique des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'Idéalisme allemand* a pu lui échapper ainsi qu'au marxisme en général : « Inverser le sens de la relation de détermination instituée entre les « idées » et les « objets » ne change rien à l'absurdité de cette relation et ne la rend pas plus intelligible. Aussi mystérieuse et spéculative que la création de la nature par l'esprit est celle de l'esprit par la nature. Toute la problématique matérialiste au sens de Feuerbach et d'Engels garde intact l'horizon néo-hégélien à l'intérieur duquel elle se meut sans le savoir, elle pose la même question et se borne à la résoudre autrement. Autrement : en disant de façon simpliste le contraire, c'est-à-dire, en fin de compte, la même chose » ¹⁷⁷. À l'instar des autres marxistes qui le suivront, *Engels*, en effet, n'a pas réalisé que le débat philosophique fondamental opposant Marx à Hegel ne porte en rien sur l'opposition entre la matière et l'esprit, entre le matérialisme et l'idéalisme, qui ne sont en fait que des variations sur un même thème, celui de l'objectivation ; ce qui véritablement est en jeu à partir de 1845-1846, c'est bien l'opposition entre la réalité de l'action subjective et l'irréalité des abstractions objectives, entre la praxis et la *theoria*. Que Marx ait abandonné, dès les *Thèses sur Feuerbach*, une conception de la réalité ne mettant aucun pouvoir ontologique particulier entre les mains de l'objectivation et de l'idéalité, qu'il ait abandonné le « matérialisme intuitif » de Feuerbach sans pour autant prendre le bateau du matérialisme positiviste des 18^{ème} et 19^{ème} siècles, c'est ce que nous révèle un premier regard sur l'usage de l'adjectif « matériel » dans *L'Idéologie allemande* ; ainsi que le dit Henry, loin de renvoyer à cette réalité « objective » que circonscrit la science et qui est susceptible d'être observée, testée, mesurée ou systématisée, le terme « matériel » a une résonance beaucoup plus « subjective » chez Marx : « Par « matériel » Marx entend cette réalité que nous sommes et dont nous faisons en nous l'épreuve immédiate, la *vie phénoménologique individuelle*, ce besoin irrécusable dont nous subissons la pression et qui se change spontanément en l'activité qu'il déploie en vue de se satisfaire » ¹⁷⁸. Ce n'est qu'en sai-

¹⁷⁷ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 408

¹⁷⁸ Henry, Michel, « La vie, la mort : Marx et le marxisme », op. cit., p. 124. Il nous apparaît pertinent de faire ici cette remarque théorique essentielle qui est

sisant que, pour Marx, la réalité repose au cœur de la vie active, « matérielle », des individus et non au sein de la matière brute, opaque et radicalement « objective », qu'il est possible, d'abord, de juger à quel point apparaît intenable la thèse d'une « production » des idées à partir de la matière et de la « nature », et ensuite, de comprendre en quoi il apparaît non-fondé aux yeux de Marx, avons-nous relevé un peu plus haut, que des représentations engendrent des représentations.

C'est ainsi qu'après avoir présenté analytiquement et successivement les rapports entre les représentations et la réalité de la praxis dans *L'Idéologie allemande* comme étant des rapports d'opposition puis de fondation, il conviendrait maintenant d'identifier, à la suite de Henry, ce qu'ils désignent ensemble : après avoir été distingués, ces moments particuliers du rapport entre représentation et pratique peuvent être pensés ensemble, dans la mesure où l'on peut voir se dessiner chez Marx, ultimement, « une continuité essentielle qui s'établit entre un individu et ce qu'il se représente, et cette continuité est celle de sa vie même, de ce qu'il est, de ce qu'il s'imagine, de ce qu'il rêve et de ce qu'il pense » ¹⁷⁹. Partant de l'hypothèse philosophique dégagée dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx, dit Henry, comprend les représentations comme étant la continuation, sur un autre plan, de

celle de la nature de l'histoire chez Marx. On ne peut passer sous silence le fait que *L'Idéologie allemande* s'ouvre sur cette considération première selon laquelle la vie des individus, ce « fondement matériel » constituerait la présupposition de toute histoire : « La première présupposition de toute histoire humaine, dit Marx, c'est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants » (p.1054). Pour Henry, cette considération viendrait confirmer le fait que les écrits de jeunesse de Marx constitueraient les prolégomènes à toute théorie « positive » concernant la société et l'histoire comme telles, prolégomènes entrant en rupture avec les présupposés des disciplines ayant traditionnellement pris ces thèmes pour objets d'étude : « Sitôt décrit ce *processus d'activité vitale*, dit Marx en parlant de la praxis subjective, l'histoire cesse d'être une collection de faits inanimés, comme chez les empiristes, eux-mêmes encore abstraits, ou une action fictive de sujets fictifs, comme chez les idéalistes » (p. 1057. Nous soulignons). C'est donc dire que le « matérialisme historique », si l'on souhaite conserver ce terme qui n'est pas de Marx – *L'Idéologie allemande* parle de « fondement matériel » de l'histoire-, constitue en soi une philosophie de l'histoire établissant les conditions de possibilité de tout phénomène historique.

¹⁷⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 411

l'œuvre discrète de la pratique individuelle ; postulant philosophiquement la possibilité d'une conversion immédiate des déterminations de cette dernière en déterminations objectives ¹⁸⁰, Marx ne chercherait en fait qu'à démontrer l'existence de la profonde unité liant les représentations à la vie, faisant découler les premières de la seconde : « Chez un individu, par exemple, dont la vie comprend un vaste champ d'activités diverses et de relations pratiques avec le monde, qui mène donc une existence multiforme, *la pensée a le même caractère d'universalité que n'importe quelle autre des manifestations de cet individu*. Par conséquent, continue Michel Henry, elle ne se fixe pas comme pensée abstraite, et point n'est besoin d'interminables tours d'adresse de la réflexion lorsque l'individu passe de la pensée à une autre manifestation de sa vie. Elle est toujours et d'emblée un élément de la vie totale de l'individu, qui s'évanouit et se reproduit au gré du *besoin* » ¹⁸¹. À l'opposé, si la vie d'un individu se crispe autour de

¹⁸⁰ Ce postulat, extrêmement problématique, se trouve par ailleurs thématiquement par Michel Henry à de multiples reprises à travers son *Marx* : c'est le *pathos* de la corporéité subjective et la transparence de son besoin qui permettraient d'assurer cette conversion immédiate, cette continuité ontologique absolue entre les milieux de l'immanence de l'activité individuelle et de la transcendance de la représentation. Or, en regard des apories que portent en elles, nous le verrons plus loin, les positions philosophiques de Marx sur le rapport entre la vie et la conscience, la question de cette continuité de l'activité dans la lumière de la transcendance devra être examinée. Nous reviendrons là-dessus.

¹⁸¹ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1210. Nous soulignons. Il importe de relever, à la suite de Henry, que l'usage qui est fait ici du terme universel désamorce toute tentation d'y retrouver cette totalité préexistante à l'essence de laquelle les individus se rendraient en quelque sorte « homogènes » à travers les multiples procès d'objectivation de soi, d'autrui et du monde ; ici, au contraire, l'universel renvoie aux multiples activités concrètes engagées par les individus réels, ainsi qu'au résultat « objectivé », manifeste de leur activité. Il est significatif de constater que Marx, au cours des années suivantes, n'utilisera qu'avec parcimonie ce terme, qu'il utilisera soit pour illustrer une virtualité quelconque dégagée par extrapolation à partir du mouvement immanent d'un phénomène, soit pour qualifier le procès historique réel, effectif, de généralisation d'une pratique particulière. À ce moment, nous aurons affaire à une sorte d'« équivalence » entre le général et l'universel, équivalence qui, bien qu'apparaissant comme un paralogisme aux yeux de la philosophie « traditionnelle », ne se saisirait qu'à la lumière des présupposés de la philosophie de la praxis.

quelques expériences et en cela s'appauvrit, il est évident aux yeux de Marx que sa pensée ne pourra qu'être représentative de cet état intérieur : « Chez un maître d'école ou chez un écrivain fixé à Berlin, ironise Marx, dont l'activité se limite, d'une part, à un travail de forçat, d'autre part, aux jouissances de l'esprit [...], dont les relations avec ce monde sont réduites au minimum à cause d'une misérable situation, il est certes fatal, s'il éprouve le besoin de penser, que cette pensée prenne un tour aussi abstrait que l'individu lui-même et que sa vie » ¹⁸². Ce n'est qu'une fois comprise cette conception identifiant les représentations à des appendices « objectifs » de la pratique subjective, à une expression « phénoménale » immédiate de la praxis que l'on peut saisir ce qui, au fond, motive un moment de la critique à laquelle se livre Marx dans *L'Idéologie allemande* : réagissant contre toute forme d'autonomisation *apparente* des représentations par rapport à la vie pratique, Marx critique la philosophie de ses adversaires (Feuerbach, Bauer et Stirner) *dans la mesure où ils oblitéreraient la nature profonde de ce rapport et chercheraient à rompre cette continuité fondamentale entre la praxis et la théorie en hypostasiant le penser lui-même, en lui prêtant une autonomie et un pouvoir qu'il ne détiendrait pas en lui-même*. À ce titre, la volumineuse section de l'ouvrage consacrée à la philosophie de l'unique Max Stirner mérite d'être relue et évaluée à l'aune de cette thèse.

Critiqués dans *L'Idéologie allemande* au nom du fait qu'ils ne veraient dans l'idéologie qu'un système de représentations autoconsistant et non, comme il se devrait, le « langage de la vie réelle », les « héritiers bâtards » de Hegel sont aussi associés par Marx à cette conception régnante dans la société bourgeoise selon laquelle un individu ne penserait ce qu'il pense qu'en vertu de l'idéologie de son époque ou de la classe sociale à laquelle il appartiendrait. Or, soutient Michel Henry, cette présupposition « idéaliste » selon laquelle une idéologie particulière précéderait logiquement les pensées d'un individu et les déterminerait comme telles, procéderait d'un flagrant oubli du lien fondateur liant tout contenu du penser aux épreuves de soi caractérisant la subjectivité agissante ; cette présupposition de l'antériorité des représentations sur l'activité, de la théorie sur la praxis « [...] fait d'une idéologie ce qu'elle n'est jamais, le naturant

¹⁸² Ibidem

d'une série de représentations, elle confère à l'idéal le pouvoir qu'il n'a jamais, un pouvoir précisément, celui de produire des objectivités idéales, de se proposer comme la loi de leur construction, alors que, selon Marx, cette loi réside dans la vie. C'est l'oubli de la généalogie, c'est-à-dire identiquement l'hypostase de l'idéologie, qui fait de celle-ci le préalable des pensées individuelles, l'horizon auquel elles n'offrent plus que le lieu de son actualisation » ¹⁸³. Cette réfutation de l'hypostase de l'idéologie par les « idéologues » est réaffirmée tout au long de la polémique avec Stirner, qui ne saisisait pas même que le caractère « indépendant » de l'idéologie serait le produit des conditions réelles d'existence des individus : « Si ces concepts et ces généralités passent pour des puissances mystérieuses, c'est uniquement parce que les conditions réelles dont ils sont l'expression se sont rendues indépendantes des individus » ¹⁸⁴. De la même manière, dit Henry, la question des classes chez Marx répondrait à la même structure interne : si, du point de vue de Marx, il est intenable d'affirmer que l'acte de frapper, de souder, de scier ou de lever un poids est généré par l'appartenance à une classe particulière, est généré par cette classe elle-même, il le serait tout aussi, à ses yeux, de prétendre que la pensée d'un individu, le contenu déterminé de sa conscience, serait directement issu, « produit » par l'idéologie politique à laquelle il se rattache ; ce qu'un individu fait et pense, selon Marx, ne serait en rien tributaire, ontologiquement parlant, de la classe sociale ainsi que de l'idéologie qui s'y rattache. Soulignant, avec raison, l'exemple de l'analyse de la classe paysanne française du 19^{ème} siècle que nous a léguée Marx dans le *18-Brumaire de Louis Bonaparte*, Henry montre qu'à une généalogie de l'idéologie correspond symétriquement une généalogie des classes chez Marx. Que dit plus précisément cette analyse ?

Caractérisés par la dispersion et l'isolement de leurs parcelles respectives, les paysans du terroir français du 19^{ème} siècle n'entretenaient entre eux que très peu de liens, ne formaient aucune communauté politique ou culturelle spécifiques, aucune communauté pouvant établir les bases d'une idéologie, d'un ensemble de représentations et d'idées communes imprégnant le quotidien de ces paysans. Pourtant, remar-

¹⁸³ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 423

¹⁸⁴ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p. 1259

que Marx, aussi isolés soient-ils, ces paysans se sont levés comme un seul homme pour défendre leurs vues des affaires de l'État ; ne possédant aucune médiation politique ou « organe » de diffusion idéologique qui leur serait propre et qui serait susceptible d'orienter leurs jugements à caractère normatif, les paysans, souligne Marx, ont manifesté partout et de manière similaire leur appui à Louis Bonaparte, rendant ainsi possible son coup d'État. Cette identité du « regard » politique, en l'absence de toute détermination idéologique particulière, ne pourrait s'expliquer, dit Henry, si Marx ne nous avait pas déjà entraînés dans l'entreprise généalogique que charrie avec elle sa philosophie de la praxis : « c'est l'activité de chaque individu qui motive immédiatement sa manière de comprendre le monde et de se penser soi-même, celle-ci surgit de sa vie même sans la médiation d'aucune structure idéologique transcendante. C'est parce que de multiples individus font la même chose et vivent de la même façon qu'ils pensent aussi de manière semblable et que toutes ces pensées semblables forment *après coup* ce qu'on peut appeler l'idéologie d'une classe » ¹⁸⁵. Ce que, au bout du compte, la théorie de la généalogie marxienne montre au sujet des classes, c'est que ces dernières, en tant que totalités, loin d'être conçues comme le point de départ de l'analyse, devraient plutôt être considérées comme son point d'arrivée ; c'est parce que l'être d'une subjectivité agissante, son existence singulière, ne pourrait en aucun cas être déduit d'une totalité *sui generis* prétendant être investie d'un pouvoir ontologique quelconque que les classes devraient, aux yeux de Marx, être considérées comme le constitué et non comme le constituant. Ainsi, ce que la théorie de la généalogie exigerait désormais, *c'est d'explorer le mode de constitution de ces totalités que sont les classes à partir du procès effectif de généralisation de certaines conditions de vie éprouvées, à un certain moment de l'histoire, par des individus réels* : « Dans la classe bourgeoise, comme dans toute autre classe, dit Marx, ce sont uniquement les conditions personnelles qui sont changées en conditions communes et générales dans lesquelles les membres individuels de la classe possèdent et vivent » ¹⁸⁶. À l'instar de la critique de la thèse selon laquelle l'idéologie médiatiserait le contenu de pensée des individus pour le déterminer, Marx n'aurait de cesse dans *L'Idéologie alle-*

¹⁸⁵ Henry, Michel, « La vie, la mort : Marx et le marxisme », op. cit., p. 130

¹⁸⁶ Marx, Karl, « L'Idéologie allemande », op. cit., p.1253

mande, dit Henry, de nous rappeler que « les classes », en tant qu'abstractions, ne joueraient aucun rôle dans la détermination de la réalité des pratiques individuelles.

Ayant établi, entre la théorie et la praxis, un type de rapport dont il ne peut assumer toutes les conséquences logiques qu'en recourant à une théorie de la généalogie des contenus de la première à partir des déterminations de la seconde, Marx maintient, tout au long de ses écrits de 1845-1846, une position à l'égard de l'idéologie qui se déploie selon deux lignes argumentatives complémentaires ; d'une part associée, lorsqu'elle est isolée de son fondement immédiat, à une abstraction ou une illusion, l'idéologie n'aurait d'autre part de consistance aux yeux de Marx qu'une fois thématized son lien ontologique absolu avec la praxis, c'est-à-dire qu'une fois considérée philosophiquement comme l'expression phénoménale de ce qui échappe au regard. Comme le dit Michel Henry : « Mais ce que *L'Idéologie allemande* donne à entendre, en fin de compte, c'est que toute idéologie est à la fois vraie et fausse, réelle et illusoire. Illusoire dans son contenu représentatif immédiat et patent, réelle dans la généalogie » ¹⁸⁷.

***La critique marxienne des catégories.
La question de la réalité de la connaissance et le caractère
aporétique de la doctrine de la vérité chez Marx et Henry.***

[Retour à la table des matières](#)

En poussant un peu plus loin, à l'instar de Michel Henry, la thèse de la généalogie, il est possible d'approfondir la question du statut des catégories, ces formes élémentaires des représentations. N'ayant cessé d'être discutée et retournée dans tous les sens par Marx à partir des *Thèses sur Feuerbach*, cette question complexe, une fois examinée, nous amènera *nolens volens* à prendre la mesure de la radicalité de la position de la philosophie de la praxis quant à la nature des rapports entre connaissance et réalité, permettra de préciser le sens de

¹⁸⁷ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 435

l'opposition fondamentale entre les philosophies de Hegel et de Marx, et situera le lieu de l'aporie sur laquelle débouche la position de Marx concernant l'hétérogénéité principale de la théorie et de la praxis.

Comme nous l'avons déjà établi, il apparaît clair à Marx, conformément aux présupposés philosophiques explicites qui sont désormais les siens à partir de 1845, que les catégories de la pensée ne tiraient leur réalité et leur légitimité que de l'immanence de l'activité pratique des individus. Produisant leur vie à travers les épreuves de soi concomitantes à l'accomplissement de leurs capacités et pouvoirs, rivés à eux-mêmes dans l'ineffable expérience des affects qui les saisissent, les individus se trouveraient aussi à « produire », par un processus « secondaire » d'abstraction opéré par le « regard » de la conscience, les catégories par lesquelles ils se représentent ces mêmes activités. Selon Henry, il n'y aurait aucun doute dans l'esprit de Marx que la réalité des catégories, loin d'être dégagée à partir du contenu idéal dont elles sont porteuses, loin d'être épuisée par leur adéquation aux règles formelles prétendant régir leurs rapports mutuels, se trouverait au contraire enfouie au cœur de la praxis subjective et de son mouvement propre, seule source réelle de « l'objectivité » des abstractions. Ici se trouve –par un nouveau chemin– précisée la nature de la théorie de la généalogie chez Marx : menée afin de départager ce qui, dans les catégories, ne tient pas d'elles, la généalogie viserait à démontrer –et cela se présente à nous de manière claire dans la longue diatribe lancée dans *L'Idéologie allemande* contre Stirner– que les catégories perdent toute consistance, toute signification, toute réalité dès qu'elles sont considérées en elles-mêmes, dès qu'elles sont isolées de ce qui les fondent et les rendent possible ¹⁸⁸. La critique marxienne des catégories, dit Henry en substance, ne vise en fait qu'à dénoncer le caractère faussement autonome du contenu idéal de ces dernières, ainsi qu'à démasquer l'illusion que charrie une lecture ne prenant pas comme point de départ analytique le fondement matériel de l'émergence de ces mêmes catégories. Cette critique, engagée à partir

¹⁸⁸ Ce n'est qu'en saisissant cela que l'on peut comprendre que la théorie de la généalogie est ce qui, au bout du compte, confère à l'entreprise philosophique marxienne son caractère critique, « critique » au sens général d'une recherche de ce qui, derrière les apparences, constitue la source, le fondement de la réalité.

de *L'Idéologie allemande* et progressivement étoffée dans les ouvrages qui suivront, mérite d'être illustrée ici à partir d'un exemple éloquent, celui de la critique marxienne du travail, telle qu'elle est esquissée dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de 1857. Cette brève incursion dans ce texte postérieur à *L'Idéologie allemande* ne pourra que venir éclairer, par effet de contraste, ce qui se jouait déjà en 1846.

Passant en revue, dans cet écrit de 1857, les principaux éléments théoriques de l'économie politique de manière à en évaluer les apports et les limites, Marx ne peut s'empêcher de s'attarder un moment sur la catégorie de travail. Jouant un rôle crucial dans l'élaboration des doctrines d'économie politique, cette catégorie se présente comme une catégorie économique permettant de subsumer une très grande variété d'activités et de travaux particuliers accomplis depuis toujours par les hommes et les femmes, de quelque endroit du monde que ce soit ; simple, cette catégorie se trouve en effet à désigner, parmi cette extrême diversité d'activités productives, une sorte de dénominateur commun tout à fait général, présenté comme une clef de compréhension de la réalité des travaux particuliers. Or, il demeure évident pour Marx que, malgré toute leur simplicité, leur généralité et leur « abstraction », les déterminations fondamentales de cette catégorie se réfèreraient et demeureraient rattachées, principiellement, à la réalité première et toujours singulière qui les fonde et les rend possible : on ne saurait comprendre le contenu idéal de cette catégorie que comme le « résultat mental d'une totalité concrète de travaux »¹⁸⁹, comme le dit Marx lui-même. Cela veut dire d'abord que la catégorie de travail, en tant qu'elle est comprise comme résultat d'un processus d'abstraction des différents travaux, en tant qu'elle parle du travail *en général*, ne peut jamais être considérée, ontologiquement parlant, comme étant l'origine, le fondement de la réalité de ces travaux ; prise en elle-même, cette catégorie -comme toutes les autres- ne constituerait qu'une abstraction des différents contenus de la pratique réelle, *pratique dont le contenu ne s'affirme et se donne chaque fois que sous la figure du particulier*. De nouveau peut-on voir resurgir ici un avatar

¹⁸⁹ Marx, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », *Œuvres I* (Économie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1963, p. 259

du thème -cher au manuscrit de 1842-43- du refus de la subsumption du particulier sous l'universel.

Par ailleurs, et plus fondamentalement aux yeux de Henry, si la catégorie « travail » apparaît comme une catégorie simple et générale, c'est, pour Marx, *parce que la réalité de laquelle elle est abstraite serait elle-même déjà simple et générale, parce que cette simplicité et cette généralité seraient réelles, seraient déjà éprouvées par des subjectivités vivantes*. Que Marx voit dans les déterminations idéales de la catégorie de travail d'abord et avant tout des déterminations de la vie réelle, c'est ce que démontre ce passage de l'*Introduction* de 1857 : « D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat mental d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail particulier correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à un autre, et dans laquelle le genre déterminé du travail leur paraît fortuit et par conséquent indifférent » ¹⁹⁰. Commentant la signification de cet ancrage des déterminations catégoriales du travail dans la vie réelle, de cette réduction des premières à la seconde, les propos de Michel Henry concernant ce dernier passage de Marx sont éclairants : « Ce que Marx entend par travail simple, ce que cette catégorie *signifie*, c'est un mode particulier de la vie subjective individuelle, ce mode dans lequel l'individu produit sa vie, travaille, tout en étant parfaitement indifférent à la nature particulière du travail qu'il doit accomplir, en accomplissant un travail qui n'est plus sa destination, celui auquel il était lié jusque-là par la naissance, l'éducation, l'apprentissage, soit enfin par un choix » ¹⁹¹. La réalité de la catégorie de travail, de sa simplicité et de sa généralité, résiderait ainsi dans le fait que le travail réel effectué par les individus constituant la société moderne soit devenu indifférencié, soit devenu étranger à toute forme de particularité durable dans les modalités de sa réalisation ; figure centrale de l'œuvre politique et historique de Marx, représentant de cette extrême division concrète du travail, le prolétariat désignerait précisément l'état subjectif de ces individus devenus « bons à tout » et « propres à rien », individus pour qui le travail a été réduit à son expression la plus simple en même temps que la plus générale.

¹⁹⁰ Ibidem

¹⁹¹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., pp.438-439

Ici peut donc s'affiner davantage notre compréhension de l'idéologie chez Marx : l'illusion, la tromperie de l'idéologie serait de faire croire que la généralité, voire l'universalité du travail appartient en propre à sa catégorie ainsi qu'à son caractère formel, et que l'ultime signification d'une catégorie peut être trouvée dans l'idéalité de son contenu. Réfutant cette illusion concomitante à l'idéologie, Marx expose, une fois de plus, les chemins de sa « critique », de sa perspective généalogique sur les catégories économiques : « Ainsi l'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne » ¹⁹² et plus loin : « Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que les catégories les plus abstraites elles-mêmes –malgré leur validité (à cause de leur abstraction) pour toutes les époques n'en sont pas moins, dans cette détermination abstraite, tout autant le produit de conditions historiques et n'ont leur pleine validité que pour elles et dans leur limite » ¹⁹³. La tâche critique à laquelle s'est assigné Marx devient maintenant plus claire : comprendre l'œuvre économique et historique de Marx signifie donc comprendre qu'elle s'élabore toute entière selon les règles d'une exigence philosophique fondamentale, *qui est celle de substituer à une conception « idéologique » des catégories identifiant leur mode phénoménologique de présentation - l'universalité idéale- à la structure interne de la réalité, une conception privilégiant l'analyse de leur ontogenèse, de leur mode interne de constitution à partir de ce fondement irréductible du réel qui n'est autre que la singularité de l'activité pratique des individus*. Cette idée-princeps, développée par Marx de manière explicite et récurrente à partir de *L'Idéologie allemande*, Henry la synthétise autrement : « Le mouvement critique de la pensée de Marx, c'est celui par lequel cette universalité [l'universalité formelle] se trouve dissoute, réduite à l'apparence comme l'apparence de l'idéologie elle-même et comme sa nature même, tandis qu'émerge, dans la lecture référentielle des caté-

¹⁹² Marx, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », op. cit., p. 259

¹⁹³ Ibid., pp. 259-260

gories, la réalité comme réalité chaque fois particulière » ¹⁹⁴. En poussant plus loin, à la suite de Michel Henry une fois de plus, cette critique radicale des catégories ainsi que de leur mode d'apparaître spécifique, deux thèmes complémentaires à cette critique doivent être abordés ici, dans la mesure où ils viennent expliciter des enjeux ontologiques et épistémologiques déterminants étant concomitants aux présupposés et thèses de la philosophie de la praxis, et dans la mesure où ils permettent d'éclairer derechef ce rapport aussi ambigu que passionné que Marx entretient avec Hegel et l'hégélianisme.

Dans *Misère de la philosophie*, ouvrage répondant de manière poématique à la *Philosophie de la misère* de Joseph Proudhon, Marx prétend que ce dernier aurait fait l'erreur de considérer que la science pourrait se constituer par elle-même, sans le concours d'un substrat « historique », et que les catégories qu'elle déploie seraient en mesure d'épuiser, en et par elles-mêmes, dans la pure dimension idéale de leur être, la réalité ¹⁹⁵. En fait, dit Henry, le véritable problème de la philosophie de Proudhon, aux yeux de Marx est d'avoir établi « [...] que tout problème est un problème théorique, que la contradiction était une contradiction conceptuelle susceptible d'être résolue par l'analyse conceptuelle, que celle-ci fournirait sur le plan qui est le sien, celui de l'universalité idéale, de l'apodicticité apriorique, la formulation adéquate des conditions du problème et par conséquent sa solution » ¹⁹⁶. La dénonciation de cette illusion -que Michel Henry appelle « l'épistémologisme » en référence au marxisme althussérien-, loin de mettre définitivement hors-jeu la justesse et la pertinence du savoir comme tel, loin d'être l'expression d'un pragmatisme primaire prétendant renoncer à toute compréhension et orientation de l'agir, vise au contraire à relativiser le pouvoir ontologique traditionnellement accordé à la connaissance dans sa prétendue identification avec

¹⁹⁴ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 440

¹⁹⁵ Dans une lettre à Annekov, Marx expose l'essentiel de sa critique : « Proudhon n'affirme pas directement que la vie bourgeoise est pour lui une vérité éternelle ; il le dit indirectement en divinisant les catégories qui expriment les rapports bourgeois sous la forme de pensée. Il prend les produits de la société bourgeoise pour des êtres spontanés, doués d'une vie propre, éternels, dès qu'ils se présentent à lui sous la forme de catégorie de pensée » (« Deux lettres sur Proudhon », *Œuvres I*, op. cit., p.1447. Cité par M. Henry).

¹⁹⁶ Ibid., p.443

la réalité : « Ce qui est en cause, c'est bien l'épistémologisme, la réduction de l'être à la connaissance *stricto sensu*, comme si la détermination catégoriale de la réalité faisait de la réalité elle-même une détermination catégoriale » ¹⁹⁷. À bien y regarder cependant, ce débat a des résonances que nous reconnaissons ici pour les avoir déjà abordées : il apparaît clair, de manière sous-jacente à cette critique de Proudhon, que Marx s'attaque de nouveau, et plus fondamentalement, aux présupposés de la philosophie hégélienne, présupposés reposant non seulement sur l'idée que l'être est objectivation –comme il a été établi dans les derniers chapitres- mais plus précisément que l'être est, ultimement, *savoir de l'être*. Qu'est-ce à dire ? Au moment où Marx, désormais fort d'une philosophie situant dans la praxis subjective le lieu où simultanément se générerait et se synthétiserait la réalité, entre de plain-pied sur le terrain complexe du statut de la connaissance et du mode d'existence des catégories qui lui permettent d'aborder justement cette question, il ne peut que dénoncer ce qui lui apparaît être le fondement de l'idéologie, l'illusion selon laquelle la réalité se réduirait, comme l'a voulu Hegel et comme l'ont défendu malgré eux les marxistes, au savoir : le réel n'aurait de consistance, pour l'hégélianisme, qu'au moment où il adviendrait à la connaissance de lui-même. C'est donc par le truchement de la critique des catégories qu'il est possible de mettre en perspective, une fois de plus, l'ombre de Hegel chez Marx : à une ontologie du savoir, portée par la philosophie occidentale depuis les Grecs et scellée par Hegel qui en a proposé une expression achevée, Marx va opposer une philosophie de la connaissance reposant, en dernière instance, sur une ontologie de la praxis faisant de l'activité pratique le moment onto-logique fondamental.

Après le thème du pouvoir ontologique de la connaissance, la critique des catégories nous amène à traiter du statut de la catégorie de loi : pour une philosophie faisant de l'agir singulier la condition de la réalisation de l'être, il est évident que la loi, en tant que catégorie subsumant sous elle une série de phénomènes, apparaît problématique. C'est ainsi que dans *Misère de la philosophie*, Marx, cherchant toujours à critiquer la position de Proudhon au sujet de l'historicité des catégories, expose son malaise face à cette propension des économis-

¹⁹⁷ Ibid., p.445

tes à expliquer les phénomènes à partir de « lois naturelles » : « En disant que les rapports actuels –les rapports de la production bourgeoise- sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société » ¹⁹⁸. Quel est le problème pour Marx ? En nous appuyant sur Michel Henry, il est possible de saisir la critique marxienne de la naturalisation des rapports sociaux comme étant, plus fondamentalement, une critique du pseudo-pouvoir ontologique accordé aux lois face aux phénomènes particuliers. Plus précisément, dans la mesure où la loi est une catégorie dont l'idéalité ne pourrait, selon Marx, prétendre à une effectivité quelconque, dans la mesure où cette catégorie, comme catégorie, serait davantage le nature que le naturant du réel, la loi ne saurait se voir donner le pouvoir de déterminer la réalité des phénomènes particuliers tombant sous son concept. Henry énonce ici autrement cette considération théorique indispensable : « Si les « lois naturelles » dont parlent les économistes bourgeois sont un mythe, ce n'est pas du tout parce qu'elles sont conçues comme éternelles et par suite comme déterminant un état de choses toujours le même –la société bourgeoise-, c'est parce qu'elles sont comprises comme déterminant cet état de choses, c'est parce que la loi, qui n'est que la représentation idéale d'un processus réel, est incluse de façon aberrante dans ce processus et interprétée comme une force réelle agissant en lui pour le diriger justement, le régler ou le produire » ¹⁹⁹. Autrement dit, la catégorie de loi ne pourrait, pour Marx, être interprétée autrement que comme catégorie exprimant une certaine régularité dans l'apparition

¹⁹⁸ Marx, Karl, « Misère de la philosophie », *Œuvres I* (Économie), op. cit., pp. 88-89

¹⁹⁹ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p.448. Cherchant à démontrer l'existence d'une certaine convergence des regards phénoménologiques sur cette question épineuse, Henry cite avec raison Husserl qui, dans un passage des *Recherches logiques*, y va de sa critique de l'illusion du pouvoir des lois : « Par ailleurs, nous n'ignorons certes pas non plus qu'on parle mythiquement des lois naturelles comme étant les puissances maîtresses de tout ce qui arrive dans la nature –comme si les règles de relations de cause à effet pouvaient à leur tour fonctionner elles-mêmes avec leur plein sens comme causes, par conséquent comme membres de ces mêmes relations » (tome I, Paris, PUF, 1959, p.72).

successive de phénomènes particuliers ; inversant le point de vue hégélien ainsi que l'ensemble des doctrines s'étant situées, consciemment ou non, dans son sillage, Marx, loin d'attribuer à l'universalité de la loi –ou, dans son esprit, à la processualité-dialectique- ce pouvoir ontologique déterminant qui est celui de la *production* des phénomènes, cherche à partir de l'analyse des phénomènes particuliers pour ensuite « remonter » vers un universel qui serait, dès lors, un universel *réel*. Comprise dans sa signification philosophique essentielle, la critique marxienne de la catégorie de loi peut donc être considérée comme étant une reprise de la critique de la logique hégélienne, déjà bien amorcée dans la thèse de doctorat de 1841.

Cela dit, pour compléter notre propos, on ne saurait passer outre une des dimensions principales de la critique des catégories de Marx qui est celle du thème –développé à partir de *L'Idéologie allemande*- de la dépendance absolue des catégories ainsi que des théories à l'égard de l'« histoire ». Pour Henry, l'histoire de la vie des individus agissants constitue en effet chez Marx le naturant des catégories et théories, lesquelles se voient ainsi relativisées dans leurs prétentions à coïncider de manière absolue avec le réel ; contestant les positions philosophiques situant dans la théorie elle-même le pouvoir de créer l'ordre ainsi que la différenciation interne des catégories au sein d'une théorie quelconque, Marx n'a de cesse de déplacer le lieu de la détermination du contenu des catégories ainsi que de l'universalité idéale qui en est le corollaire vers l'histoire réelle, l'histoire des individus vivants. Seulement cette histoire précéderait et rendrait compte ontologiquement de l'effectivité et de la légitimité d'une catégorie qui, en tant que telle, serait incapable de se créer elle-même et de se maintenir dans l'être : « Bien entendu, les catégories ne sont pas historiques en elles-mêmes, l'être catégorial comme tel est indifférent au temps. En posant l'historicité des catégories, Marx ne met pas en cause leur statut idéal, il affirme leur fondation à partir d'une réalité d'un autre ordre. Avec la question de la pérennité ou de l'historicité des catégories, ce n'est pas de déterminations temporelles qu'il s'agit mais d'un partage ontologique » ²⁰⁰. Que les catégories tiraient unilatéralement leur origine et leur signification de l'histoire réelle, que leur contenu particulier puiserait chaque fois leur réalité de ce fondement qui est identi-

²⁰⁰ Ibid., pp. 447-448

quement le destin singulier qu'ont connu et que vont connaître les générations d'individus réels à travers leurs pratiques, c'est ce que démontre le problème du rapport entre l'ordre historique réel et l'ordre idéal des catégories chez Marx.

Ce problème, thématiqué de manière claire dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* de 1857 mais marquant déjà certaines des remarques importantes contenues dans les textes de 1846-1847, fait l'objet d'un traitement spécifique chez Marx puisqu'il représente l'une des clefs de voûtes épistémologiques de sa philosophie. En quoi consiste plus particulièrement ce problème ? Confronté à l'usage que font les théoriciens d'économie politique des catégories économiques issues de la société bourgeoise pour traiter des sociétés antérieures ou étrangères, Marx, soutient Henry, n'a de cesse de critiquer cet usage gommant les spécificités historiques au nom de l'idée selon laquelle les catégories, ainsi que leur ordre d'apparition, seraient principiellement tributaires de l'époque où elles prendraient forme ; cette idée, basée sur la négation de la possibilité d'une déduction transcendantale de catégories à partir d'un principe logique formel et intemporel, ferait de l'histoire réelle des hommes le principe immanent à partir duquel pourraient être énoncées et ordonnées les différentes catégories de la pratique : « Par exemple, dit Marx, la catégorie économique la plus simple, disons la valeur d'échange, suppose une population qui produit dans des conditions déterminées et en outre, un certain genre de famille ou de commune, ou d'État, etc. Elle ne peut jamais exister autrement qu'en tant que relation unilatérale, abstraite d'un ensemble concret, vivant, déjà donné » ²⁰¹. Or, si le contenu et l'ordre des catégories se référaient constamment aux individus agissants ainsi qu'à leurs productions, il n'en demeure pas moins vrai qu'à un certain moment de l'analyse, la dimension proprement théorique des catégories semble s'émanciper de toute attache historique particulière pour traiter d'un ensemble -sinon de toutes- les sociétés antérieures ou étrangères ; cette émancipation, que Michel Henry nomme la dissociation de l'ordre théorique et de l'ordre historique des catégories, se déroulerait néanmoins selon des modalités précises qu'il s'agit ici de décrire.

²⁰¹ Marx, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », op. cit., p. 255

C'est grâce à la théorie de la généalogie qu'il est possible de comprendre pourquoi Marx, tout en maintenant la thèse selon laquelle les catégories seraient « préformées » et ontologiquement liées à l'histoire des individus, en arrive à défendre l'idée que certaines catégories exprimeraient « plus » que leur époque en circonscrivant un contenu « transhistorique » : si des catégories de la pratique peuvent être détachées de leur contexte historique particulier pour traiter des formes antérieures, c'est parce qu'en elles pourraient être objectivées certaines pratiques ayant précédées et menées vers la société bourgeoise. Henry synthétise cette position de Marx : « Si des catégories traversent l'histoire et subsument sous elles des mondes différents, c'est pour autant qu'elles se modifient subrepticement et tirent chaque fois du monde nouveau auquel elles s'appliquent le sens différentiel qui est alors le leur pour autant qu'elles sont adéquates. Toute l'analyse de Marx consiste justement à déceler, sous l'apparence de la permanence, la modalisation des catégories économiques fondamentales au cours de l'histoire et par l'effet de celle-ci » ²⁰². Ce n'est donc qu'avec cette réserve, et avec cette réserve seulement, qu'il est possible pour Marx d'utiliser certaines catégories ayant cours dans la société bourgeoise pour tenter de comprendre, sans les éluder totalement, les particularités des catégories de la pratique ayant cours dans des sociétés antérieures : « Ainsi, dit Marx, l'économie bourgeoise fournit la clé de l'économie antique, etc. Mais nullement à la manière des économistes qui effacent toutes les différences historiques et voient dans toutes les formes de société la forme bourgeoise. On peut comprendre le tribut, la dîme, etc. quand on connaît la rente foncière ; mais il ne faut pas les identifier » ²⁰³. Mais ce « il ne faut pas les identifier » est essentiel : si les catégories qui ont cours dans la société bourgeoise peuvent nous permettre d'aborder une réalité d'une ou de plusieurs sociétés antérieures ou étrangères, Marx insiste tout de même davantage sur la différence subsistant entre ces sociétés, différence étant même qualifiée un peu plus loin d'« essentielle » : « Par conséquent, dit Marx, s'il est vrai que les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une certaine vérité valable pour toutes les autres

²⁰² Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 451

²⁰³ Marx, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », op. cit., p. 260

formes de société, cela ne doit être admis que *cum grano salis*. Elles peuvent les contenir sous une forme développée, étiolée, caricaturée, etc., mais la différence est toujours essentielle » ²⁰⁴. Dit autrement, si certaines catégories permettent de voir plus loin que le monde dont elles sont issues, il ne faudrait en aucun cas penser qu'elles sont des expressions directes, intrinsèques de ces mondes ; ce n'est que rétrospectivement qu'une époque, à travers les catégories qui sont les siennes, peut prétendre comprendre les catégories antérieures comme autant de moments menant vers elle-même ²⁰⁵.

La critique marxienne des catégories et la généalogie sur laquelle elle repose débouche ainsi sur une conception de l'histoire qui est en complète rupture avec l'histoire « traditionnelle » des historiens : dans la mesure où elle ne serait que « la succession des générations, qui viennent l'une après l'autre », où elle ne serait que ce continuum réel d'activités pratiques stimulées par l'ineffable et l'inobjectivable chemin tracé par le besoin et le désir « mordant » les subjectivités vivantes, l'histoire –comme réalité et comme catégorie– n'appartiendrait plus désormais qu'à l'immanence de ces subjectivités. Or, ce rabattement de la réalité des catégories ainsi que de leur contenu sur la vie des individus entraîne, incidemment, une conséquence de taille : le lieu de la vérité, soutient Henry, doit désormais être situé dans l'histoire réelle des individus et non dans l'idéalité des catégories qui s'en dégage. Pour Marx en effet, la généalogie permettrait d'établir que la vérité des catégories se situerait désormais dans leur relativité à l'histoire, dans leur caractère secondaire par rapport à cet absolu que seraient les processus réels de production de soi et du monde. Dans la mesure où la vie des individus agissant est changeante et que ce changement interne est considéré par Marx, selon Henry, comme la réalité première déterminant le reste, le caractère passager de l'existence et de la validité d'une catégorie ne constituerait ni plus ni moins qu'un moment de sa vérité : « Dire que la vérité des catégories est relative, dit Henry, ce n'est rien d'autre que faire état de leur référence essen-

²⁰⁴ Ibidem

²⁰⁵ C'est pour cette raison que Marx ajoute : « La *prétendue* évolution historique repose en général sur le fait que la dernière formation sociale *considère* les formes passées comme autant d'étapes vers elle-même, et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial » (Ibidem. Nous soulignons).

tielle à une réalité autre qu'elle, ce n'est pas nier leur vérité, c'est l'établir, de telle manière cependant que ce renvoi à une réalité autre que la vérité idéale et susceptible de la fonder, désigne cette réalité, à savoir la vie elle-même et sa praxis, comme le fondement et le lieu originel de toute vérité » ²⁰⁶.

Mais alors, pourrait-on objecter, comment la théorie permettant d'affirmer cette relativité de la vérité idéale peut-elle elle-même défendre son existence ? Comment cette théorie peut-elle échapper au caractère éphémère du flux de la vie et des activités pratiques qui, sans cesse, produisent et changent les subjectivités ainsi que les catégories qui s'y rapportent ? De quelle étoffe cette théorie de la généalogie est-elle donc faite ? À cette objection, la défense de Henry –qui, disons-le tout de suite, nous apparaît insatisfaisante– pourrait se résumer comme suit : pour autant que la détermination de la réalité par la praxis subjective nous a conduits à situer le lieu de la réalité dans l'histoire des individus agissant, la généalogie serait une théorie rendant transparent à lui-même le fondement de toute histoire, et se trouverait ainsi à être aussi « permanente », aussi hors de la contingence des contenus particuliers que ce fondement lui-même : « La fondation de la vérité ne reconduit pas seulement à l'histoire, elle fonde l'histoire elle-même. [...] En tant que toute vérité théorique s'enracine non dans l'histoire factice mais dans ce qui fonde cette histoire, elle n'est pas non plus livrée à l'universel écoulement, elle n'est pas le simple fait de passer mais, enracinée dans le principe de l'histoire et dans les déterminations dont la réitération indéfinie la produit et ne cesse de la produire, elle a pris pied dans le permanent » ²⁰⁷ et « La théorie de la généalogie est ainsi la représentation d'un permanent sis en la vie elle-même et elle est permanente comme lui. En la pensée du permanent réside la possibilité de toute théorie » ²⁰⁸. Autrement dit, en tant que la théorie de la généalogie constituerait la représentation corrélatrice et immanente de la vie, *en tant qu'elle aurait le statut d'archi-représentation fondant la possibilité de toute représentation*, elle échapperait, selon Henry, à la portée de sa propre affirmation. C'est ainsi que cette théorie singulière, que ce processus

²⁰⁶ Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 470

²⁰⁷ Ibid., p. 477

²⁰⁸ Ibid., p. 478

d'objectivation, parce qu'il posséderait cette faculté –laissée indéterminée par Henry- de pouvoir exprimer immédiatement l'immanence des contenus de vie des subjectivités agissantes dans la transcendance de la représentation, ne pourrait être considérée comme « théorique ». Ce paradoxe est apparemment résolu par Henry lorsqu'il affirme, dans ce que l'on pourrait qualifier de pirouette théorique, qu'avec la théorie de la généalogie, Marx transfigurerait complètement la nature de la vérité : « En reconduisant de la vérité idéale de la théorie à la praxis de la vie subjective, la généalogie ne déplace pas seulement le lieu de la vérité, elle en change complètement la nature. Ce n'est plus la représentation de la conscience, c'est l'immanence radicale de la vie qui constitue maintenant l'essence de la vérité » ²⁰⁹. Pourquoi disons-nous que ce paradoxe est « apparemment résolu » ? Parce qu'en soutenant qu'à travers la philosophie de la praxis le lieu de la vérité se situerait désormais dans l'immanence de la pratique subjective, Marx, et Henry à sa suite, énoncent par voie « théorique » un jugement sur la vérité ne pouvant en aucun cas être apprécié, évalué à partir des critères mêmes de la théorie. D'une certaine manière, il serait possible de dire qu'avec Marx et Henry, nous avons des théories de la vérité prétendant sortir la vérité de la théorie ²¹⁰.

²⁰⁹ Ibidem

²¹⁰ C'est entre autres à partir de ce thème que s'articule la conclusion de l'ouvrage de Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon* (Québec, PUL, 1992). Cet ouvrage, visant essentiellement à dégager les implications éthico-politiques des philosophies –celles de Marx et Henry principalement- fondant la légitimité de l'agir sur des assises prétendant dépasser la « contingence » des normes culturelles et politiques, débouche sur un certain nombre de questions pointant aussi l'aporie de la question de la vérité chez Marx et Henry : « Celle-ci [le statut de la théorie marxienne] est-elle vraiment ce qu'elle voudrait être et que Michel Henry prétend qu'elle est ? Parvient-elle vraiment à effacer son ombre, au point de se confondre avec son objet de pensée, cet objet qui est le contraire de la pensée, qui est la praxis, la vie elle-même ? Le « il faut » de la XI^{ème} thèse sur Feuerbach, cet impératif qui prétendument échappe à la critique marxienne du moralisme, détient-il vraiment ce coefficient théorique nul qui serait l'indice d'une parole « absolue, divine », parole sans « justification extrinsèque » sinon celle du silence de l'être « qu'elle appelle, invoque et ne contient pas » (Henry, Michel, *Marx, I*, op. cit., p. 365) ? » (p. 278). Et encore : « Cette « pensée vraie », la pensée marxienne, n'est-elle pas dès lors l'inutile redondance (idéologique) d'une réalité sur laquelle elle n'a finalement aucune prise et qui, de toute façon,

Quoiqu'il en soit, pour autant qu'il expose la tentative de Marx à fonder la vérité dans un substrat pré-théorique, il est clair que ce « saut » n'est, au bout du compte, que la conséquence aporétique d'un des postulats déterminants de la philosophie marxienne et de la phénoménologie henryenne. Ayant déjà été évoqué plus haut, ce postulat chez Marx, qui a été thématiqué comme tel par Henry dans sa phénoménologie ²¹¹, pourrait être présenté comme suit : dans la mesure où elle serait à la source de toute réalité, la praxis subjective se trouverait non seulement à se produire elle-même et à s'accroître de manière immanente à travers chacun des actes qu'elle réalise et éprouve, mais « produirait » simultanément, dans la lumière de la transcendance, la signification des catégories de la représentation.

Or, peut-on dire que l'activité subjective peut « produire » de la signification ? La corporéité des individus et l'immanence du besoin qui les tenaillent peuvent-ils rendre compte de manière exclusive de l'être des signifiants ? Selon Michel Ratté, bien que Henry ne cesse d'évoquer la « transparence du besoin » comme modalité par laquelle les affects enserrant la vie pratique en arrivent à s'extérioriser sous les divers avatars de la transcendance, il est clair que cette modalité reste sous-déterminée et n'explique en rien comment l'invisibilité de l'affect peut soudainement acquérir une expressivité propre : « Comment l'affectivité immanente du besoin, qui est décrite comme une transparence de l'auto-affectivité demeurant invisible, peut-elle être expressive, c'est-à-dire surgir dans le milieu du voir, comment peut-

s'accomplira bien sans elle –à la façon du Concept dans le schéma ontologique hégélien avec lequel Marx prétend rompre ? » (p.280). On le voit bien, cette question d'une théorie qui abjurerait, au nom de la réalité première dont elle dériverait directement, sa prétention à la vérité, porte en elle un paralogisme. On peut, en effet, difficilement comprendre comment la vérité cachée d'une assertion théorique peut être dévoilée et se révéler « effective » si le chemin qui mène de la théorie vers la pratique ne s'accompagne pas d'un chemin menant la vérité de la pratique vers la théorie ; la pratique étant « muette », radicalement immanente, par quelle modalité la vérité arrive-t-elle à s'exprimer, à se frayer un chemin jusqu'à la transcendance des catégories mobilisées pour effectuer un jugement sur sa nature et sa signification ?

²¹¹ On ne pourrait manquer de souligner que l'essentiel des présupposés de la phénoménologie henryenne sont exposés de manière systématique dans son grand œuvre, *L'essence de la manifestation* (Paris, PUF, 1963).

elle s'extérioriser ? Henry voudrait bien que la pertinence d'une telle question disparaisse par l'affirmation de l'évidence de l'expressivité du besoin comme travail » ²¹². Or, cette évidence, Henry, pas plus que Marx, n'a su la dégager : l'affirmation de l'hétérogénéité radicale de la praxis et de la *theoria* sur fond d'une fondation ontologique de la seconde par la première a peut-être permis la descente en soi de la représentation pour toucher, comme à sa vérité, le sol vivant de l'activité pratique, mais elle s'est révélée incapable d'aménager de manière satisfaisante une voie en sens inverse, voie constituant en même temps la condition de possibilité de la réalité symbolique de l'existence humaine : « La continuité immanente de la vie subjective invisible et de son expression transcendantale, dit Ratté, n'a pas été assurée par les moyens mis en œuvre pour définir l'inégalité ontologique de la représentation et de la vie, et la phénoménologie de la subjectivité absolue ne semble pas être en mesure, par ses propres moyens, de reconstruire le pont entre l'immanence de la vie subjective et un milieu transcendantal où cette vie s'exprimerait comme vie » ²¹³. En rendant possible la thématization d'une réalité échappant tant à l'objectivation qu'à l'objectification des « forces vitales » -pour reprendre les termes des *Manuscrits de 1844-*, la résorption de la transcendance dans l'immanence de la vie subjective des individus, menée au nom de la critique des abstractions et de la vérité s'y cachant, n'a pas vu l'impasse dans laquelle cet élan l'engageait.

Néanmoins, malgré l'impasse, malgré l'aporie, il reste le chemin qui y a mené : on ne saurait ignorer maintenant l'existence de cette « réalité » échappant aux rapports d'objectivation, et toute théorie générale prétendant embrasser la question du rapport entre action et représentation devra dorénavant au moins se situer face à ce problème. Pourquoi ? Parce qu'il ressort de l'analyse que, comme le dit Michel Ratté, « toute théorie du symbolique qui veut rendre compte de l'affectivité, une fois mise en contact avec la profondeur de la phénoménologie henryenne de l'affectivité doit admettre que de descendre du symbolique à l'affectivité sera aussi difficile que de remonter

²¹² Ratté, Michel, « Ontologie et généalogie chez Michel Henry. L'enjeu et la limite de l'argument mené dans le cinquième chapitre du *Marx* de Michel Henry », texte inédit, pp. 30-31

²¹³ Ibid., p. 36

de l'affectivité au symbolique » ²¹⁴. Évoquer cette difficulté n'est pas de trop : si nous voulons établir certains jalons théoriques pouvant mener à l'affinement de la thématization du problème, cerner davantage les possibilités insoupçonnées que pourrait receler une ontologie de l'activité nous semble être, pour les fins du présent essai, une avenue pertinente.

²¹⁴ Ibid., p. 37

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Chapitre 6

LES RÉALITÉS DE LA PRAXIS. ÉLÉMENTS POUR UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE L'ACTIVITÉ PRATIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

C'est en poussant les présupposés de la philosophie marxienne jusqu'au bout de leurs incidences logiques que nous avons été en mesure d'identifier ce qui, dans une conception de la praxis fondant de manière exclusive toute représentation dans le faire immanent des individus, pose problème. Or, l'existence de ce problème ne signifie pas pour autant l'abandon du filon théorique mis au jour par Marx selon l'interprétation de Henry : il s'agit maintenant pour nous de penser la possibilité d'une ontologie de la praxis par delà l'aporie, au-delà de Marx et Henry, de manière à reprendre la question là où « ils » l'ont laissée, là où nous l'avons laissée. En fait, la recherche philosophique qui se présente à nous maintenant pourrait, au bout du compte, se résumer par cette question : *comment penser la praxis de telle manière qu'elle puisse désigner l'auto-affection de la subjectivité des individus agissants, en même temps que l'objectivité des médiations significatives orientant la pratique, et ce, tout en préservant l'autonomie respective de ces réalités ?* D'entrée de jeu, une chose est sûre : pour établir les principaux linéaments d'une conception de la pratique intégrant

différentes réalités n'étant pas nécessairement liées par un principe de détermination absolue de l'une par l'autre, une distance nécessaire d'avec les présupposés ontologiques des philosophies de Marx et de Henry doit immanquablement être prise, dans la mesure où nous situons ailleurs que dans l'horizon de l'opposition fondamentale entre immanence et transcendance, entre subjectivité et objectivité, le lieu de la thématization du problème de la réalité de la praxis. S'il est vrai que la phénoménologie de la vie de Michel Henry a su mettre de l'avant une conception inédite de l'être que l'on retrouve, pensons-nous, chez Marx, il est aussi vrai que l'on ne saurait s'en tenir absolument à cette conception pour penser mieux -et plus loin- la question d'une philosophie de l'activité pratique.

Pour nous aider à prendre ce recul nécessaire, nous nous appuyons, dans un premier temps, sur une analyse des principaux arguments de la critique adressée par Paul Ricœur au *Marx* de Michel Henry, critique philosophique condensant les principaux éléments théoriques mobilisés par les sciences humaines et sociales pour circonscrire la nature de la pratique. Après avoir examiné les apports et les limites de cette discussion entre Ricœur et Henry au sujet de l'activité d'un point de vue phénoménologique, nous esquisserons, dans un deuxième temps, une typologie schématique des niveaux de réalité susceptibles de se boucler au moment de la réalisation d'un acte. Il s'agira à ce moment de circonscrire, pour les distinguer, les différentes significations qui cohabitent au sein du concept de praxis chez Marx.

*La question du statut des médiations symboliques.
Sur l'objection de Paul Ricœur.*

[Retour à la table des matières](#)

Il nous est apparu essentiel, dans le but de bien camper le décor d'une modification substantielle du contenu pensé sous le concept de praxis, de reprendre les principaux éléments d'une critique du *Marx* de Michel Henry portant –principalement mais non-exclusivement- sur la question du statut et du rôle des formations symboliques dans

l'effectuation d'activités particulières. Cette critique, formulée par Paul Ricœur quelques années après la parution de l'œuvre de Henry ²¹⁵, est convoquée ici pour au moins deux raisons : d'abord, reprenant certains éléments de la critique sur laquelle nous avons conclu notre dernier chapitre, l'article de Ricœur formule de manière claire des objections qui, même si elles ne « travaillent » pas depuis l'intérieur des présupposés des philosophies marxienne et henryenne de la praxis subjective, ont néanmoins l'insigne qualité de mettre ces dernières à l'épreuve des thèses communes aux théories de la pratique développées par les sciences humaines et sociales au cours des dernières décennies. En comprenant la teneur de la critique et en ne conservant d'elle que les éléments nous apparaissant les plus justes, nous serons en mesure d'enrichir la philosophie de l'activité pratique dont nous avons tenté d'expliquer -c'est-à-dire de « déplier »- la signification. Ensuite, la critique de Ricœur a, *via negativa*, le mérite de démontrer la nécessité de préserver, pour une philosophie de l'activité pratique, la réalité que décrit le Marx de Michel Henry, cette réalité immédiate, pré-réflexive qui est l'auto-affection de la subjectivité vivante ; bien que tapant sur le clou des médiations significatives « au nom d'une aprioricité du symbolique sur l'action et l'affection » comme le dit avec raison Michel Ratté, Ricœur passe à côté du fort potentiel théorique que recèlent les philosophies « matérielles » de Marx et de Henry ²¹⁶ pour d'éventuelles théories de l'action et de la

²¹⁵ Ricœur, Paul, « Le Marx de Michel Henry », in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999. Cette critique parut d'abord dans la revue *Esprit* en 1978.

²¹⁶ Dans les développements ultérieurs de son œuvre marquée par quelques déplacements, Michel Henry -qui restera néanmoins fidèle à son ambition d'origine qui est celle de la fondation d'une philosophie première faisant de la vie, de cette dimension affective de l'être de la subjectivité, le lieu de son autopoïèse- va explicitement associer le destin de la phénoménologie à l'explicitation du fondement « matériel » de l'être de l'apparaître : « Radicaliser la question de la phénoménologie, ce n'est pas seulement viser la phénoménalité pure, c'est interroger le mode selon lequel elle se phénoménalise originellement, la substance, l'étoffe, la matière phénoménologique dont elle est faite – sa matérialité phénoménologique pure. Telle est la tâche de la phénoménologie matérielle. [...] La phénoménologie matérielle est capable de désigner cette substance phénoménologique invisible. Celle-ci n'est pas rien mais un affect ou, pour mieux dire, ce qui rend possible tout affect, ultimement

subjectivité. Pour ces deux raisons principales, l'article de Ricœur agira, dialectiquement, à titre de « révélateur » des éléments théoriques à changer ainsi qu'à conserver, représentant en cela ni plus ni moins qu'une sorte de pivot de l'analyse nous permettant de faire le point sur la question.

Quelle est la teneur de la critique du *Marx* de Michel Henry par Ricœur ? Prenant d'abord le soin de revenir sur chacun des moments de l'interprétation henryenne de Marx, Ricœur, arrivé à la question de la théorie de la généalogie, relève le premier obstacle sur lequel, de manière similaire, nous nous sommes buté précédemment : « Si on a renoncé une fois pour toutes à expliquer la conscience par des forces productives ou des forces sociales, c'est-à-dire encore des structures objectives relevant de la représentation, il faut bien que ce soit la vie des individus qui produisent les idées à partir d'elle-même. Mais si la généalogie des idées fait bien le chemin de la représentation vers la vie, fera-t-elle aussi bien le chemin inverse de la vie vers la représentation ? La thèse de l'hétérogénéité radicale entre l'immanence de la vie et la transcendance de la représentation offre ici des difficultés considérables » ²¹⁷. Ces difficultés appelleraient selon lui deux remarques critiques complémentaires lui permettant de poser le problème.

La première remarque, qui sera adressée de vive voix à Michel Henry lors d'un échange l'année suivante ²¹⁸, touche ce qu'il a été convenu d'appeler le problème de la « causalité circulaire » ²¹⁹, c'est-à-dire ce problème du rapport entre les conditions objectives – déterminées- de l'agir et le caractère subjectif –déterminant- de l'agir

toute affection et ainsi toute chose » (*Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp. 6-7).

²¹⁷ Ricœur, Paul, « Le *Marx* de Michel Henry », op. cit., p. 289

²¹⁸ Lors du colloque intitulé *La rationalité aujourd'hui*, Ricœur est en effet intervenu suite à la présentation de Michel Henry, pour lui poser la question dont nous allons traiter maintenant. L'échange qui s'ensuit, fort intéressant, se retrouve consigné après le texte de Henry, « La rationalité selon Marx » (in T. F. Geraets (éd.), *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979).

²¹⁹ Au centre de l'échange entre Ricœur et Henry ci-haut mentionné, ce problème a été repris et explicité par Serge Cantin dans son ouvrage (Cf. *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, op. cit., pp. 52-57)

lui-même. Pour Ricœur, ce problème se trouverait éludé par la lecture de Henry : ce dernier irait trop loin en voyant chez Marx une rupture ontologique radicale entre l'activité subjective et les conditions historiques de sa réalisation. Ce passage du *Marx* de Henry pourrait bien représenter cette rupture dénoncée par Ricœur : « L'individu trouve les conditions de son activité, il trouve son activité elle-même comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour ; *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie*, rien, par conséquent, qui lui serait extérieur, qui la déterminerait de l'extérieur. Marx s'est efforcé de penser une telle situation lorsque [...] il s'est représenté l'histoire comme une succession de générations au sein de laquelle chacune d'entre elles, chaque individu par conséquent, reçoit les conditions de son existence sociale, *conditions qui résultent de l'activité de la génération précédente et ne sont cependant rien d'autre que l'activité de la génération actuelle, une activité subie par elle mais comme sa propre activité* » ²²⁰. Contrairement à cette interprétation de Henry, dit Ricœur, en relisant bien les textes de *L'Idéologie allemande*, on constaterait que Marx, tout en situant la réalité du côté des individus agissants, affirmerait du même souffle la thèse selon laquelle la vie pratique de ces individus serait aussi le produit de conditions sociales et historiques « objectives », c'est-à-dire déjà données parce qu'héritées des générations antérieures : « La réalité fondamentale chez Marx, dit Ricœur, c'est bien l'individu agissant : sur ce point, Michel Henry a mille fois raison. Mais l'entrée de l'individu en histoire, sous la double modalité d'être en même temps déterminant et déterminé, est constitutive de l'essence la plus originelle de l'individualité agissante. En dissociant l'appartenance à l'histoire et sa présupposition individuelle, Michel Henry ne risque-t-il pas de casser un ressort important de l'anthropologie de Marx, à savoir que l'individu est toujours entré dans l'histoire sous des conditions et dans des circonstances qu'il n'a pas produites et à travers lesquelles il est pourtant sommé de produire l'histoire ? » ²²¹. Posant de manière singulière le problème de l'agir, Marx n'aurait pourtant pu proposer de voie théorique satisfaisante menant à sa résolution : Ricœur affirme qu'en tentant de penser simultanément ces deux ordres concurrents de déterminations de l'agir –

²²⁰ Henry, Michel, *Marx, I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 251

²²¹ Ricœur, Paul, « Le *Marx* de Michel Henry », op. cit., pp. 282-283

soit les déterminations objectives-historiques et les déterminations subjectives-individuelles-, ce « ressort » de l'anthropologie marxienne, cette dimension déterminante de la philosophie de la praxis constituerait en fait davantage un problème –laissé en suspens dans l'œuvre- plus qu'une solution.

En fait, dit Ricœur, si ce problème n'a pas été abordé de front dans son *Marx*, c'est que Henry aurait tenté d'identifier le thème philosophique central de sa phénoménologie –soit la passivité originelle du pâtir et du souffrir- à la conception marxienne de l'activité, sans prendre la mesure de la différence catégorique séparant les deux thèmes : l'agir, dit en substance Ricœur, est non-identique au souffrir dans la mesure où il comporte, contrairement à ce dernier, une extériorité concomitante à son déploiement : « L'agir a une visée, donc un moment d'extériorité, et, pour remplir cette visée, l'agir doit toujours composer avec des « circonstances » qu'il n'a pas faites » ²²². Autrement dit, en agissant, en déployant les pouvoirs créateurs à l'origine de sa vie, la subjectivité se trouverait paradoxalement à être « déterminée » de l'extérieur, par les paramètres concrets structurant le monde social-historique. Si, selon Ricœur, le problème de la causalité circulaire ne s'est pas véritablement présenté comme tel à Henry, c'est pour la simple raison qu'il a, à partir de la phénoménologie de la vie, résorbé la *praxis* dans le *pathos* de l'existence.

Quant à la seconde remarque sur le rapport entre l'immanence de la vie subjective et la transcendance, elle porte non pas sur le statut des « conditions » objectives de l'agir mais bien sur l'essence des représentations. Pour Ricœur, on peut difficilement soutenir, comme le font Henry et apparemment Marx, que l'être de l'agir subjectif puisse être conçu de manière « nue », c'est-à-dire sans que des représentations ne soient comprises comme des conditions de possibilité de cet être ; une phénoménologie de l'action ne peut ignorer, dit-il en substance, le fait que l'agir se règle constamment à partir des représentations que sont, entre autres, les finalités et les moyens anticipés. Comme le dit Ricœur lui-même : « Je n'arrive pas à concevoir une modalité de l'action qui ne serait pas originairement articulée par des règles, des normes, des modèles, des symboles. La généalogie nous

²²² Ibid., p. 283

reconduit sans fin de formations symboliques en formations symboliques, sans jamais nous mettre en face d'un agir nu, pré-symbolique » ²²³. S'appuyant sur les théories de l'action développées par certains penseurs en sciences humaines et sociales –dont Clifford Geertz et son *Interpretation of Cultures* ²²⁴–, Ricœur considère que l'on ne saurait, à la manière de Henry, établir une hétérogénéité radicale entre le voir et le faire, entre la représentation et l'action ; ces deux dimensions concomitantes, se conditionnant l'une l'autre à telle enseigne que l'on ne peut réellement distinguer laquelle est première, laquelle est seconde, ne peuvent qu'être saisies « ensemble », c'est-à-dire mises sur un même pied d'égalité ontologique. De fait, selon Ricœur, c'est précisément cette consubstantialité de l'agir au symbolique qui marquerait la *diferentia specifica* de l'agir humain ; est humain un agir qui puise originellement dans les systèmes de signifiants la réalité de son effectivité : « Les codes symboliques [...] sont à l'existence sociale de l'homme ce que les codes génétiques sont à l'existence biologique des vivants. Et la différence qui sépare ces deux codes consiste précisément dans le caractère *intrinsèque* des cadres symboliques à l'égard de la vie à l'opposé de l'immanence des codes génétiques » ²²⁵.

Ces deux remarques critiques posées, il semble clair, aux yeux de Ricœur, que la conception henryenne concernant la praxis subjective, ne puisse plus être soutenue comme telle : partisan d'une distinction catégorique entre action et affection induisant deux modes d'être complémentaires de la subjectivité, faisant siennes les thèses centrales des théories de l'action développées dans les sciences humaines et sociales plaçant l'objectivité des médiations au cœur de la pratique individuelle et sociale, Ricœur récuse donc la possibilité de situer la

²²³ Ibid., p. 291

²²⁴ Outre Geertz, Ricœur, suivant de très près les travaux des auteurs en sciences humaines du monde anglo-saxon, cite aussi E. Anscombe, A. Danto, D. Davidson. Nous retrouvons évidemment l'argument présent chez des sociologues et anthropologues plus près de nous : M. Freitag, V. Descombes et F. Héritier, pour ne nommer que ceux-là, ont établi de manière explicite, et chacun à leur manière, le rôle des médiations significatives dans la régulation de l'action individuelle et collective. Ceci dit, il n'est pas sûr que chacun d'eux cautionnerait l'esprit et la lettre de la thèse ricœurienne ici défendue.

²²⁵ Ibidem.

réalité de l'activité pratique dans l'immanence de la vie individuelle : « Il faut donc s'accorder, sur le plan même des concepts fondamentaux, une double extériorité, celle des « circonstances », qui « déterminent » l'action, et celle de l'ordre symbolique, qui éclaire l'action. La vie ne peut-être radicalement immanente à elle-même et être humaine » ²²⁶.

Rappelons ici la question à l'origine de ces remarques et de cette conclusion : « Mais si la généalogie des idées fait bien le chemin de la représentation vers la vie, fera-t-elle aussi bien le chemin inverse de la vie vers la représentation ? ». Cette question, très bien posée selon nous, n'a pourtant pas mené Ricœur à traiter adéquatement du problème -« adéquatement » veut dire : conformément à ce que l'on pourrait s'attendre d'un dialogue philosophique mené à partir d'une compréhension juste de la position critiquée. Non pas que Ricœur ait mal saisi ce qui *fait défaut* chez Henry et Marx, soit, à partir d'un partage trop catégorique entre praxis et *theoria*, l'incapacité de penser la réalité propre du symbolique sur le fond de son rapport avec l'action ; à ce chapitre, Ricœur identifie avec justesse le chaînon manquant, le point « aveugle » de la philosophie henryenne et marxienne de la praxis. Mais il est clair que Ricœur, n'ayant pas cherché à critiquer la position henryenne de l'intérieur, c'est-à-dire en ne cherchant pas d'abord à saisir de manière critique les tenants et aboutissants de cette position de manière à dégager ensuite des pistes de réflexion allant au-delà de l'aporie sur laquelle elle débouche, s'en est tenu à l'énonciation de quelques généralités l'éloignant, au bout du compte, d'une identification de l'apport potentiel de cette thématization de l'activité pour une théorie générale de l'action.

D'abord, ce qui nous apparaît devoir être conservé de cette critique de Ricœur pourrait se résumer comme suit : si la recherche d'une modalité permettant la conversion *immédiate* des déterminations immanentes de la vie pratique en déterminations « objectives » constituant les catégories s'est révélée être aporétique, si l'établissement d'un chemin « invisible » menant de l'activité subjective vers le monde des représentations est un échec, pourquoi alors ne pas chercher à accorder une réalité propre aux systèmes de signifiants et voir ce qui s'y

²²⁶ Ibidem.

joue lorsqu'un acte est réalisé ? Pourquoi ne pas concevoir les représentations comme des réalités qui, sans être complètement étrangères à la vie, se déploient selon des exigences et des modalités qui dépassent, en les incluant, celles des subjectivités individuelles ? Faisant écho à Ricœur, Cantin s'interroge de cette manière : « Mais posons-nous la question : d'où vient-il qu'il faille attribuer à l'objectivation de l'action, à son déploiement dans le « milieu de l'objectivité », un coefficient ontologique nul ? [...] *Pourquoi réduire l'être de l'action au pathos de l'effort au sein de la subjectivité individuelle ?* » ²²⁷. Cette question nous semble être la bonne : la critique ricœurienne, en insistant sur la question de l'imprégnation symbolique originelle de toute action, en prenant le prétexte des « difficultés considérables » que posent la thèse de l'hétérogénéité radicale de l'immanence de la vie et de la transcendance des représentations pour questionner le statut des médiations significatives, permet de penser l'élargissement de l'horizon thématisé par une philosophie de l'activité pratique n'en ayant que pour l'affect.

Mais selon nous cet élargissement doit, malgré l'aporie, tenir compte et inclure la position de Henry : contre la critique de Ricœur maintenant, il faut dire que la phénoménologie henryenne de la subjectivité vivante ne se réduit pas à une philosophie de la biologie ! Le pathos affectant de manière immanente la subjectivité dont traite Henry est une dimension inhérente de tout ce que nous effectuons comme action, de toute activité particulière ; que ce soit de l'effort ou de la souffrance, de la passion ou de l'angoisse, de la joie ou de l'inconfort, nous éprouvons intimement, chaque fois dans nos actions, une réalité qui « fonde » et englobe à la fois notre subjectivité et qui, parce qu'elle ne fait qu'un avec cette dernière, ne peut voir sa réalité épuisée, lors même qu'elle est objectivée (dans le langage, la pensée ou tout autre rapport social par exemple). Parce que cette immanence de l'affect constitue l'ultime épreuve de soi de la subjectivité et en cela la « fonde » radicalement, parce que cette auto-affection est en même temps la condition transcendantale de possibilité de toute sensibilité en actualisant sans cesse des contenus pathétiques qui saisissent et « mordent » la subjectivité sans que cette dernière ne puisse opposer

²²⁷ Cantin, Serge, « Grandeur et limites du *Marx* de Michel Henry », in *Dialogue*, XXIX, 1990, p. 395. Nous soulignons.

quelque distanciation que ce soit, la dimension immanente de l'agir ne saurait ainsi être réduite à des codes génétiques.

Pour clore cette discussion sur la position de Ricœur, nous affirmerions simplement ceci : en poussant la critique marxienne de la philosophie hégélienne des médiations objectives jusqu'au bout, en tentant de penser –infructueusement– la transparence du besoin comme étant « l'im-médiation » privilégiée permettant à la subjectivité individuelle invisible de se rendre soudainement visible, en cherchant, autrement dit, *à penser le mode de donation des représentations dans l'objectivité sous un mode -problématique- qui est celui de la révélation, de l'Archi-savoir*, Henry a fait voir, mieux que quiconque, l'importance d'une réflexion approfondie sur le mode d'être des médiations significatives, sur la question de la réalité des affects ainsi que sur l'articulation de ces deux niveaux de réalité sur le fond d'une ontologie de la praxis.

***Éléments pour une théorie générale de l'activité pratique.
Les quatre moments formels de la praxis.***

[Retour à la table des matières](#)

Osons avancer une hypothèse de travail : il serait possible de penser, côte à côte et dans toute leur autonomie respective, les deux réalités distinctes ayant tour à tour été mises hors-jeu par Henry et Ricœur. Évidemment, cette perspective suppose que nous posions le problème de l'action autrement que cela a pu l'être auparavant : en conservant l'idée marxienne, développée dans notre étude, d'une ontologie de la praxis s'opposant radicalement à une ontologie du savoir, d'une ontologie identifiant l'être à son agir et non au « savoir » qu'il est susceptible de détenir sur lui-même, nous prétendons qu'il est possible de faire de l'action comme telle, dans son irréductible ipséité, le lieu d'un « nouage » ontologique de plusieurs réalités distinctes. Plus particulièrement, nous pensons qu'il est possible de lancer les éléments d'une théorie de l'activité pratique qui, débordant évidemment le cadre de l'analyse du *Marx* de Michel Henry, rendrait compte des différents

niveaux de réalité cohabitant et constituant chaque fois la consistance d'un acte ; ces niveaux -ou « moments »- de l'acte représenteraient en somme ce qui se trouve rassemblé et en quelque sorte « activé » lors de la réalisation d'une action particulière. En outre, nous prétendons que l'identification de ces quatre niveaux d'action nous permettrait d'établir un cadre général d'interprétation de l'œuvre de Marx, dans la mesure où la philosophie de la praxis de ce dernier recèle des possibilités théoriques n'ayant pas été épuisées par la lecture phénoménologique de Michel Henry ; Marx n'ayant nulle part exposé de manière systématique les fondements spéculatifs de sa propre démarche philosophique, nous pensons que l'ontologie de la praxis sur laquelle cette dernière repose néanmoins lui permet d'appréhender différents objets et recoupe des problématiques complémentaires, problématiques qu'il s'agit ici de distinguer et de thématiser. Enfin, il convient de dire que cette dernière et ultime partie ne fera qu'identifier les caractéristiques générales de chacun de ces moments, laissant à une étude ultérieure le soin de penser la nature des rapports liant ces moments entre eux, ainsi que de préciser le type d'ancrage dans les « traditions » phénoménologique et dialectique qu'induit la formulation des éléments premiers de cette ontologie. Mais, pour le moment, voyons quelles pourraient être les réalités de la praxis.

Malgré –ou grâce à- la radicalité de ses ultimes présupposés phénoménologiques, la lecture de Marx de Michel Henry a permis de problématiser de manière claire ce qui peut apparaître comme un premier niveau de réalité se bouclant lors de l'effectuation d'une activité particulière : l'auto-affection de la subjectivité vivante. Il nous semble maintenant évident que toute action comporte en elle un moment où la subjectivité, faisant l'épreuve d'elle-même à travers les contenus pathétiques concomitants à son action, est en quelque sorte produite par l'effet de saisissement que provoquent les affects. En quoi consiste cet « effet de saisissement » ? En fait, dans la mesure où elle ne se pose pas par elle-même, dans la mesure où son existence ne tient en aucun cas à l'expression d'un principe formel consacrant son être mais se retrouve constamment *in media res*, « prise » par et dans l'action, la subjectivité ne coïncide véritablement avec elle-même qu'au moment où, toute entière happée et confondue avec son faire, toute entière « ramassée » par cette expérience fondamentale, elle est saisie par les

affects qui surgissent spontanément en elle et par elle ²²⁸. Ces affects se trouvent donc non seulement à comprimer la subjectivité sur elle-même jusqu'à en exclure la possibilité d'une prise de distance d'avec ces contenus pathétiques comme tels, jusqu'à pousser hors d'elle l'expérience d'une extériorité quelconque –les affects se confondant ultimement avec la trame obscure de toute expérience subjective proprement dite-, *mais ils se trouvent en quelque sorte à « produire » de la subjectivité, c'est-à-dire à actualiser et à accroître la vie en elle*. C'est pour cette raison que l'on peut dire, par exemple, que la souffrance, dans la mesure où elle consiste en cette singulière expérience de l'impossibilité de s'extraire de son rapport à soi dans la douleur, permet à la subjectivité de coïncider avec elle-même et de garder en quelque sorte « activé », en le renouvelant, le champ des affects réels qui sont les siens ; en fait, en y regardant bien, il faudrait dire que ce rapport immédiat à soi de la subjectivité l'amène à faire l'expérience radicale de l'une de ses potentialités, à éprouver l'étoffe vivante de ses pouvoirs et de sa « sensibilité », bref : à réaliser que même dans la douleur, la subjectivité *jouit d'elle-même* : « Au sens humain, dit Marx dans les *Manuscrits de 1844*, souffrir c'est jouir de soi » ²²⁹.

Cette concomitance logique de la subjectivité et de l'affect pourrait donc s'exprimer de manière synthétique en soutenant qu'il existe, dans chaque acte, un moment « aveugle », c'est-à-dire un moment qui se soustrait à toute objectivation sensorielle ou symbolique ; chacun peut reconnaître, dans l'évidence phénoménologique de sa vie, qu'il y a dans l'expérience de l'angoisse, de la passion ou de la joie une part de soi qui ne peut être mise à distance, qui ne peut être épuisée par un rapport d'objectivation. Pour reprendre l'exemple donné par Michel Henry pour illustrer son interprétation de la problématique du « travail vivant » chez Marx, le travailleur mettant en vente sa force de travail ne peut en aucun cas mettre à distance, se départir ou s'aliéner les efforts ou la fatigue qu'il ressent, pas plus qu'il ne peut les laisser au

²²⁸ C'est ce que dit autrement Michel Henry : « L'individu est l'acte de se poser lui-même en tant que cet acte ne s'est pas posé lui-même. En tant que son acte de se poser ne s'est pas posé lui-même, l'individu a en lui la vie, il est vivant. » (*Marx, I*, op. cit., p.92)

²²⁹ Marx, Karl, « Économie et philosophie », *Œuvres II* (Économie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, p. 83

seuil de l'usine. Pour le dire d'un trait : *en vendant sa force de travail, le travailleur se trouve, sous un certain angle, à se vendre lui-même, à vendre ses gestes, sa force, les pouvoirs de sa sensibilité qui sont invinciblement rivés à sa subjectivité et qui ne peuvent, au bout du compte, « circuler » dans un rapport social tel que le salariat* ; il y a donc une part du travail, du travail réalisé par un individu vivant, qui, tirant sa réalité des affects traversant sa subjectivité, reste irréductible à l'objectivité du procès de valorisation ²³⁰.

Le second niveau de réalité qu'une ontologie de la praxis est appelée à désigner peut être, dans un premier temps, présenté comme suit : phénoménologiquement, l'acte entraîne toujours avec lui quelque chose de « neuf », quelque chose de « plus » dans le monde. En fait, il serait possible d'affirmer que du moment qu'il ne relève plus du domaine de la puissance (au sens aristotélicien de « potentialité »), du moment qu'il quitte la « lumière » du savoir concomitant à l'anticipation, à l'imagination ou à la prévision pour s'enfoncer dans la nuit noire de son ipséité radicale, l'acte se trouve à infléchir la réalité dans un sens ou dans l'autre : avec son effectuation, le monde se trouve irrémédiablement transformé selon l'une des multiples possibilités que présentait la réalité précédant l'acte et, dans le sillage logique de cette « cristallisation » de l'une de ses virtualités, l'acte ouvre une nouvelle série de possibilités dont quelques-unes seulement seront activées à leur tour. Et ainsi de suite. Peut-être la locution latine *Quod factum infectum fieri nequit* -« ce qui a été fait ne peut être défait »- pourrait-elle illustrer la thèse ici défendue : à chaque acte, le réel se « fait » lui-même, et ce, par le truchement de la réalisation de l'une

²³⁰ Irréductible et *étrangère* devons-nous immédiatement ajouter. Pourquoi cette précision ? *Parce que la réalité de la valeur d'échange ne saurait être comprise comme une émanation directe de l'activité d'une subjectivité vivante* ; conformément à la critique que nous avons faite de l'aporie de la représentation chez Henry et Marx, il nous apparaît clair que la valeur –en tant qu'elle appartient au champ ontologique de la signification- n'est pas immédiatement « produite » par l'activité d'une subjectivité individuelle, l'intervention des systèmes de signifiants étant au contraire nécessaire. Notons ici que Marx, dans le premier chapitre du premier livre du *Capital*, reste assez flou sur cette question, louvoyant entre la transparence de la vie immanente et la réalité des normes culturelles et politiques menant à « l'évaluation » du produit d'un travail.

des ouvertures ayant été aménagée et rendue possible par la configuration singulière des actes antérieurs. En fait, l'acte comprendrait cette singulière propriété ontologique d'assurer cette coïncidence du réel avec lui-même, coïncidence qui, une fois comprise comme point d'émergence en même temps que de réalisation de l'être, constituerait pour ainsi dire cet événement fondateur de la réalité des phénomènes. Aussi convient-il de préciser dès maintenant que cette production et cet infléchissement du réel par l'acte ne peuvent être identifiés à son objectivation. En effet, au niveau de réalité où elle est considérée ici, l'activité se trouve à « déborder » constamment la saisie sensorielle ou rationnelle qu'il est possible d'en obtenir, dans la mesure où l'effectivité propre de ce niveau d'activité dépasse largement le cadre de l'intentionnalité propre au rapport d'objet. Que l'acte soit le fond obscur sur lequel se déploie tout savoir, y compris celui sur le faire, que l'acte soit l'*ultima ratio* des phénomènes, le lieu de leur coïncidence avec le réel, voilà comment peut être interprétée cette XI^{ème} thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer* » ²³¹. Mise en perspective avec la réalité dont nous décrivons ici les attributs ontologiques, comprise dans toute la radicalité de sa signification philosophique, cette thèse dit en effet ceci : que l'action accomplie soit juste ou non, conforme ou non aux normes dont elle tient son sens et sa valeur, qu'elle ait ou non suscité des conséquences non anticipées lors de la réalisation de cette action ne change rien à la réalité de cette action, dans la mesure où le monde suivant l'acte est substantiellement différent du monde l'ayant précédé. Épreuve muette par laquelle le monde, au-delà du regard que l'on porte sur lui, est reconduit et gagne en consistance, l'acte se trouve à précéder logiquement tout savoir sur le monde : à ce niveau, *le réel est donc l'agir du réel, le réel « s'agissant » lui-même*. Par exemple, s'il est possible d'intuitionner, d'anticiper ou de modéliser la trajectoire que décrit une balle juste au moment où elle se trouve propulsée par mon bras, rien de ces rapports d'objectivation n'épuise la réalité de la propulsion de la balle, propulsion qui s'appartient alors comme activité singulière dégageant à chaque moment de son acte d'être une série de possibilités. C'est ainsi que l'on peut dire qu'en « s'agissant », le réel produit

²³¹ Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », *Œuvres III* (Philosophie), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 1033

un « plus » qui, tout en étant susceptible d'être objectivé, excède toujours le rapport qui y est compris.

Peut-être cette idée d'un « accroissement » du réel a-t-elle à voir avec la problématique de la plus-value chez Marx. En quoi ? En ce que l'un des « secrets » de l'économie capitaliste mis au jour par Marx consiste précisément en l'identification de l'aptitude de cette « marchandise » particulière issue du monde moderne –la force de travail du travailleur- à produire plus qu'elle ne coûte à reproduire ; pensant, contrairement à Hegel, les questions centrales d'économie politique à partir d'un postulat différent de celui de la rareté, Marx a découvert que cette capacité individuelle à produire un « plus », à produire davantage qu'il n'en faut pour assurer la reproduction de sa propre force de travail, serait la clef de compréhension de l'impossibilité d'établir une équivalence stricte dans l'échange économique capitaliste.

Ensuite, en faisant référence à ce que nous avons pu dégager de la critique ricœurienne du *Marx* de Michel Henry, un troisième niveau de réalité peut-être dégagé : toute activité est immédiatement insérée dans un système symbolique d'où elle tire une signification et un sens particuliers. Cette « prise » de l'acte dans le monde de la signification, qui relève maintenant de l'évidence grâce aux thèses avancées par les sciences humaines et sociales depuis près d'un siècle, se présente toutefois de manière inédite lorsqu'elle est saisie sous l'angle d'une philosophie de la praxis : si un acte est toujours orienté et structuré selon une série de médiations significatives, il constitue néanmoins la modalité par laquelle ces dernières acquièrent une consistance et une efficacité propres. En effet, ce n'est qu'à travers l'acte de sculpter, d'écrire, de parler ou de langer les enfants que le système symbolique peut être en quelque sorte bouclé et « réactivé » ; sans acte particulier conférant une signification précise et renouvelée aux symboles, ces derniers dépérissent et meurent, comme l'atteste, par exemple, l'existence de langues mortes et de pratiques culturelles disparues. Autrement dit, ne disposant pas d'une faculté d'auto-engendrement, les systèmes symboliques ne peuvent se maintenir dans l'être sans l'intervention d'actes particuliers renouvelant sans cesse leur contenu et réaffirmant leur effectivité : c'est parce qu'elles ne sont plus interprétées de ma-

nière récurrente que des pratiques sociales se fanent et viennent, éventuellement, grossir les rangs de ce que l'on appelle le folklore.

Ainsi pourrait-on rendre compte de cette thèse marxienne, maintes fois avancée dans *L'Idéologie allemande*, qui porte sur la question de la détermination des individus et qui a été thématisée par Ricœur et Cantin sous la désignation de « problème » de la causalité circulaire : pour Marx, l'individu est à la fois déterminé -parce qu'entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posé-, et déterminant -parce que sous le feu vivant de son activité, le monde se trouve irrémédiablement remodelé et transformé. Aussi, peut-on dire que si l'histoire n'est, aux yeux de Marx, rien d'autre que la succession de générations d'individus réels héritant –pour ensuite les transformer- des conditions concrètes de vie façonnées par l'activité des générations antérieures, si chacune de ces générations perpétue « l'activité traditionnelle » dans de nouvelles circonstances tout en modifiant les anciennes circonstances par une « activité totalement différente », c'est parce que les systèmes symboliques, ces conditions significatives de l'agir, n'ont, à ses yeux, aucune vie propre par delà leur actualisation et leur renouvellement par des individus vivants. Aussi pensons-nous que le « problème » de la causalité circulaire, cette tentative de repenser la notion de détermination à partir de ce fondement du réel selon Marx qui est la vie pratique individuelle, ne peut être saisi et évalué qu'à l'aune d'une philosophie faisant de l'acte le lieu du « bouclage » de la réalité des systèmes de signifiants.

Enfin, une dernière réalité peut-être identifiée comme coïncidant avec elle-même au moment où une activité se déploie : tout acte comporte un moment où est immédiatement « évalué » le résultat effectif de cet acte en regard de sa visée initiale. Ce moment, qui pourrait être qualifié de « réfléchissant », repose essentiellement sur un rapport d'objectivation –qu'il soit sensori-moteur ou symbolique- dont l'une des déterminations centrales est de pouvoir opérer par lui-même un ajustement du rapport que le sujet de l'action entretient avec son objet. Cet ajustement, dont on peut dire qu'il s'effectue *a posteriori*, devient néanmoins l'*a priori* –*largo sensu*- des actes subséquents ; en fait, selon le résultat d'un acte particulier, la visée des actes ultérieurs sera modifiée en conséquence, de telle sorte que l'intentionnalité d'un acte ainsi que son déploiement effectif sont en continuel devenir. Si cet

auto-ajustement de l'action se déroule généralement de manière inconsciente (tous les micro-ajustements liés aux gestes du quotidien par exemple en témoignent), il peut faire l'objet d'une rationalisation progressive menant, éventuellement, à un plus haut degré de formalisation ; correspondant, dans le champ de la *theoria*, de la connaissance, au dépassement du sens commun par la science et la philosophie, cette formalisation mène, dans le champ de la *poïesis*, du « faire », à une rationalisation de la pratique à des fins esthétiques dans le cas de l'art, et à une rationalisation de la pratique à des fins essentiellement utilitaires dans le cas de la technique. Il importe de souligner que c'est plus particulièrement cette dernière sphère de la pratique qui retiendra l'attention de Marx dans ses recherches économiques et historiques : en effet, les analyses les plus poussées de Marx dans ses critiques de l'économie politique reposent sur le constat d'une rationalisation continue des procès de production historiques culminant, dans le capitalisme industriel, avec la séparation complète de la force de travail et des moyens de production. Si, comme on le sait, cette séparation a entraîné d'importantes conséquences sur le plan de l'organisation concrète de la production – division systématique du travail social, subordination des pouvoirs de l'individu aux opérations de la machine, autonomisation progressive des capacités techniques de production face aux « besoins » humains réels, etc. – elle a néanmoins pavé la voie, selon Marx, à l'émergence d'une nouvelle société : on sait que, pour ce dernier, la technique devait en effet jouer un rôle fondamental dans l'établissement du socialisme, dans la mesure où, une fois soustraite aux exigences de la concurrence et de la propriété privée capitalistes et enchâssée dans un projet lui redonnant des finalités humaines, elle permettait d'affranchir potentiellement tous les travailleurs de leurs tâches abrutissantes.

Bien que le concept de praxis ait pu servir de pierre angulaire dans l'effectuation d'une entreprise philosophique monumentale –soit renverser l'ontologie de Hegel-, on a pu voir que l'usage de ce concept n'est pas exempt de problèmes : Marx, ne disposant évidemment pas à son époque des thèses développées ultérieurement en sciences humaines et sociales au sujet de la réalité symbolique, a fait abstraction des différentes modalités d'existence des « objets » en les pensant tous à partir de l'angle de la « production ». Désignant par ce concept des réalités aussi distinctes que la fabrication d'un tapis ou que la formu-

lation de doctrines politiques et juridiques légitimant l'exercice d'une domination, Marx s'est trouvé à penser simultanément –et par analogie- des réalités exigeant d'être distinguées. Nous pensons que les quatre niveaux de réalité étayés plus haut rendent compte de ce que le concept de praxis tenait ensemble, « dans un pain » comme on dit, sans tenir compte de la contiguïté de leur signification pour une ontologie de la praxis. Logée dans les interstices du rapport de Marx à Hegel, ayant été abordée à partir de cette perspective singulière qu'est la phénoménologie matérielle de Michel Henry, cette ontologie reste largement à explorer et à développer : les quelques balises ici posées devront être évaluées à même leur capacité à faire avancer la réflexion sur la pratique et à même les possibilités qu'elles portent quant au projet d'un dépassement des apories propres à l'hégélianisme. Tel est l'horizon prochain d'une philosophie prenant au sérieux les exigences établies par l'introduction, dans l'œuvre de Marx, d'une identification de l'être du réel à sa praxis.

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

En posant, rétrospectivement, un regard d'ensemble sur les écrits qui ont jalonné l'œuvre de jeunesse de Marx, on ne peut qu'être frappé, au-delà des thématiques particulières qui y sont développées et de la justesse des thèses qui y sont défendues, de la singulière unité du questionnement qui s'y déploie. Consistant essentiellement en un dialogue soutenu et passionné avec les avatars théoriques de la philosophie de Hegel, l'œuvre philosophique du jeune Marx apparaît en effet structurée de l'intérieur par des interrogations cruciales portant sur les déterminations de l'être de la réalité, interrogations s'articulant toutes à partir d'une tentative de dépassement de la « réponse » proposée par l'hégélianisme à cette question. À cet égard, on ne saurait trop insister sur le fait que seule une interprétation philosophique à caractère généalogique de l'œuvre jeune-marxienne comme celle qu'a proposée Michel Henry a su jeter un éclairage adéquat pour analyser la nature et la signification du rapport de Marx à Hegel ainsi que l'ombre que ce dernier projette sur chacune des thèses avancées entre 1841 à 1846 ; comme nous avons pu le constater, ce rapport n'apparaît en effet jamais -à l'exception de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*- comme un enjeu philosophique « positif », explicite et central de la réflexion de Marx. En fait, si les thèses et hypothèses de l'hégélianisme ont connu quelque écho dans l'œuvre du jeune Marx,

ce fût, plus souvent qu'autrement, sous le mode d'une présence « en creux » : on ne peut saisir avec précision les thèmes abordés dans l'œuvre philosophique de Marx que du moment où l'on saisit qu'elle s'arc-boute toute entière contre l'ontologie de Hegel, *qui se trouve dès lors à constituer le pôle théorique central d'opposition, le versant « négatif » des thèses avancées à partir de 1841 ainsi que la clef de compréhension de leur « radicalité » philosophique intrinsèque.* Ayant exploré dans le détail des œuvres de jeunesse chacune des principales « aspérités » de ce rapport entre Marx et Hegel, nous pensons qu'il est maintenant possible de récapituler synthétiquement notre étude en présentant ce qui nous apparaît constituer les deux variations philosophiques complémentaires sous lesquelles se décline ce même rapport et, plus que tout, sous lesquelles s'évalue l'apport philosophique décisif des thèses développées par le jeune Marx entre 1841 et 1846 : le problème de la détermination de l'être de l'action et celui du rapport entre singulier et universel.

Savoir et praxis.

Nulle thématique n'a pu, selon nous, illustrer aussi clairement la différence entre les principes des philosophies de Marx et de Hegel que celle de l'activité pratique ainsi que de son statut au regard de la « production » de la réalité. Pourquoi ? Parce que c'est précisément à partir de cette question que Marx a assis l'essentiel de sa critique de l'hégélianisme, qu'il a cherché à rompre avec cette philosophie et qu'il a éventuellement lancé les fondements théoriques de sa propre conception de la réalité. Ayant bien compris que l'hégélianisme est d'abord et avant tout une philosophie de l'action, Marx a peu à peu pris conscience que ce qui l'opposait principiellement à cette philosophie relevait de ses présuppositions dernières, présuppositions constituant ensemble les assises d'une ontologie du savoir. Pour être schématique : chez Hegel en effet, l'être de la réalité est tout entier structuré et médiatisé selon un processus d'objectivation qui n'est rien d'autre qu'un « savoir », qu'une « pensée » de soi de la réalité elle-même. Il nous est apparu clairement que, dans la philosophie hégélienne, tout ce qui est procède d'une même logique processuelle, immanente et non-subjective de développement –l'Idée-, permettant

d'établir l'identité structurelle entre la conscience et le monde, entre le sujet et l'objet ; parce que le réel est *en lui-même* procès d'objectivation de soi, parce qu'il est « savoir » de lui-même avant d'avoir été objectivé par une conscience particulière, il est possible d'affirmer que lorsqu'un sujet pense le monde pour Hegel, c'est la réalité qui se pense elle-même par l'un de ses « morceaux ». Jetée dans un monde qui « sait » déjà, qui procède d'une logique d'objectivation et de contradiction dont la pensée n'est que la forme achevée, la conscience des hommes, en tant qu'elle permet d'objectiver cette logique immanente au réel, peut en fait être considérée comme ce moment décisif par lequel la réalité en vient en quelque sorte à se réfléchir en elle-même, ce moment par lequel le savoir immanent du réel se révèle à n'être rien d'autre que savoir de soi de la réalité elle-même. Telle est la réalité désignée par Hegel comme savoir absolu.

Ce n'est qu'une fois ces présuppositions objectivées que l'on a pu, avec Michel Henry, saisir ce qu'est l'action pour Hegel : elle ne serait rien d'autre que ce « travail », ce déploiement effectif d'actes à travers lesquels la conscience s'extériorise et devient peu à peu quelque chose d'objectif. « Déploiement effectif », non pas au sens où ce « travail » ne serait que le moyen par lequel la conscience s'objective –ce qui reviendrait à soutenir que la conscience existerait réellement antérieurement au processus d'objectivation proprement dit-, *mais au sens où l'action constituerait la modalité par excellence de l'auto-objectivation de soi de la conscience, la manière par laquelle la conscience deviendrait effective, réelle* : « Le lien originel de l'action et de l'objectivité, dit avec raison Michel Henry, réside dans l'être même de l'action compris comme identique à l'essence de l'être, compris comme objectivation » ²³². Ainsi, ce n'est qu'en tant qu'elle est production, non pas de tel ou tel objet particulier, mais auto-production de l'être dans l'objectivité que l'action coïncide selon Hegel avec la structure originelle de l'être. L'essence de l'action, son faire le plus intime se laisse alors reconnaître : elle est la production de la conscience elle-même ou, pour être plus précis, son devenir-effectif. Ainsi Michel Henry a-t-il pu raisonnablement conclure qu'agir, pour Hegel, c'est aussi et d'abord « voir » ; une action n'est telle qu'en tant qu'elle est envisagée comme l'un des moments du devenir de la conscience.

²³² Henry, Michel, *Marx, I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 335.

Dans l'hégélianisme, bref, l'opposition de la praxis et de la théorie s'effondre, dans la mesure où ces deux morceaux de réel, procédant de la même structure ontologique, y deviennent principiellement identiques.

C'est cette identification de l'action et de la contemplation chez Hegel –et dans une moindre mesure chez Feuerbach et chez les promoteurs indirects des hypothèses de l'hégélianisme- qui constituerait l'ultime cible des charges lancées par Marx en 1845-1846, moment où ce dernier parvient à la pleine intelligence de sa propre position philosophique. En présupposant, avec raison, que l'hégélianisme était une philosophie de l'action, Marx a très tôt compris que l'enjeu philosophique central, *loin de se formuler dans les termes d'une simple opposition entre idéalisme et matérialisme comme le marxisme l'a longtemps pensé, se situerait au contraire dans le mode de problématisation philosophique de l'action proprement dite*. Comme le résume Michel Henry : « La réalité a été successivement comprise par Marx comme l'universalité idéale ou le genre (Hegel, Feuerbach), puis comme l'objet sensible (Feuerbach), enfin comme l'action (*Thèses sur Feuerbach*). Mais la détermination de la réalité comme action n'est elle-même qu'un moment ou plutôt un problème, puisque Hegel comprend lui-même l'être comme action et comme production. C'est pourquoi la détermination de la réalité s'achève non avec la simple opposition de l'action à l'intuition, mais par la division du concept même d'action, par l'opposition à l'action hégélienne qui, comme production de l'objectivité, n'est encore elle-même qu'intuition, de l'action réelle qui agit pour autant qu'elle n'est pas un voir mais un faire et l'expérience immanente, radicalement subjective, de ce faire lui-même » ²³³. Rejetant, à partir de 1845, la conception spéculative de l'action concomitante à l'ontologie hégélienne, Marx va chercher une voie radicalement autre que celle de l'identification de l'agir à sa *theoria*, à son « abstraction », ce qui l'amènera à saisir phénoménologiquement l'action là où elle « agit », c'est-à-dire là où l'être du faire surgit et déploie son effectivité propre. Ce « lieu », l'analyse phénoménologique de Michel Henry l'a établi de manière fort convaincante : dans la praxis subjective des individus vivants, dans cette invincible, indicible et immédiate présence à soi des individus

²³³ Ibid., p. 369

s'éprouvant dans la réalisation de chaque action singulière. Dans la mesure où, pour Marx, le savoir de l'action n'est que le procès d'abstraction du contenu réel et effectif de cette action, dans la mesure où ce savoir n'est que le concomitant logique d'une objectivité radicalement hétérogène à l'épreuve de soi d'une subjectivité agissante, il ne peut en rien prétendre épuiser la réalité de l'activité, qui est toujours individuelle, vivante et déterminée. Comme le dit Michel Henry : « Parce que la pratique est subjective, la théorie qui est toujours la théorie d'un objet, ne peut atteindre la réalité de cette pratique, ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, sa subjectivité précisément, mais seulement se la représenter, de telle manière que cette représentation laisse nécessairement hors d'elle l'être réel de la pratique, l'effectivité du faire. La théorie ne fait rien »²³⁴. Ainsi peut-on comprendre la nature du renversement de l'hégélianisme opéré par Marx : plutôt que de considérer, comme dans une ontologie du savoir, que la réalité du faire se situe dans celle de la *theoria*, il s'agira désormais, dans une ontologie de la praxis, d'inverser le rapport de détermination en saisissant le savoir comme originant du faire. C'est en nous appuyant sur cette fondation philosophique de la réalité sur la praxis que nous avons pu proposer, à partir et au-delà de l'œuvre de jeunesse de Marx, une typologie des actes nous permettant de circonscrire le champ théorique couvert par une ontologie qui prétend faire de l'autoproduction de la réalité par ses « actes » la structure interne de l'être.

Singularité et universalité.

Il faut cependant préciser ici que cette inversion du rapport entre savoir et faire dans la problématique du statut ontologique de l'action, bien que centrale, ne repose en aucune manière sur elle-même, puisqu'étant essentiellement tributaire d'une réflexion plus profonde portant sur le rapport entre singularité et universalité ou, pour être plus précis, sur le rapport entre la « production » spontanée de la réalité et la logique de sa reproduction. En fait, nous avons pu constater que l'identification de l'être à sa praxis subjective chez Marx a, originellement, fait fond sur une saisie des limites constitutives de ce que He-

²³⁴ Ibid., p. 353

gel nomme l'Idée : *si l'acte et la subjectivité qui l'effectue sont tôt apparus à Marx comme étant susceptibles de constituer la réalité de la réalité, comme ce qui est la source effective et déterminante du réel, c'est bien parce que l'universalité idéale de la « logique » à partir de laquelle Hegel envisage le réel lui semblait être investie d'un pouvoir ontologique impropre et, pour tout dire, démesuré.* C'est pour cette raison par exemple que dans le manuscrit de 1842, le jeune Marx lie si étroitement la critique de la subsomption idéale hégélienne à l'affirmation –encore empreinte des présupposés de l'hégélianisme– du caractère immanent des pratiques se déployant effectivement dans la société ; décelant la limite de l'Idée hégélienne quant à sa prétention d'épuiser la réalité des actions individuelles, Marx va prendre le contre-pied d'une déduction « logique » du réel en partant plutôt d'une phénoménologie des modalités concrètes à travers lesquelles la pratique subjective crée, génère, « produit » des abstractions objectives. La radicalisation des hypothèses de cette phénoménologie en 1845-1846 peut ainsi être comprise comme l'élaboration d'une position philosophique qui, plutôt que de partir de l'universelle détermination de la logique de l'Idée pour saisir la réalité des singularités concrètes, part au contraire de la réalité de ces dernières pour saisir les manières par lesquelles elles peuvent se généraliser et s'associer entre elles jusqu'à ce qu'elles en arrivent, éventuellement, à constituer un « universel » réel, concret. Malgré l'aporie sur laquelle débouche, dans toute sa radicalité philosophique, cette phénoménologie de l'activité individuelle –du moins telle qu'elle a été interprétée par Michel Henry–, on ne peut passer outre le fait que les intuitions philosophiques qui en ont commandé l'articulation ont permis au jeune Marx d'ouvrir une brèche dans la paroi lisse de l'Idée : la remise en cause de la détermination de la réalité par la logique hégélienne au profit de la pratique subjective des individus vivants a institué un départage conceptuel essentiel entre deux logiques distinctes de déploiement de l'être dans le monde, soit une logique de « production » de la réalité et une logique de reproduction et de régulation objective des manifestations de cette réalité. Ces logiques, qui étaient jusque là pensées ensemble et identifiées à deux moments formels de l'auto-objectivation de l'Idée, ont été catégoriquement distinguées par le jeune Marx, et ce, dès 1841.

Il faut se souvenir en effet qu'à travers sa thèse de doctorat portant sur la physique d'Épicure, Marx envisageait déjà, par le truchement de ce mouvement de déclinaison de la ligne droite, le *clinamen*, la singularité non comme une détermination de la loi mais bien comme l'acte spontané de l'autoproduction de soi de la réalité. Dépossédée de sa capacité de production de la réalité, la loi a donc été repoussée par la physique épicurienne dans la sphère où elle peut être à la hauteur de ses prétentions, c'est-à-dire dans celle de la reproduction et de la régulation des phénomènes naturels ; ne niant aucunement l'emprise effective de la loi sur les corps empiriques, Épicure a repris le mouvement de la chute en ligne droite pour thématiser l'être de la singularité une fois celle-ci plongée dans le monde des déterminations naturelles. Pour le jeune Marx, cette différence établie par Épicure entre deux logiques d'être co-extensives, entre l'auto-production chaque fois singulière de la réalité et l'universelle régulation et reproduction des phénomènes, a en quelque sorte représenté la clef de voûte de la critique radicale adressée explicitement à Hegel l'année suivante, dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*. Nous soutenons en effet que la recherche passionnée en même temps que tâtonnante du lieu où se tient la réalité qui se déclenche alors provient du fait que, dans l'esprit du jeune Marx, l'Universel abstrait et les totalités idéales qui le soutiennent ne peuvent plus prétendre produire quelque réalité que ce soit ; en fait, les écrits de jeunesse de Marx confirment pour ainsi dire que l'hypothèse générale de la physique d'Épicure a été reprise et développée jusqu'au bout de l'une de ses virtualités conceptuelles.

Ainsi, au-delà de la saisie conceptuelle qu'elle offre de la nature des rapports entre action et représentation, au-delà des horizons théoriques qu'a ouverts sa phénoménologie des abstractions objectives et des totalités idéales, l'œuvre de jeunesse de Marx présente ici l'un de ses apports philosophiques les plus fondamentaux : le déploiement d'une ontologie de la praxis signifie que l'on ne peut plus raisonnablement affirmer, à l'instar de Hegel, *que le devenir est homogène et continu, c'est-à-dire identique et conforme à la structure interne de la logique d'auto-objectivation de soi de l'Esprit ou de la Nature*. Les conséquences à la fois logique et pratique de cette assertion sont fort nombreuses, et c'est à dessein que nous n'en retiendrons qu'une en particulier, dans la mesure où, étant déjà traitée partiellement chez Épicure, elle nous permet de boucler cette étude : la dissociation de la

production spontanée de la réalité et de la logique présidant à sa régulation objective nous met face à une interrogation épistémologique fondamentale à propos du statut de la loi et de la notion qui en assure l'opérationnalisation, soit la détermination. Pour peu en effet que cette dernière constitue encore l'une des pierres angulaires des discours à caractère scientifique portant sur la réalité naturelle ou sociale, on ne saurait faire l'économie d'une réflexion sur la réalité que désigne cette notion ; corollaire logique du concept de loi, la notion de détermination s'est traditionnellement articulée à partir d'une conception démocritéenne de la nature, selon laquelle la réalité phénoménale serait à la fois *produite et régulée* par des lois. Or, à l'aune de ce que nous avons traité ici, il est possible d'affirmer que cette conception de la genèse des phénomènes ainsi que de leur régulation formelle est susceptible d'être remise en question par une autre conception qui, celle-là, assignerait à la loi un contenu ontologique distinct, modifiant substantiellement et du même coup la notion de détermination.

PRAXIS ET SUBJECTIVITÉ.

Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

BALIBAR, Étienne	<i>La philosophie de Marx</i> , Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001.
BENOIST, Jocelyn	« Faut-il défendre la phénoménologie ? », <i>Magazine littéraire</i> , no.403, 2001.
BOURGEOIS, Bernard	<i>Études hégéliennes. Raison et décision</i> , Paris, PUF, coll. « Questions », 1992
CANTIN, Serge	<i>Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon</i> , Québec, PUL, 1992.
CANTIN, Serge	« Grandeur et limites du <i>Marx</i> de Michel Henry », in <i>Dialogue</i> , XXIX, 1990.

- FEUERBACH, Ludwig *L'Essence du christianisme*, Paris, François Maspéro, 1982.
- FEUERBACH, Ludwig *Manifestes philosophiques*, textes choisis et traduits par Louis Althusser, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1973.
- HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1998.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, édition établie, présentée et annotée par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991.
- HEGEL, G.W.F. *Première philosophie de l'esprit*, édition établie et présentée par G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1969.
- HENRY, Michel *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.
- HENRY, Michel « La vie, la mort : Marx et le marxisme », *Diogène*, #125, 1984.
- HENRY, Michel « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », *Bulletin de la société française de philosophie*, tome 77, 1983.

- HENRY, Michel « La rationalité selon Marx », in T. F. Ge-
raets (éd.), *La rationalité aujourd'hui*, Ot-
tawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979.
- HENRY, Michel *Marx. I. Une philosophie de la réalité*,
Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- HUSSERL, Edmond *Recherches logiques*, tome I, Paris,
PUF, 1959.
- KANT, Emmanuel *Critique de la raison pure*, édition établie
et présentée par Tremesaygues et Pacaud,
Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.
- LAËRCE, Diogène *Vies, doctrines et sentences des philoso-
phes illustres*, traduction R. Genaille, Pa-
ris, Garnier-Flammarion, 1965.
- MARKOVITS, Francine *Marx dans le jardin d'Épicure*, Paris, Édi-
tions de Minuit, coll. « Critique », 1974
- MARX, Karl *Oeuvres complètes*, 3 vol., édition établie,
présentée et annotée par Maximilien Ru-
bel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque
de la Pléiade », tomes I et II (Économie),
1965 et 1968 ; tome III (Philosophie),
1982.
- MARX, Karl *Manuscripts de 1844*, Paris, Garnier-
Flammarion, 1996.

- MARX, Karl *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 1982.
- MARX, Karl *L'Idéologie allemande*, édition présentée et annotée par Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1968
- MERCIER-JOSA, Solange *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- PETIT, Jean-Luc « Autour du *Marx* de Michel Henry, I : Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de métaphysique et de morale*, no.3, 1977.
- RATTÉ, Michel « Ontologie et généalogie chez Michel Henry. L'enjeu et la limite de l'argument mené dans le cinquième chapitre du *Marx* de Michel Henry », texte inédit.
- RICŒUR, Paul « Le *Marx* de Michel Henry » [1978], in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999.
- Fin du texte