

sociaux ». C'est pourquoi la thèse 6 s'en prend aussi bien à la conception feuerbachienne d'une humanité en soi, en dehors de l'histoire, que — dans le même ordre d'idées — au concept générique anthropologique qui recouvre une humanité conçue comme une universalité reliant par un lien purement naturel la multiplicité des individus entre eux. Marx conserve toutefois la notion d'humanité en tant que notion de valeur; ce qui ressort clairement de la thèse 10. L'expression « humanisme réel » par laquelle débute la préface de *La Sainte Famille* est certes abandonnée dans *L'Idéologie allemande*, en vertu de la volonté d'éliminer tout vestige de la démocratie bourgeoise, de l'adoption du nouveau point de vue prolétaire-révolutionnaire et de la création du matérialisme dialectique-historique. Mais c'est en mettant tout l'accent sur la valeur constituée par une opposition réellement humaniste, c'est-à-dire par un « humanisme réel », qui ne vaut que comme humanisme socialiste et n'est admis que comme tel, que la thèse 10 affirme : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise; le point de vue du nouveau matérialisme c'est la société humaine ou humanité socialisée. » L'Humain ne se trouve donc pas partout, dans toute société, « en tant que généralité immanente, muette, ne reliant tous les individus que par un lien purement naturel », il ne fait d'ailleurs partie d'aucune généralité existante mais suit plutôt un processus difficile, il ne sera gagné que par le communisme et se confondra avec lui. C'est la raison pour laquelle le point de vue nouveau, celui du prolétariat, renonce si peu à la notion de valeur de l'humanisme qu'il la place au contraire, enfin, dans le contexte qui est le sien; plus le socialisme est scientifique, et plus il est concrètement centré sur le souci de l'homme, plus il vise par des moyens concrets à la suppression réelle de son aliénation. Mais non à la manière de Feuerbach qui fait de l'homme un genre humain abstrait, pourvu des sacrements par trop sublimes de l'Humain en soi. Marx reprend dès lors dans la thèse 9 le motif qui est celui du groupe des thèses relatives à la théorie de la connaissance, mais cette fois à l'encontre de l'anthropologie feuerbachienne : « Le point le plus élevé auquel atteint le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le monde matériel comme activité pratique, est la façon de voir des individus de la " société bourgeoise " pris isolément. » L'existence d'une barrière de classe est ainsi définitivement perçue, celle qui, dans la théorie de la connaissance de Feuerbach entravait l'activité révolutionnaire, et dans son anthropologie, l'histoire et la société. La continuation par

Marx de l'anthropologie feuerbachienne, qui est une critique de l'aliénation religieuse, est dès lors plus qu'une suite, c'est une démystification au second degré, c'est-à-dire portant sur Feuerbach lui-même ou sur le dernier fétichisme, le fétichisme anthropologique. Marx fait donc redescendre l'homme idéal-générique, planant au-dessus des individus, sur le sol ferme de l'humanité (*Menschheit*) réelle, et de l'humanité (*Menschlichkeit*) possible.

Pour ce faire il était nécessaire d'examiner le processus fondamental qui était à la base de cette aliénation. Si les hommes dédoublent leur monde, ce n'est pas uniquement parce qu'ils ont une conscience souhaitante déchirée. Cette conscience, et avec elle l'univers religieux qu'elle projette, procède d'une scission beaucoup plus proche, à savoir sociale. En effet les rapports sociaux sont eux aussi déchirés et divisés, ils représentent un « haut » et un « bas », causes de luttes entre les deux classes ainsi formées, et produisent les idéologies fumeuses de la classe supérieure, l'idéologie religieuse n'en étant qu'une parmi tant d'autres. La découverte de la proximité de ce fondement dans le monde était précisément la tâche principale qui d'après Marx restait encore à accomplir — proximité qui constituait elle-même un en-deçà par rapport à l'en-deçà abstrait anthropologique de Feuerbach; ce que Feuerbach, étranger à l'histoire et à la dialectique, n'aurait pu découvrir, et que la thèse 4 révèle enfin : « Le fait que la base temporelle se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume indépendant, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc une fois qu'on a découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la sainte famille, c'est la première désormais dont il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra révolutionner dans la pratique. » Pour être véritablement radicale, c'est-à-dire, d'après la définition de Marx, pour saisir les choses à la *radix*, à la racine, la critique de la religion requiert la critique des conditions ayant mené à l'élaboration du ciel, la critique de leur état de détresse, de leurs contradictions et de la solution fautive et illusoire apportée à ces contradictions. C'est ce que Marx avait d'ailleurs déjà formulé en 1844 dans *L'Introduction à la Critique de la philosophie hégélienne du Droit*, dans un texte à la fois succinct et sans ambiguïté : « La critique de la religion aboutit... à l'impératif catégorique

ordonnant de renverser toutes les conditions qui font de l'homme un être avili, asservi, abandonné, méprisable » (*MEGA*, I, 1/1, p. 614 sq.). Seule une telle critique poursuivie sur le plan pratique révolutionnaire permet d'arriver à un état dans lequel toute illusion, qu'elle soit mystification ou ersatz, devient inutile : « La critique a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne, non pour que l'homme porte la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il l'arrache et cueille la fleur vivante » (*op. cit.*, p. 608). Or pour ce faire, le secret d'abord découvrir que la famille terrestre est le secret de la famille céleste jusqu'à accéder à cette « science secrète » économique-matérialiste et arrivée à maturité, qui fait dire à Marx dans *Le Capital* : « D'ailleurs il n'est besoin de connaître que bien peu de choses par exemple de l'histoire de la République romaine, pour savoir que l'histoire de la propriété foncière constitue son histoire secrète » (*Das Kapital*, I, Dietz, 1947, p. 88). Par conséquent l'analyse de l'aliénation religieuse doit, pour être véritablement « radicale », considérer au-delà des idéologies le phénomène plus proche qu'est le rôle de l'État et celui encore plus proche de l'économie politique, pour accéder de la sorte seulement à l'« anthropologie » réelle. Et la découvrir comme étant cette intelligence profonde par la science sociale de la « relation des hommes avec les hommes et avec la nature », « L'esprit religieux étant lui-même », comme le souligne la thèse 7, un « produit social », on ne peut ni n'a le droit d'ignorer le processus de la production au-delà du produit, comme le fait Feuerbach, penseur an-historique et a-dialectique. C'est précisément à cette attitude de demi-mesure et dès lors à la fragilité de la solution feuerbachienne, que se rapporte le passage suivant, extrait lui aussi du *Capital* : « Il est en effet beaucoup plus facile de retrouver par l'analyse le noyau terrestre des nébuleuses élucubrations religieuses qu'à l'inverse de développer dans chaque cas particulier à partir des conditions de vie réelle, leurs manifestations célestes. Cette dernière méthode est la seule qui soit matérialiste et dès lors scientifique. Les défauts du matérialisme abstrait des sciences de la nature, qui ne tient pas compte du processus historique, sont déjà perceptibles dans les représentations abstraites et idéologiques de ses porte-parole, dès qu'ils se risquent en dehors de leur spécialité » (*Das Kapital*, I, Dietz, 1947, p. 389). « Chez Feuerbach, le matérialisme et l'histoire sont carrément dissociés », poursuit *L'Idéologie allemande*, établissant ainsi la distinction fondamentale qui oppose le matérialisme dialectique-historique à

l'ancien matérialisme mécaniste : « Tant qu'il est matérialiste Feuerbach ne fait pas mention de l'histoire et lorsqu'il prend l'histoire en considération, il n'est pas matérialiste » (*MEGA*, I, 5, p. 34). C'est ce que Feuerbach avait exprimé lui-même en se disant matérialiste « en arrière » (c'est-à-dire en considération de la base matérielle) mais idéaliste « en avant » (c'est-à-dire en considération de l'éthique et même de la philosophie de la religion). C'est précisément l'omission, dans le matérialisme feuerbachien, de la société, de l'histoire et de sa dialectique, c'est cette absence de vie qui en découle et caractérise l'ancien matérialisme mécaniste, le seul qu'ait connu Feuerbach, qui détermine forcément chez ce philosophe, à la fin de sa philosophie, un idéalisme quelque peu embarrassé. Cet idéalisme transparaissait dans son éthique vitale, il se manifeste dans ses prétentions à une certaine sentimentalité fraternelle du dimanche. Ce qui prévaut ici encore, c'est, comme le dit la thèse 9, « la façon de voir des individus de la « société bourgeoise » pris isolément », mais la religion dont Feuerbach était apparemment venu à bout, refait une fois encore surface sous forme de religion simplement détournée vers l'anthropologie sans avoir été critiquée sur le plan social. De cette manière Feuerbach ne critique pas les contenus religieux proprement dits, mais essentiellement leur transposition dans l'au-delà et, parallèlement, l'affaiblissement de l'humain et de son en-deçà. Le fait qu'il ait voulu rappeler à la « nature humaine » combien elle avait par là dissipé ses richesses, est une réduction qui soulève certains problèmes. Qui oserait nier la profondeur de l'humanité, l'humanité profonde de l'art religieux, que ce soit chez un Giotto, un Grünewald, un Bach et peut-être enfin chez un Bruckner? Mais chez Feuerbach, le cœur, la fraternité et le sentimentalisme sans pareil font de tout cela presque une espèce de *théologie du cœur*, librement religieuse. Ajoutons à cela que dans le vide inévitable de son « idéalisme en avant », il laisse subsister presque tous les attributs de Dieu le Père, sous forme pour ainsi dire de vertus en soi, dont il n'aurait soustrait que le Bon Dieu. Au lieu de : Dieu est miséricordieux, est amour, est tout-puissant, fait des miracles, exauce des prières... il faut désormais dire : la miséricorde, l'amour, la toute-puissance, les miracles, l'exaucement des prières sont divins. De ce fait tout l'appareil théologique est maintenu, il n'est que transposé de son siège céleste dans une certaine région abstraite où trônent, réifiées, les vertus de la « base naturelle ». De la sorte, le problème auquel songeait Feuerbach, celui de l'héritage humain de la religion, n'a pas été

soulevé, tandis qu'une religion au rabais se développait au service d'un philistinisme installé dans ses habitudes et mal démystifié, qu'Engels relève à juste titre dans les survivances religieuses avariées d'un Feuerbach. Le marxisme au contraire n'est pas, même en considération de la religion, un « idéalisme en avant », c'est un *matérialisme en avant*, c'est le *matérialisme dans sa plénitude*, sans ciel mal démystifié qu'il faudrait encore faire redescendre sur terre. L'explication véritablement totale du monde à partir de lui-même, explication qui porte le nom de matérialisme dialectique-historique, suppose aussi la métamorphose du monde à partir de lui-même. Métamorphose en un monde au-delà de l'oppression qui n'a plus rien de commun avec l'au-delà mythologique, ni avec son Père et son Seigneur.

LE GROUPE RELATIF A LA THÉORIE-PRAXIS :  
LA PREUVE ET LA MISE A L'ÉPREUVE —  
THÈSES 2, 8.

Ce qui est nié ici, c'est que la pensée soit pâle et anémique. La thèse 2 place la pensée au-dessus de l'intuition sensible, qui n'est que son point de départ. Feuerbach avait discrédité la pensée sous prétexte qu'elle détournait du particulier vers le général; c'était là une appréciation nominaliste. Chez Marx au contraire, la pensée ne tend pas à se perdre dans la généralité ou l'abstraction indésirables, puisqu'elle découvre au contraire la structure essentielle, médiatisée du phénomène, structure que ce phénomène dérobe encore à la perception sensible. C'est ainsi que la pensée, dans laquelle Feuerbach ne voulait voir qu'abstraction, est en tant que pensée médiatisée, précisément concrète, alors qu'inversement c'est la perception sensible privée de la pensée qui est abstraite. Il n'en reste pas moins vrai que la pensée doit ramener à l'intuition, se vérifier en elle après qu'elle a été sondée, mais même à cette extrémité l'intuition n'a rien de commun avec celle, passive et immédiate, de Feuerbach. La preuve ne peut au contraire se trouver que dans l'intuition médiatisée, c'est-à-dire uniquement dans le sensible théoriquement travaillé et ainsi devenu *chose pour nous*. Or cela c'est, en fin de compte, la praxis médiatisée par la théorie, gagnée par la théorie. La fonction pensante est donc, plus encore que l'intuition sensible, une activité, activité critique, pénétrante, révélatrice; et la meilleure preuve est dès lors la vérification pratique de ce déchiffrement. De même que toute vérité n'est

jamais qu'une vérité pour quelque chose (*Wahrheit wozu*) et qu'il n'existe pas de vérité pour l'amour d'elle-même, si ce n'est comme automystification ou ratiocination pure, de même il n'existe pas de preuve complète d'une vérité à partir d'elle-même, c'est-à-dire qui reste purement théorique: en d'autres termes: *la preuve complète et théoriquement immanente n'est pas possible*. Seule une preuve partielle peut être fournie par la théorie pure, comme c'est le plus souvent le cas en mathématique; mais ici elle n'apparaît que comme preuve partielle de nature spécifique, en ne sortant pas des limites d'une simple « justesse » interne, d'une « exactitude » fondée sur un enchaînement logique. Mais exactitude ne signifie pas encore vérité, c'est-à-dire reproduction de la réalité tout comme pouvoir d'intervention dans la réalité en fonction de la connaissance de ses lois et de ses principes actifs. En d'autres termes: la vérité n'est pas affaire de théorie seulement, elle ne peut découler que du *rapport-théorie-praxis*. C'est pourquoi la thèse 2 déclare: « La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, le rattachement de sa pensée à l'ici-bas. La discussion sur la réalité ou l'irréalité de la pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique. » Question scolastique donc dans le sens d'immanence de pensée fermée (incluant les pensées du matérialisme mécaniste); cette espèce d'« internat » contemplatif est resté jusqu'ici le lieu de rendez-vous de tous les concepts de vérité. En établissant le *rapport-théorie-praxis*, la thèse 2 est donc créatrice et innovatrice; par rapport à elle toutes les philosophies passées font réellement figure de pensées « scolastiques ». Car comme nous l'avons déjà remarqué, ou bien la théorie de la connaissance dans l'Antiquité et au Moyen Âge ne réfléchissait pas l'activité, ou bien l'activité sous sa forme bourgeoise et abstraite était isolée de son objet. Dans les deux cas, celui du mépris antique et féodal du travail, tout comme celui de l'*ethos* bourgeois du travail (dépourvu de tout aspect concret), la praxis aussi bien technique que politique, était tout au plus admise comme « application » de la théorie. Non comme confirmation de la théorie, attestant qu'elle est bel et bien concrète comme chez Marx, non comme transformation de la clé en levier, comme passage de la reproduction vraie à la puissance d'intervention dans l'Être.

La pensée juste et l'acte juste ne font donc finalement qu'un. L'activité en même temps que l'attitude partielle s'y