

Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx

Fischbach, Franck

63–81 minutes

-
- 1 Lukács, *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tr. fr. G. Haarscher e (...)
 - 2 Cf. par exemple Hegel, *Realphilosophie* I, p. 237 : « Quand l'homme gagne sur la nature, quand il ac (...) »
 - 3 Hegel, *Realphilosophie* II, p. 197.

1 Dans *Le jeune Hegel*, publié en 1948 mais achevé dix ans plus tôt, Lukács se concentre tout spécialement sur l'étude de la formation du concept d'aliénation dans la pensée hégélienne. Au fond, son diagnostic est qu'il y a une « dualité d'aspects, très marquée, de la conception [hégélienne] de l'aliénation : dans ses aspects réellement féconds, elle se rapporte à l'activité sociale réelle de l'homme ; par contre, lors de son universalisation idéaliste, elle devient un principe de l'objectivité en général¹ ».

Pour ce qui est du premier aspect, Lukács songe aux analyses très précises que Hegel a faites du travail aliéné, ou de l'aliénation dans le travail, dans ses écrits de la période de l'éna. Il y a bien, en effet, dans les travaux hégéliens des années 1803-1806, une véritable prise en compte de « l'activité sociale réelle de l'homme », avec notamment des analyses précises des conséquences négatives de la division du travail et de la mécanisation du travail². C'est à cette époque que Hegel forge un concept de travail qui a ceci de remarquable qu'en son centre, il y a le moment de l'objectivation, le moment du devenir-chose ou du devenir-objet de l'activité, compris comme un moment *positif*. Le travail, écrit Hegel, est le « se-faire-chose » ou le « se-faire-objet » du Moi³, et c'est là toute la supériorité du travail sur la simple consommation ou sur la satisfaction immédiate : alors que « la simple satisfaction du désir

est annihilation pure de l'objet », le travail en revanche est une activité qui se rapporte à une objectivité donnée et subsistant par elle-même, une activité qui s'adapte à cette objectivité donnée, se conforme à elle, en respecte la nature et les lois, et cela pour la transformer, lui conférer une forme nouvelle ; par là, le travail est bien une activité qui se donne à elle-même et par elle-même sa forme objective et se réalise dans un nouvel objet. Là où la satisfaction est annihilation de l'objet, le travail est au contraire cette activité qui soutient le rapport à une objectivité donnée, extérieure, et qui, en transformant cette dernière, se donne à elle-même forme objective. Le « se-faire-objet » n'est donc pas pour Hegel un moment négatif, ce n'est pas une perte dans l'altérité, mais au contraire un moment positif d'accomplissement d'une activité qui, sinon, resterait abstraitement subjective et impuissante : c'est là un point d'une importance cruciale, sans lequel Hegel n'aurait jamais pu élaborer une théorie de « l'esprit *objectif* ». Un passage des écrits de Léna atteste très clairement cette valorisation hégélienne du moment de l'objectivation d'une activité subjective ; après avoir posé que l'objectif, c'est l'être et que l'être, c'est la *forme*, et donc que c'est seulement dans l'être et dans l'objectivité que l'informe prend forme et que l'inchoatif se stabilise, Hegel ajoute ceci :

- 4 Hegel, *Realphilosophie* II, p. 185.

Le moi est la forme de l'inquiétude pure, mouvement ou nuit de la disparition. (...) Son inquiétude doit devenir le se-consolider, le mouvement se supprimant en tant qu'inquiétude, se supprimant en tant que mouvement pur. Ceci est le *travail*. L'*inquiétude* du moi devient *objet* en tant que multiplicité consolidée, en tant qu'ordre. C'est justement par le fait qu'elle devient objet que l'inquiétude devient *ordre*⁴.

2Voilà donc ce qu'est le travail : suppression du mouvement en tant que pure inquiétude, stabilisation et « consolidation », mise en forme et mise en « ordre », dans un objet, de l'inquiétude qu'est le moi.

- 5 Hegel, *Realphilosophie* II, p. 217.
- 6 Nous avons là, *en petit*, c'est-à-dire à l'échelle du rapport du sujet à l'objet travaillé, ce qui s ([...](#))

3 Mais Hegel n'est resté jamais à ce moment de l'objectivation et du « se-faire-objet ». En témoigne par exemple cet autre passage des Leçons de 1805-1806 : « α) Dans le travail, je me transforme immédiatement en chose, j'acquies la forme de l'être. β) Ce mien être-là, je l'aliène (*entäussere*) de même, je le transforme en *un être-là étranger à moi*, et je me maintiens en lui. »⁵ Au travail comme moment de l'objectivation et de la stabilisation dans la forme de l'être, Hegel adjoint ici deux autres moments : d'abord, la transformation de l'objet en un « être-là étranger à moi », c'est-à-dire la séparation entre soi et l'objet produit, le fait que je laisse l'objet aller hors de moi⁶, que je l'abandonne à lui-même hors de moi ; puis, ou plutôt en même temps, le fait de se maintenir néanmoins dans cet objet qu'on laisse aller hors de soi, le fait que cet « être-là » que je laisse aller hors de moi demeure néanmoins un « être-là » qui est bien « *mien* ». Le moment de la séparation d'avec l'objet, de son abandon et de son laisser-aller au dehors (qui est le geste même de l'*Entäusserung*) exprime la vérité du premier moment, c'est-à-dire du moment de l'objectivation et de l'adoption de la forme de l'être : se faire-chose, prendre la forme de l'être, c'est prendre la forme de l'autre, et assumer le se-faire-chose en tant que se-faire-autre, c'est transformer effectivement la chose en chose étrangère, c'est se séparer de l'objet et le laisser aller hors de soi, c'est l'abandonner à son extériorité et faire de celle-ci une véritable altérité.

4 Mais comment Hegel peut-il clore ce développement sur la formule : « et je me maintiens en lui » ? Pour le comprendre, il faut être attentif au fait que les deux moments précédents sont des *négations* : dans le moment de l'objectivation, « je me transforme immédiatement en chose », et donc je me nie moi-même. Le travail comme objectivation du moi, comme transformation du moi en chose ou en objet, est une négation du moi en tant que moi. Cette première négation est aussitôt suivie d'une seconde dans le moment où le moi transforme l'objet en un être-là étranger à lui (moment de l'*Entäusserung*, de l'extériorisation) : le geste par lequel le moi se sépare de l'objet produit par lui, le laisse aller au dehors et l'abandonne à l'extériorité, est un geste de négation par lequel le moi nie l'objet en tant que *son* objet, en tant qu'il est le produit de *son* objectivation. Prises ensemble, ces deux négations font une affirmation, une position : c'est la position par laquelle le

moi s'affirme comme étant lui-même objectif dans l'objet qui résulte de son travail, et donc la position par laquelle le moi affirme l'objet comme étant *son* objet à lui – bref c'est l'affirmation d'un sujet qui existe objectivement tout en restant sujet, d'un sujet qui n'est authentiquement sujet que pour autant qu'il est aussi et tout autant substance.

5Hegel ne peut donc poser et affirmer l'unité elle-même subjective du sujet et de l'objet que par la médiation de deux négations : d'abord nier le sujet immédiat en tant que sujet séparé de l'objectivité (cette négation a lieu dans le travail comme procès d'objectivation du sujet), ensuite nier l'objet comme objet *du* sujet (et donc aliéner l'objet, au sens de s'en séparer et de l'abandonner à l'extériorité, de le laisser aller au dehors). Le sujet nie son immédiateté en se réalisant dans l'objet, cette réalisation est à son tour niée dans l'extériorisation (*Entäusserung*) de l'objet, dans le fait que l'objet devienne réellement étranger au sujet qui s'y est objectivé ; du sujet nié comme sujet *dans* l'objet, puis de l'objet rendu à son altérité propre et donc nié comme objet *du* sujet, il résulte un sujet capable de se maintenir comme sujet jusque dans l'altérité de l'objet, un sujet capable d'affirmer que, jusque dans l'objet autre, il est encore *chez lui*.

- 7 Derrière cela se tient la conception hégélienne de la kénose et de la Passion : le vrai sujet, l'Es (...)

6Il y a donc bien, dans la conception hégélienne de l'aliénation, un moment que l'on pourrait appeler le moment de la *perte de l'objet* ou le moment de *l'être sans objet* – ce moment dont on verra quel rôle central Marx lui réservera dans sa propre conception de l'aliénation, un rôle tel qu'il n'y sera justement plus un simple *moment* et qu'il se mettra à porter à lui seul le sens même de l'aliénation comme telle. Chez Hegel, en revanche, la « perte de l'objet » demeure bien un moment qui ne se laisse penser que dans son articulation avec deux autres moments : succédant à la négation de soi et *par soi* du sujet dans l'objet, ce moment intermédiaire de négation de la première négation prélude immédiatement à l'affirmation de soi du sujet dans l'altérité de l'objet, c'est-à-dire à la position de la figure vraie du sujet comme unification et identification de lui-même et de son autre, c'est-à-dire de l'objet. Chez Hegel, il faut deux pertes pour faire un gain : *le*

sujet se perd dans l'objet (c'est le travail comme objectivation), puis *le sujet perd son objet* (c'est la séparation d'avec l'objet, l'extériorisation ou l'aliénation de l'objet). D'abord *perdu dans l'objet*, puis *perdant l'objet* dans lequel il s'est lui-même perdu : le sujet hégélien ne se conquiert ou ne se gagne lui-même qu'en se perdant, puis en perdant sa propre perte⁷.

7 On peut dès lors mieux comprendre la différence que fait Lukács au sujet de la conception hégélienne de l'aliénation entre, d'un côté, ses aspects féconds, et de l'autre les inconvénients de son « universalisation idéaliste ». L'aspect fécond, on le tient dans la compréhension positive que Hegel se fait du moment de l'objectivation propre au travail : il y a incontestablement chez Hegel l'idée que l'objectivation du sujet n'est rien de négatif (en un sens non-hégélien du terme « négatif ») et qu'il faut y voir un processus d'accomplissement et de réalisation dudit sujet. Quant à ce que Lukács appelle « l'universalisation idéaliste », elle apparaît lorsque l'objectivation comme réalisation se trouve réinscrite dans un processus plus vaste et lorsque, au sein de ce processus plus large, elle est réinterprétée comme étant en réalité une négation, comme l'acte par lequel le sujet, en s'objectivant, se nie comme sujet immédiat. L'objectivation cesse alors d'être réalisation, elle devient perte de soi du sujet dans l'objet, prélude immédiat à la perte même de l'objet dans lequel le sujet s'est perdu. On comprend alors que la réalisation du sujet par objectivation de lui-même dans l'objet ne pouvait être la bonne réalisation parce qu'elle était première et immédiate : pour que le sujet se réalise, il faut qu'il se perde dans l'objet, puis qu'il perde l'objet de sa propre perte (autrement dit : il faut qu'il s'objective puis qu'il aliène ou extériorise l'objet en lequel il s'est objectivé, c'est-à-dire s'en sépare et le laisse aller à son extériorité). De même que l'objectivation du sujet est passée du sens immédiatement positif d'une réalisation de soi au sens négatif d'une perte de soi, de même la perte de l'objet (l'aliénation de l'objet comme extériorisation, séparation d'avec lui) passe-t-elle d'un sens immédiatement négatif à un sens éminemment positif : pour le sujet, perdre l'objet dans lequel il s'est d'abord perdu, se séparer de l'objet dans lequel il s'est d'abord séparé de lui-même, cela veut dire se réaliser, s'affirmer, se conquérir et s'accomplir. Chez Hegel, on trouve donc bien *l'objectivation comme réalisation*, mais elle se renverse en *perte de*

soi dans l'objet ; et on trouve aussi *l'aliénation comme perte de l'objet*, mais elle se renverse en *affirmation du sujet* (puisque l'objet perdu est celui dans lequel le sujet s'était lui-même d'abord perdu).

8 Dans ces conditions, il semblerait bien que Feuerbach, et non pas Hegel, ait été le premier à user systématiquement et consciemment du concept d'aliénation dans le sens où on l'entend encore aujourd'hui, c'est-à-dire dans le sens d'un concept *critique*. Qu'est-ce à dire ? Que, chez Hegel, le concept d'aliénation (*Entfremdung*) – indissociable chez lui du concept d'extériorisation (*Entäusserung*) – est utilisé en un sens *descriptif*, ce qui n'empêche pas, au contraire, cet usage d'être systématique : il sert à exprimer l'activité même de ce que Hegel appelle « l'esprit », c'est-à-dire de l'absolu en tant qu'il s'avère à lui-même comme sujet. Se réaliser et se connaître soi-même comme sujet, c'est pour l'absolu nier son identité immédiate, c'est sortir de soi-même et courir le risque de devenir étranger à soi, c'est aller de soi-même au plus loin possible de soi : bref, c'est tenter de vérifier et d'avérer son identité à soi en prenant effectivement le risque de la perte de soi. Et parvenir à se rétablir, à se restaurer dans son identité à soi en étant allé au plus loin de soi, revenir à soi après s'être dessaisi de soi, c'est avoir avéré en le manifestant un type d'identité qui n'est pas celui de l'objet, de la chose, mais bien celui du sujet. Être sujet, c'est être soi jusque dans son autre, c'est pouvoir être à soi-même comme un autre et donc, dans l'autre, pouvoir redevenir soi.

9 C'est cette respiration essentielle de la subjectivité que Hegel exprime en recourant au concept d'aliénation d'une manière qui ne possède chez lui aucune portée critique puisqu'il n'est pas question, pour Hegel, d'user de ce concept pour caractériser négativement une situation, ni de l'utiliser pour qualifier une situation négative au sens d'une situation d'empêchement, de perte ou de méconnaissance de soi. Pour que Hegel fasse cela, il faudrait que la situation d'aliénation, le fait d'être devenu étranger à soi soient pour lui « négatifs » en un sens qui ne serait justement pas hégélien, c'est-à-dire au sens de ce que Hegel appelle le « simplement négatif ». Or l'aliénation, pour Hegel, n'est pas une « simple négation », mais l'expression d'une négativité – ce qui est très différent : alors que la négation exprime le fait d'être nié, la négativité exprime *l'activité de nier*, activité qui n'a rien de « négatif » au sens courant et non hégélien du terme, au contraire.

Cette activité est celle-là même par laquelle se pose tout être capable de s'affirmer comme tel par soi-même. Comment être soi, sans nier ce qu'on n'est pas, ce qui n'est pas soi ? Mais comment nier ce qu'on n'est pas, sans l'avoir d'abord posé comme ce qu'on n'est pas ? Et comment poser ce qu'on n'est pas, sans d'abord se nier soi-même ? Donc, selon Hegel, pas d'affirmation, de position de soi, sans une négation de soi en tant qu'elle est à son tour niée :

- 8 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. H.-F. Wessel et H. Clairmont, Hamburg, Meiner, 1988, p. 321 (...)

Car le Soi *immédiat*, c'est-à-dire le Soi *sans aliénation*, valant en et pour soi, est sans substance⁸.

10Le Soi avant l'aliénation ou sans l'aliénation est ainsi un Soi vide, un Soi « sans substance », c'est-à-dire sans contenu. Pourquoi ? Parce que, ne sachant pas ce qu'il n'est pas, il ne peut pas non plus savoir ce qu'il est, ni qui il est. Ce sont donc l'aliénation, le devenir-étranger à soi et la négation de soi qui permettent au Soi de conquérir son contenu et donc son identité propre : seul est substantiel, riche en contenu, le Soi qui s'est aliéné, qui en est passé par l'aliénation et qui l'a endurée. Et c'est pourquoi, aux yeux de Hegel, il ne peut rien y avoir de négatif, au sens non hégélien et courant du terme, dans l'aliénation, dans le devenir-autre que soi, dans le devenir-étranger à soi, puisqu'il n'y a pas d'autre manière de s'affirmer.

11Pour qu'un usage *critique* du concept d'aliénation devienne possible, il faut donc rompre avec Hegel sur un point essentiel : il faut que l'aliénation ne soit plus comprise positivement comme nécessaire à l'affirmation de soi. Il faut donc que la perte de soi qu'exprime l'aliénation soit au contraire comprise comme ce qui *empêche* le sujet d'être soi. Il faut que l'aliénation cesse d'être *l'exercice d'une activité de négation* et devienne *le fait d'une situation négative* qui empêche, entrave ou bloque le mouvement d'une affirmation ou d'un accomplissement de soi. Et il faut que cette situation négative ne se convertisse pas d'elle-même en affirmation. En ce sens, cela exige de revenir en deçà de Hegel, puisqu'il s'agit de revenir à une conception qui ne fasse pas de la négation ce que Hegel appelle le « moment dialectique ». Et tel nous semble bien être le geste accompli par Feuerbach : un geste qui, sur des points essentiels, régresse en deçà de Hegel – ce qui

ne l'a pas empêché, pour autant, de produire des effets positifs et novateurs. C'est pourquoi Althusser avait parfaitement raison lorsqu'il écrivait à propos de Feuerbach :

- 9 Louis Althusser, « Sur Feuerbach » [in] *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, Paris, Stock/IME (...).

Le paradoxe de cette critique feuerbachienne de Hegel, qui est destinée à dépasser définitivement Hegel et à fonder une philosophie nouvelle, la philosophie des Temps Modernes, (...) la philosophie adéquate (...) au développement et aux besoins de l'activité *politique*, donc le paradoxe de cette philosophie nouvelle qui rompt avec Hegel, est de nous reconduire en partie *en deçà de Hegel*⁹.

12Précisant sur quels points Feuerbach régresse relativement à Hegel, Althusser écrivait encore :

- 10 *Ibid.*

le fait que la critique de Hegel par Feuerbach prenne la forme rigoureuse du *renversement* entraîne cette conséquence de retrancher de Hegel non seulement toute une série de concepts, mais aussi ce qui constitue un objet essentiel de la pensée de Hegel : *l'histoire*, ou la culture, et ce que Hegel mettait à l'origine de la culture : *le travail*¹⁰.

13Mais si Feuerbach peut ainsi aboutir à retrancher du hégélianisme les concepts d'histoire, de culture (*Bildung*) et de travail, c'est d'abord parce qu'il enlève à la pensée de Hegel ce qui en constitue le cœur même, à savoir sa conception de la négativité sans laquelle Hegel n'aurait pas été un penseur de l'histoire, de la culture et du travail – trois domaines qui se sont ouverts à lui dans la mesure même où il a mis en leur centre l'œuvre de la négativité.

14Or, s'il est un point qui fait clairement apparaître de quelle manière Feuerbach abandonne la négativité hégélienne, c'est bien la question de l'aliénation. Car l'aliénation n'est pas, pour Feuerbach, l'activité négative qu'un sujet exerce sur lui-même pour s'affirmer, ni sur son autre pour se l'approprier : elle est une *situation* négative dans laquelle se trouve un sujet empêché de s'affirmer (fût-ce par quelque chose que ce sujet a lui-même posé et engendré). L'aliénation n'est plus chez Feuerbach l'oubli volontaire de soi d'un sujet dans un objet qu'il travaille à conquérir,

elle est la perte involontaire, non-voulue, et donc *subie*, d'un sujet dans un objet qui le domine. De sorte que, pour le sujet feuerbachien comme pour le sujet hégélien, la perspective reste bien celle de la réappropriation de soi-même : mais la réappropriation hégélienne se fait dans l'objet, à même l'objet, en travaillant l'objectivité en son *contenu*, tandis que la réappropriation feuerbachienne se fait contre la *forme* de l'objet. Pour que la négativité hégélienne puisse s'exercer, il faut que l'autre ou l'objet, que le sujet se réapproprie, soit vraiment un *autre* objet, un objet *réellement autre* que le sujet (c'est-à-dire autre en son contenu, autre en sa teneur de *res*, de chose). Alors que chez Feuerbach, faute de la négativité hégélienne, l'objet n'est pas réellement autre que le sujet : en réalité, il est le même que le sujet, mais *pris pour* un autre et *méconnu* dans son identité fondamentale avec le sujet. L'objet auquel le sujet hégélien se confronte est un objet réellement autre que lui en son contenu : il s'agit pour le sujet d'élaborer le contenu objectif pour lui donner forme subjective. L'objet qui fait face au sujet feuerbachien est au contraire un objet *faussement* autre et *méconnu* dans son identité au sujet humain : son contenu est en réalité le contenu même du sujet, mais illusoirement pris pour un autre, faussement considéré comme un autre.

15C'est donc le rapport forme/contenu que Feuerbach renverse : chez Hegel, l'objectivité est un contenu autre, réellement distinct du sujet et auquel ce dernier travaille à donner la forme de la subjectivité ; chez Feuerbach, l'objet est en son contenu la même chose que le sujet, et il se révélera tel si l'on parvient à supprimer la forme de l'objectivité. Chez Hegel, l'appropriation de soi du sujet, dans la confrontation effective avec un objet réellement autre en son contenu, est un travail que ce sujet que Hegel appelle « l'esprit » accomplit de façon effective et *pratique* au long de l'histoire mondiale ; chez Feuerbach, l'appropriation de soi du sujet par suppression de la forme objective d'un contenu qui, en soi, n'est autre que l'essence même du sujet, exige une démarche essentiellement *théorique* consistant en l'exercice de la *critique*. Pour surmonter sa perte dans son autre et s'approprier l'objet, le sujet hégélien travaille un contenu, une matière d'abord naturelle, puis historique et sociale, tandis que le sujet feuerbachien critique des représentations (religieuses, théologiques, mais aussi spéculatives et philosophiques). Est-ce à dire que le projet explicite

de Feuerbach, celui d'un retour à l'homme comme être sensible, aboutirait à une nouvelle forme d'idéalisme, là où la pensée de Hegel, se présentant pourtant elle-même comme idéaliste, se montrerait finalement capable de penser l'efficace d'une activité tissant le matériau de l'histoire ? Ce serait oublier que le sujet de cette activité effectivement affrontée à un contenu autre qu'elle, est ce qu'en termes hégéliens, il faut appeler « l'esprit » ou « la raison », c'est-à-dire un sujet qui tombe justement sous la critique feuerbachienne des hypostases théologico-spéculatives. En attribuant à « l'esprit » ou à « la raison » l'activité historique, en faisant de la raison le sujet de l'histoire, le philosophe spéculatif fait la même chose que l'homme ordinaire dans la religion : il transfère à une instance surhumaine, et ainsi porte à l'absolu, ce qui ne revient et n'appartient qu'aux hommes. Par où le discours de la philosophie spéculative tombe sous le coup de la critique feuerbachienne de l'aliénation – qu'il s'agit maintenant pour nous d'examiner.

16 Pour un sujet, il existe des objets avec lesquels il est et se trouve dans un rapport nécessaire, étant entendu que parmi ces objets, il en est à chaque fois un qui lui est plus nécessaire que les autres, plus essentiel, c'est-à-dire un objet dans lequel l'essence même du sujet se révèle plus complètement : ainsi, « l'objet des animaux végétariens est la plante », parce qu'en cet objet ces animaux révèlent leur essence, c'est-à-dire ce qui les distingue essentiellement d'autres animaux, par exemple des carnivores. De même, la lumière est l'objet de l'œil, ce qui veut dire que la lumière révèle l'essence de l'œil qui est de voir, c'est-à-dire d'être l'organe essentiellement sensible à la lumière et non aux sons ou à la chaleur. Où l'on voit que la théorie de l'objet essentiel rejoint celle de l'affectivité : l'objet essentiel, c'est pour un sujet l'objet par lequel il est essentiellement *affecté*, et l'objet par lequel un sujet est affecté par essence, c'est l'objet en lequel et par lequel l'essence même du sujet est révélée, c'est-à-dire exprimée et rendue manifeste. Où l'on voit également que n'importe quel être qui possède un objet essentiel peut être considéré comme un sujet : il n'y a ici aucun privilège de l'homme et un animal, une plante ou une planète fait également l'affaire. Mais si, maintenant, le sujet considéré, c'est l'homme, la question est de savoir s'il existe un objet qui soit nécessairement, essentiellement et surtout

exclusivement l'objet de l'homme. Il est capital que ce soit un objet exclusif, un objet auquel l'homme soit seul à se rapporter. Si nous prenions un objet auquel l'homme n'a pas un rapport exclusif, comme par exemple la terre ou le soleil, alors nous n'aurions pas en cet objet la révélation de l'essence même de l'homme, ou en tout cas pas une révélation *directe* et *immédiate* de cette essence. Il y a certes un rapport spécifiquement humain à la terre ou au soleil, un rapport qui n'est pas celui que les végétaux ou les autres animaux ont à la terre ou au soleil, mais, pour pouvoir dire en quoi le rapport des hommes à la terre ou au soleil est un rapport *spécifiquement* humain, il faut que nous connaissions *déjà* l'essence humaine – ce qui n'est possible qu'à partir d'un objet exclusivement humain, d'un objet auquel l'homme est *seul* à avoir un rapport.

- 11 Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir* (noté PPA) [in] *Manifestes philosophiques* (noté (...)).

17Cet objet auquel les hommes sont *les seuls* à se rapporter existe, et c'est Dieu. Et « si Dieu est *seulement* un objet pour l'homme », ou un objet *seulement* pour l'homme, alors nous pouvons en conclure qu'en cet objet exclusivement humain, c'est l'essence même de l'homme qui se révèle et se manifeste extérieurement. « Mais si Dieu, écrit Feuerbach, est un objet exclusif de l'homme, que nous révèle l'essence de Dieu ? Rien d'autre que l'essence de l'homme¹¹. » Nous retrouvons donc, par un autre biais, l'idée de l'inséparabilité du sujet et de l'objet : ils sont effectivement inséparables puisque l'objet essentiel d'un sujet est justement celui en lequel se révèle l'essence même du sujet ; en d'autres termes, il est impossible de connaître un sujet, l'essence d'un sujet, indépendamment de l'objet auquel il se rapporte essentiellement.

18Feuerbach commence donc par poser que l'homme possède un objet *exclusif*, à savoir Dieu. De là, il passe à l'examen de la conscience comme à ce qui fonde la possibilité d'avoir Dieu pour objet, puisque Dieu est un objet mental, un objet de savoir, un « objet intérieur » qui suppose lui-même l'existence d'un être qui soit doué d'une vie intérieure, subjective. L'examen de la conscience le conduit à poser que l'objet propre de la conscience, c'est le sujet même de la conscience, mais en tant qu'essence ou

genre, car il n'y a d'objet de conscience ou de savoir qu'universel ou générique. L'objet premier de la conscience, c'est l'essence ou le genre même de l'être qui est doué de conscience. L'objet essentiel de la conscience apparaît donc *deux fois et sous deux noms différents* : une fois c'est le genre ou l'essence même de l'être conscient ; une autre fois, c'est Dieu. Il s'agit du même objet, d'un seul et même objet, de sorte que ce qu'il faut expliquer, c'est justement le fait qu'il porte deux noms.

19 Expliquer cela, c'est entrer dans le mécanisme de la conscience religieuse et c'est, pour Feuerbach, révéler et rendre manifeste l'illusion sur laquelle elle repose et se fonde. Le ressort de cette illusion, c'est la double vie que mène l'homme et qu'il est seul à mener sous la forme de la différenciation entre sa vie intérieure (sa vie de conscience, c'est-à-dire dans les essences, à commencer par la sienne) et sa vie extérieure (sa vie dans l'existence). Dans l'existence, l'homme est un être individué, incarné, sensible et corporel qui fait l'épreuve de sa propre finitude. Tout commence avec la réaction qui est la sienne face au constat de la finitude de son existence. Cette réaction consiste à transférer à l'essence même de l'homme, au genre, les caractères et les marques de la finitude constatés et douloureusement éprouvés dans l'existence individuelle.

- 12 EC, MP, p. 65.

Si je sais qu'elle n'appartient qu'à moi, toute limitation me découragera, me fera honte et m'inquiétera [;] pour me délivrer de cette honte et de cette inquiétude, je vais alors transformer les bornes de mon individualité en bornes de l'essence humaine elle-même¹².

- 13 *Ibid.*

20 Un tel transfert des bornes de l'individu réellement existant à l'essence et au genre, pourtant en eux-mêmes infinis, repose lui-même sur une illusion fondamentale consistant en ce que l'individu « croit qu'il se confond avec l'espèce¹³ ». Une telle illusion ne peut elle-même s'expliquer que par une confusion entre ce qui est de l'ordre de l'existence et ce qui appartient à l'essence. Ici se perd ou s'estompe la distinction, pourtant spécifiquement humaine, entre la vie intérieure et la vie extérieure : les deux se confondent et l'individu attribue à la vie intérieure ou générique les limites

caractéristiques de sa vie extérieure, c'est-à-dire de son existence individuelle. En réalité, il s'agit de comprendre que la distinction entre la vie extérieure et la vie intérieure, entre l'essence et l'existence – si elle est spécifiquement humaine – n'est pas une distinction que les hommes sont immédiatement capables de faire : c'est une distinction qu'ils ont à conquérir, qu'ils doivent apprendre à faire.

- 14 EC, MP, p. 72.

21 Feuerbach pose que le propre des hommes est, d'une part, de mener ces deux vies, une vie intérieure et une vie extérieure, et d'autre part de pouvoir les distinguer l'une de l'autre. On voit maintenant que tout commence en réalité avec l'indistinction de ces deux vies, avec la confusion de l'une et de l'autre qui conduit les hommes à attribuer au genre essentiel les limites qui sont propres à l'individu existant. Et c'est là précisément que la religion intervient de manière décisive : la religion est la tentative que font les hommes en vue de sortir de cette confusion initiale entre la vie intérieure et la vie extérieure, entre le domaine des essences et celui de l'existence. La religion est la tentative que font les hommes de projeter hors d'eux-mêmes leur vie intérieure afin d'en prendre conscience, ou plutôt la religion témoigne de l'effort que font les hommes, depuis le milieu immédiat de leur existence corporelle d'individus incarnés, pour conquérir la distinction de leur vie extérieure et de leur vie intérieure. Et ils accomplissent cet effort en projetant leur vie intérieure hors d'eux-mêmes, en la réalisant en un être différent et séparé d'eux. C'est pourquoi « la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, et elle est *indirecte*¹⁴ ». La religion est la première guise selon laquelle l'homme forme un savoir de soi, c'est-à-dire un savoir de son genre et de son essence, mais il forme ce savoir en objectivant son propre genre, en prenant son genre pour un objet distinct de lui et extérieur à lui. Dans la religion, l'homme se prend pour objet, mais comme objet autre, il se prend pour objet dans un autre que lui : sa conscience ou son savoir de soi passe par un autre, c'est pourquoi ce savoir est indirect et, étant indirect, est inconscient. La religion est la conscience de l'homme inconscient de soi, son savoir nescient de soi. La religion est le savoir de soi de l'homme, ignoré ou méconnu comme tel par l'homme.

22 On voit que le premier transfert, celui des limites de l'existence individuelles à l'essence générique, est aussitôt suivi d'un second : c'est le transfert des qualités de l'essence humaine générique, à commencer par l'infinité, à un autre être, extérieur à l'homme et dont celui-ci dépend. Tel est le mécanisme de l'aliénation religieuse : la finitude de la vie extérieure humaine est transférée à la vie humaine intérieure ou générique, puis l'infinité de la vie intérieure humaine est transférée à un autre être, extérieur aux hommes et nommé Dieu. Avec ce second transfert, nous avons bien affaire à un mouvement d'extériorisation et d'objectivation, mais, au sens strict, nous n'avons pas encore affaire à une aliénation. En effet, le mouvement par lequel l'homme transfère sa vie intérieure générique à un être autre que lui et extérieur, c'est le mouvement par lequel l'homme objective sa propre essence. Mais ce mouvement d'objectivation n'a rien en lui-même d'aliénant puisqu'il est inévitable et nécessaire : il est l'objectivation de soi sans laquelle les hommes ne prendraient pas conscience de leur propre essence générique.

- 15 EC, MP, p. 92.

23 L'objectivation désigne donc le mouvement par lequel l'homme prend conscience de sa propre essence en posant celle-ci en tant qu'objet : en posant cet objet comme objet infini et en l'appelant Dieu, l'homme ne fait pas autre chose que prendre conscience de l'infinité de l'essence même du genre humain, et donc du caractère divin de l'essence de l'homme aux yeux de l'homme individuel et fini. L'objectivation de l'essence humaine en Dieu est donc nécessaire dès lors qu'elle est la seule manière dont l'homme individuel et fini peut prendre conscience de l'infinité et de la divinité de l'essence de l'homme. C'est pourquoi Feuerbach écrit qu'il faut « distinguer l'auto-objectivation religieuse et originelle de l'homme, de l'auto-objectivation de la réflexion et de la spéculation : la dernière est volontaire, la première involontaire et nécessaire, aussi nécessaire que l'art et le langage¹⁵ ».

- 16 Ce que Jean-Pierre Osier a choisi de traduire par « l'essence authentique » de la religion (Feuerba (...))

24 La manière dont l'homme se prend pour objet en Dieu est donc involontaire, inévitable et nécessaire : l'homme engendre Dieu comme auto-objectivation aussi nécessairement qu'il s'objective lui-

même dans les produits de l'art ou qu'il s'exprime (et donc s'objective) au moyen du langage. Pour la critique de la religion que Feuerbach entend mener, il ne saurait donc s'agir de dire que la religion est sans fondement, qu'elle n'a pas lieu d'être, qu'elle est un tissu d'erreur, et encore moins qu'elle est une fiction forgée par quelques-uns pour tromper et manipuler les ignorants. Au contraire, la critique feuerbachienne de la religion suppose de d'abord reconnaître ce qu'il y a de vrai dans la religion, raison pour laquelle la première partie de *L'essence du christianisme* s'intitule « L'essence vraie (*das wahre Wesen*¹⁶), c'est-à-dire anthropologique de la religion ». Et ce qu'il y a de vrai dans la religion, c'est qu'elle exprime la façon « involontaire et nécessaire » dont l'homme s'objective et, dans son objet, prend conscience de sa propre essence. Ce qui est vrai dans la religion, c'est *le rapport* que l'homme *authentiquement* religieux entretient avec son Dieu : or l'homme authentiquement religieux est avec son Dieu dans un rapport tel que, depuis et par Dieu, il est constamment renvoyé à lui-même. Son Dieu œuvre et agit constamment pour lui, pour son bonheur, pour son bien, pour son salut : depuis son Dieu, l'homme religieux ne cesse donc de faire retour à lui-même, d'être renvoyé à soi.

- 17 Souligné par Feuerbach.
- 18 Même remarque.
- 19 EC, MP, p. 92.
- 20 *Ibid.*

25 Là est le moment de vérité de la religion : Dieu n'y est pas vu ni vécu (par l'homme religieux) comme un être absolument autre que l'homme, comme radicalement différent de lui. Au contraire : la différence entre l'homme et Dieu ne doit jamais être creusée au point que l'homme ne pourrait plus être renvoyé à soi à partir de Dieu. L'homme religieux est donc au plus près de la vérité de la religion, c'est-à-dire de son essence anthropologique : ce que *fait* l'homme religieux atteste cette essence anthropologique de la religion, mais ce qu'il *dit*, exprime et pense consciemment la contredit. Ce qu'il dit, en effet, c'est que lui-même est un être fini tandis que Dieu est infini. Consciemment, donc, ou dans ce qu'il dit, l'homme religieux se rabaisse infiniment par rapport à Dieu. Si l'homme religieux est au plus près de reconnaître l'identité entre

Dieu et l'homme, ce sera néanmoins toujours en assortissant cette reconnaissance d'une restriction de taille : cette identité, dira-t-il, vaut à l'infini près. Mais, dans ce qu'il fait ou par ces actes, l'homme religieux fait de lui-même, être fini, la fin et le but de Dieu, c'est-à-dire la fin ou le but de l'infini : dans ce qu'il fait, l'homme religieux fait donc à nouveau de lui-même le but de l'infini et le centre de toutes choses. De sorte que « l'homme religieux contredit à nouveau le néant de l'activité humaine en *faisant*¹⁷ de ses intentions et actions un objet de Dieu, en *faisant*¹⁸ de l'homme le *but* de Dieu¹⁹ ». Le *faire* contredit ici le *dire* : dans son discours, l'homme religieux se rabaisse en posant Dieu comme infini et lui-même comme fini, mais dans ses actes, « il est en vérité exalté à l'extrême²⁰ » puisqu'il *fait* de lui-même le but de l'infini, montrant ainsi *en acte* que Dieu n'a pas d'autre raison d'être que l'homme.

26La possibilité n'est évidemment pas exclue que l'homme religieux prenne conscience de ce qu'il fait, et qu'il cherche à dire ce qu'il fait, au contraire : mais cela donne alors le discours spéculatif de la *théologie*. C'est alors qu'on passe de « l'auto-objectivation religieuse et originelle » à « l'auto-objectivation de la réflexion et de la spéculation ». Autant la première est spontanée, inévitable et fondamentalement vraie, puisqu'elle est l'unique manière dont l'homme prend conscience de son essence en l'objectivant sous la forme d'un être infini, autant la seconde est artificielle, construite et trompeuse : le discours théologique ne dit pas exactement ce que fait l'homme religieux, ou plutôt, en le disant, elle le traduit aussitôt dans un autre langage, celui de la spéculation. Cette traduction saute aux yeux dans le passage de la causalité efficiente à la causalité finale. Dire vraiment ce que fait l'homme religieux, ce serait dire que l'homme ne peut être le but de Dieu que parce qu'il l'a lui-même posé en tant que Dieu, ce serait dire que Dieu ne peut avoir l'homme pour fin que parce qu'ils ont la même essence, que parce que Dieu n'est pas autre chose que l'essence même de l'homme posée par l'homme comme un être objectif. Mais ce n'est pas ce que dit le discours réflexif et spéculatif de la théologie : elle dit que Dieu prend l'homme comme but et fin parce que, dans cette relation, Dieu est sujet tandis que l'homme est l'objet de Dieu.

27Au lieu donc de dire que Dieu prend l'homme pour fin *parce que* Dieu est l'essence même de l'homme posée et prise par l'homme

comme objet (discours de la causalité efficiente comme vérité de la causalité finale), la théologie dit que Dieu est le sujet véritable et premier qui prend l'homme comme objet et donc pour fin : ce qui revient à prendre à la lettre, sans l'expliquer par ses causes, *ce que fait* l'homme religieux et à le justifier dans son attitude finaliste et dans sa pratique téléologique lorsqu'il se prend pour le but de Dieu. Le discours théologique n'a donc de sens et de consistance que dans l'exacte mesure où il cache et dissimule la vérité anthropologique de la religion. La vérité de la religion est ainsi à la fois travestie et occultée par la théologie : originellement engendrée comme le résultat de l'effort que produit l'homme pour se connaître lui-même et prendre conscience de soi, la religion devient, traduite dans les termes spéculatifs de la théologie, le plus sûr moyen pour l'homme de s'ignorer définitivement lui-même et de ne jamais prendre conscience de lui-même, c'est-à-dire de l'infinité de son genre. Au lieu de faire retour à lui-même comme à celui qui, en Dieu, a posé et pris sa propre essence comme objet, l'homme en vient à se comprendre comme l'objet de Dieu, et à comprendre Dieu comme sujet :

- 21 *Ibid.*

L'homme – et c'est là le mystère de la religion – objective son essence, puis se constitue lui-même en objet de cet être objectivé, transformé en un sujet et une personne ; il se pense, il est son propre objet, mais comme *objet d'un objet*, d'un être *autre que lui*²¹.

28 On a là, en sa pureté, la structure même de l'aliénation religieuse, ou, plus exactement, de l'aliénation théologique et spéculative de la vérité religieuse, c'est-à-dire de ce qui devient aliénation religieuse lorsque la spéculation et donc la théologie s'emparent de la religion. La cause qui engendre la religion comme son effet, c'est l'effort de l'homme pour se connaître, se penser et prendre conscience de lui-même : si l'homme ne se prenait pas pour objet, il n'y aurait pas de religion. La religion résulte donc de l'acte proprement humain de se prendre pour objet, c'est-à-dire de s'objectiver : dans la religion, l'homme se prend pour objet, mais sous la forme d'un objet posé comme Autre. Néanmoins, on l'a vu, alors que l'homme religieux se représente comme Autre l'objet qu'il a posé, se rapporte au produit de sa propre objectivation comme à

un Autre, néanmoins il agit et se comporte comme si cet Autre n'en était pas vraiment un : l'objet reste *son* objet, et l'Autre *son* Autre, puisque cet objet et cet Autre n'ont d'autre fin que l'homme lui-même. Dans son Autre, l'homme religieux se contemple *comme* un Autre, il y jouit de lui-même, mais sans le dire, sans se l'avouer : il fait *comme si* l'Autre n'était pas *son* Autre, *comme s'il* était vraiment un Autre, mais un Autre de l'homme qui, paradoxalement, n'a d'autre fin que l'homme lui-même.

29Et si l'homme religieux agit ainsi, s'il s'empêche lui-même de reconnaître l'Autre comme *son* Autre, Dieu comme lui-même objectivé, c'est fondamentalement parce qu'il espère ainsi échapper à la finitude de son existence individuelle : reconnaître que l'Autre est encore *son* Autre, que Dieu est encore lui-même, ce serait rester prisonnier du cercle de la finitude, admettre qu'on n'en sort jamais vraiment. Ce qu'apporte fondamentalement la religion, sous la forme d'une *compensation* de la finitude de l'existence individuelle, c'est la garantie que l'infini *existe réellement* et qu'il n'est pas seulement une essence, fût-ce l'essence de l'homme lui-même. Et c'est justement sur cet attachement à Dieu comme infini *réel*, réellement *existant* qu'embraye le discours théologique : pour garantir définitivement Dieu comme infini réellement existant, la théologie transforme Dieu en sujet et fait de l'homme son objet.

- 22 *Ibid.*

30À proprement parler, il faut dire que l'aliénation n'apparaît comme telle que dans le passage de la religion à la théologie, lorsque l'homme ne fait plus que « objectiver son essence », mais « à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet²² ». Il y a là un redoublement de l'objectivation de soi qui est proprement constitutif de l'aliénation : dans la première objectivation religieuse de soi, l'homme se pose comme objet, se prend pour objet de lui-même en extériorisant son essence dans un objet (Dieu), dans la seconde objectivation théologique de soi, l'homme se pose comme objet d'un objet – ce qui, dès lors, empêche qu'il reconnaisse que le premier objet était *son* objet, un objet posé par lui : aussi cet objet premier, désormais méconnu comme tel, peut-il maintenant devenir sujet. La première objectivation obéit à une logique d'extériorisation de soi de l'homme, la seconde nous fait passer à autre chose, à une logique

de chosification ou de réification de soi de l'homme. Autrement dit, dans la religion, nous avons une simple *objectivation*, une manifestation extérieure de soi d'un être (l'homme) qui reste sujet, tandis que, dans la théologie, nous avons affaire à une *objectification*, une transformation de soi en objet.

- 23 En ce sens, la théorie feuerbachienne – comme la théorie marxienne – de l'aliénation paraît bien re (...)

31 OÙ l'on voit que, partant de l'homme comme sujet, Feuerbach ne considère pas l'objectivation de soi du sujet comme aliénante pour le sujet : nous nous objectivons de cette manière constamment dans le langage et personne ne dira que l'usage du langage est en lui-même aliénant. L'objectivation signifie donc seulement l'expression de soi du sujet²³ : elle s'effectue spontanément aussi bien dans le langage, dans l'art que dans la religion où l'homme ne fait rien d'autre qu'exprimer son essence en Dieu. Au point de vue de Feuerbach, l'aliénation n'intervient que lorsque l'objectivation tourne à l'objectification, c'est-à-dire lorsque le sujet se transforme en objet de l'objet en lequel il s'est exprimé et manifesté. C'est alors seulement qu'on a proprement affaire à un devenir-étranger à soi du sujet, à une perte de soi du sujet s'oubliant dans une forme d'être qui, fondamentalement, n'est pas la sienne propre. Ce devenir-étranger à soi est indissociable d'une soumission, d'un assujettissement : le sujet, en s'aliénant par objectification de lui-même, se soumet à l'objet qu'il a lui-même engendré comme expression de soi – cet assujettissement se signalant à la transformation de l'objet engendré en sujet. L'aliénation apparaît ici comme l'opération par laquelle un sujet transfère sa qualité de sujet à un objet, se démet de sa subjectivité propre en se transformant en objet et s'assujettit à l'objet désormais considéré comme sujet.

- 24 EC, MP, p. 61.
- 25 Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (noté M44), tr. fr. F. Fischbach, Paris, Vrin, 20 (...)
- 26 Feuerbach, EC, MP, p. 73.
- 27 M44, p. 166.

32 Si, à partir de là, on ouvre les textes du jeune Marx, et particulièrement ses manuscrits parisiens dits de 1844, on constate d'abord la reprise de formules directement empruntées à

Feuerbach. Ce dernier écrivait par exemple que « *sans objet l'homme n'est rien* »²⁴, thèse qui est apparemment reprise par Marx lorsqu'il note : « un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif (...) ; un être non objectif est un *non-être*²⁵ », cette dernière formule étant elle-même une pure et simple citation de l'Introduction à *L'essence du christianisme* où on lit : « un être sans déterminations est un être sans objectivité, et un être sans objectivité est un être nul²⁶ ». Les termes employés sont formellement identiques, mais disent-ils pour autant la même chose ? Le contexte dans lequel Feuerbach écrit « qu'un être non objectif est un être nul » est un contexte où il est question de Dieu, et plus particulièrement de la réappropriation par les hommes de l'ensemble des déterminations essentielles qu'ils avaient transportées en lui. Feuerbach décrit donc ici le processus par lequel Dieu est progressivement vidé des déterminations que les hommes avaient objectivées en lui : au terme d'un tel processus, Dieu n'a plus de déterminations objectives, ce qui fait de lui un être indéterminé, et en conséquence un être inexistant. Or, lorsque Marx reprend l'expression de Feuerbach selon laquelle « un être non objectif est un non-être », c'est dans un tout autre contexte : il n'y est pas question de Dieu, c'est-à-dire de l'objectivation de *l'essence* humaine, mais directement des hommes eux-mêmes, considérés en leur *existence*. Dans ce passage du troisième manuscrit, Marx explique que les hommes sont des « êtres objectifs », c'est-à-dire des êtres naturels, des êtres appartenant à la nature, des êtres qui sont dans la nature comme des parties dans le tout. Un être objectif, explique Marx, est un être qui est dans un rapport de dépendance vitale à l'égard d'autres objets, c'est un être qui ne peut déployer et affirmer son activité propre sans le secours de ces objets naturels extérieurs à lui : les hommes sont ainsi dans une relation vitale nécessaire avec des objets qui sont les objets de leurs besoins – des objets, dit Marx, « essentiels et indispensables à l'activation (*Betätigung*) et à la confirmation (*Bestätigung*) de leurs forces essentielles²⁷ ». Être un être objectif, c'est être dans un rapport nécessaire de dépendance vitale à l'égard d'objets extérieurs, être un être naturel, ce n'est pas seulement appartenir à la nature, être inclus en elle, c'est d'abord et surtout se rapporter à la nature comme à une extériorité dont on dépend au sens où ses forces naturelles doivent s'en nourrir :

- 28 28 *Ibid.*

que l'homme soit un être de chair, une force naturelle, un être vivant, réel, sensible, objectif, cela signifie, explique Marx, qu'il a des *objets réels et sensibles* pour objets de son être et de l'expression de sa vie, ou bien qu'il ne peut *exprimer* sa vie qu'à même des objets réels et sensibles ; *être* objectif, naturel, sensible, et aussi bien, avoir en dehors de soi objet, nature, réalité sensible, ou bien, être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un tiers : tout cela signifie la même chose²⁸.

- 29 *Ibid.*

33Et Marx illustre ensuite ces thèses à l'aide d'exemples directement repris à Feuerbach, parmi lesquels je retiens celui-ci : « le soleil est *l'objet* de la plante, un objet qui lui est indispensable et qui confirme sa vie, de même que la plante est l'objet du soleil, en tant *qu'expression* de la force vivifiante du soleil, de la force essentielle *objective* du soleil²⁹ ». C'est à même ce genre d'exemples communs à Feuerbach et Marx que l'on voit la différence se creuser entre eux. Marx ne dit pas en effet que le soleil est l'objet de la plante au sens où la plante manifesterait son essence de plante dans et par son rapport nécessaire au soleil : il n'est question chez Marx d'aucune manifestation ou révélation d'essence, mais de l'affirmation de la vie de la plante grâce au soleil, de l'activation d'un être objectif grâce à un autre être objectif. Si essence de la plante il y a, elle n'est pour Marx nulle part ailleurs que dans l'activité qu'elle déploie pour persévérer dans l'existence, étant entendu que cette persévérance serait impossible sans la force vivifiante du soleil.

- 30 Feuerbach, EC, MP, p. 61.

- 31 *Ibid.*

34Soit pour la plante, mais qu'en est-il des hommes ? Là encore, la proximité des deux philosophes est apparemment très grande. Feuerbach n'a-t-il pas écrit, avant Marx, que « sans *objet* l'homme *n'est rien* ?³⁰ » Apparemment, Marx ne dit pas autre chose lorsqu'il pose que l'homme est un être objectif dans la mesure où il a en dehors de soi « objet, nature et sens ». Là encore, il faut se reporter au contexte dans lequel Feuerbach écrit que « sans objet l'homme n'est rien ». L'exemple que propose Feuerbach juste

après cette affirmation est éclairant : c'est l'exemple des « grands hommes, des hommes exemplaires » qui « n'avaient *qu'une seule* passion fondamentale et dominante réaliser la fin qui constituait l'objet essentiel de leur activité³¹ ». L'objet donc, sans lequel ces hommes exemplaires n'auraient rien été, c'est *la fin* qui était la leur : il s'agit donc d'un objet pensé ou représenté, comme on voudra, mais pas d'un objet sensible, existant réellement et effectivement donné. Et si l'on demande maintenant pourquoi ces hommes n'auraient rien été sans cette fin qui était leur objet, la réponse feuerbachienne est que cette fin n'était pas autre chose qu'eux-mêmes, c'est-à-dire leur propre essence prise comme objet ou fin : dans cette fin, c'est leur propre essence qu'ils prennent pour objet, c'est leur propre essence qu'ils objectivent en la prenant pour fin. Or, de manière très significative, il apparaît que la reprise marxienne de l'idée selon laquelle « sans objet l'homme n'est rien » se fait sans aucune référence au concept de fin, et donc aussi sans référence à une quelconque essence qui serait objectivée en étant pensée et représentée sous la forme d'une fin.

- 32 M44, p. 122.

35 On voit donc que le sens de la thèse selon laquelle l'homme n'est rien sans objet change du tout au tout en étant reprise par Marx. Chez Feuerbach, elle signifie que l'homme se porte vers des objets essentiels qu'il se représente comme des fins, et que ces objets lui sont essentiels parce qu'ils ne sont rien d'autre que sa propre essence prise comme fin et posée comme objet. Chez Marx, la thèse signifie que les hommes ont, comme tous les êtres de la nature, un rapport de dépendance à l'égard d'objets extérieurs qui leur sont essentiels dans la mesure où leur vie et leur persévérance dans l'existence en dépendent. Alors que cette thèse, chez Feuerbach, est directement liée à la question de la différence humaine spécifique, c'est-à-dire à la capacité de se prendre soi-même comme objet et pour fin – ce qui est la définition même de la conscience, – chez Marx en revanche, la même thèse a au contraire pour conséquence de nier que les hommes constituent une exception dans l'ordre général de la nature : pour Marx, l'homme n'est rien sans objet précisément parce qu'il est un être naturel, une « partie de la nature³² » *parmi les autres*.

- 33 *Ibid.*

- 34 M44, p. 123.
- 35 M44, p. 122.
- 36 *Ibid.*

36 Évidemment, Marx n'ignore pas pour autant que les hommes, parmi les « forces naturelles » qui sont naturellement les leurs, possèdent aussi la conscience. Simplement, cette faculté ne fonde selon lui aucune spécificité humaine au sens où cela excepterait les hommes de l'ordre naturel commun et général de la nature. Loin que le fait d'être conscient fasse des hommes des êtres qui ne seraient pas seulement objectifs, ou des êtres qu'on ne pourrait pas considérer selon la seule objectivité de leur être naturel, au contraire, le fait d'être conscient fait des hommes des êtres *encore plus objectifs que les autres*, dans la mesure même où ils savent et comprennent qu'ils le sont. Comme tous les autres êtres naturels, les hommes ont en propre une certaine « activité vitale » que Marx détermine comme « activité productive ». Mais, poursuit Marx, « l'animal est immédiatement uni à son activité vitale ; il ne s'en différencie pas, il est cette activité³³ ». L'homme se distingue en ce qu'il *n'est pas* seulement son activité vitale, mais *l'a*, la possède : « l'homme, écrit Marx, fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience ; il a de l'activité vitale consciente³⁴ ». Le fait d'être conscient ne modifie donc pas la nature des hommes d'une manière qui ferait d'eux des êtres échappant à l'ordre commun de la nature : ils sont et restent des êtres objectifs et naturels doués d'une activité vitale spécifique, caractérisée comme activité productive, avec cette différence propre qu'ils sont des êtres qui actualisent leur activité vitale en sachant qu'ils le font, c'est-à-dire avec conscience et volonté. Par là les hommes n'échappent pas à la condition générale des êtres naturels comme êtres objectifs, mais au contraire ils redoublent cette condition, ils en ajoutent dans l'objectivité : ils sont non seulement dans un rapport vital de dépendance à l'égard du reste de l'objectivité de la nature, mais ils savent qu'ils le sont, ce qui veut dire que le déploiement naturel ou spontané de leur activité vitale se redouble d'une volonté de manifester cette activité par eux-mêmes, de l'exprimer activement, c'est-à-dire, en un sens spinoziste, d'être la cause adéquate de leur propre activité. Si, comme Marx, on conçoit la conscience comme la compréhension

des causes objectives de l'activation humaine, c'est-à-dire comme *la connaissance que les hommes forment d'eux-mêmes en tant que parties de la nature*, alors cette connaissance enveloppe elle-même la capacité pour les hommes d'être eux-mêmes la cause d'une activité qu'ils ne se contentent pas d'être, mais qu'ils ont, qu'ils possèdent, qu'ils prennent pour objet et qu'ils peuvent dès lors développer activement et volontairement. Ne pas seulement être une partie de la nature, mais se connaître *comme* une partie de la nature – ce qui, pour Marx, veut dire « être conscient » – c'est devenir capable de faire de la nature elle-même un objet de sa propre activité, c'est avoir le pouvoir effectif de produire par soi et à partir de soi des effets voulus dans la nature, raison pour laquelle, selon Marx, « la nature est le corps propre non-organique de l'homme – où il faut entendre la nature dans la mesure où elle n'est pas elle-même le corps humain³⁵ » – ce qui signifie que « l'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non-organique*³⁶ ».

- 37 M44, p. 163.
- 38 *Ibid.*
- 39 M44, p. 169.

37Si l'on trouve donc aussi bien chez Feuerbach que chez Marx la détermination de l'homme en tant qu'« être objectif », c'est donc avec deux significations tout à fait différentes. Pour Feuerbach, cela veut dire que l'homme est celui qui prend sa propre essence, son propre genre pour objet ; pour Marx, cela veut dire que les hommes sont ceux qui se connaissent en tant qu'êtres objectifs, c'est-à-dire en tant que parties du tout objectif de la nature. La conscience, ou ce que « les philosophes » appellent la conscience, c'est pour Marx la connaissance de soi comme objet – ce qui ne veut pas dire se prendre soi-même pour objet, mais se connaître et se comprendre en tant qu'être objectif inscrit dans le tout de la nature, et donc aussi se reconnaître comme dépendant d'autres êtres également objectifs. À partir de là, on peut commencer à mieux cerner la différence entre Marx et Feuerbach : tandis que Feuerbach réforme le point de vue de la philosophie de la conscience, notamment en posant que la conscience de soi possède la même forme que la conscience d'objet, Marx quant à lui

entend sortir du cadre même de la philosophie de la conscience. Il récuse explicitement dans les *Manuscrits de 1844* que l'on pose que « l'homme = la conscience de soi³⁷ ». C'est évidemment Hegel qui est ici visé au premier chef, mais indirectement Feuerbach l'est aussi. Que dit Marx en effet ? Que, du point de vue d'une philosophie de la conscience, « l'objectivité en tant que telle vaut comme un rapport *aliéné* de l'homme, comme un rapport qui ne correspond pas à l'essence humaine, à la conscience de soi », de sorte que « la réappropriation de l'être objectivé de l'homme n'a pas seulement le sens d'une suppression de l'aliénation, mais celui d'une suppression de l'objectivité, ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme un être *non objectif*, comme un être *spiritualiste*³⁸ ». Au regard d'une philosophie de la conscience, l'objectivité apparaît comme l'autre de la conscience, autre qui, en tant que tel, doit être surmonté, dont il faut faire apparaître qu'il n'est rien de réellement différent de la conscience, au sens où il n'en est qu'une détermination interne. Pour une part, mais pour une part seulement, Feuerbach échappe à cette démarche typiquement hégélienne, notamment parce qu'il affirme contre Hegel qu'il n'y a de conscience de soi possible que dans l'objet et qu'en niant son objet essentiel, la conscience se nie tout aussi bien elle-même. Feuerbach veut dire qu'il n'y a pas de conscience *immédiate* de soi possible, que toute conscience de soi est seconde, en ce qu'elle passe ou transite d'abord par la conscience de soi comme objet ou sous une forme objective. Néanmoins, il s'agit bien ensuite de reprendre en soi ce qu'on a tout d'abord mis de soi dans l'objet : par exemple, il s'agit bien, pour sortir de la religion et de l'aliénation religieuse, que l'homme se réapproprie tous les prédicats humains qu'il devait d'abord réaliser et objectiver en Dieu pour en prendre ensuite conscience comme étant les siens propres. Bref, si, chez Feuerbach, il ne s'agit plus, comme chez Hegel, de nier l'objectivité elle-même, il s'agit néanmoins bel et bien de dépouiller un contenu de la forme objective qu'il était inévitable qu'il prenne d'abord. Aux yeux de Marx, la différence entre Hegel et Feuerbach est finalement la suivante : tandis que Feuerbach se scandalise de l'objectivité aliénée, Hegel se scandalise de l'objectivité en tant que telle³⁹. De sorte que, pour Hegel, la désaliénation, c'est la négation de l'objectivité elle-même, tandis que, pour Feuerbach, c'est la négation non pas de l'objet en tant que tel, mais de l'extériorité de l'objet.

38Marx rompt autant avec l'une qu'avec l'autre de ces conceptions de la désaliénation, en partant de la considération des hommes en tant qu'êtres objectifs ou parties de la nature. Contre Hegel il est clair qu'il n'y a plus la moindre raison de nier l'objectivité en tant que telle dès lors qu'on commence par poser que les hommes sont eux-mêmes des êtres objectifs. Mais, contre Feuerbach cette fois, il n'y a plus non plus aucune nécessité à ce que l'extériorité de l'objet soit supprimée, fût-ce même après avoir reconnu l'extériorisation et l'objectivation comme des moments nécessaires. Être un être objectif, en effet, c'est justement être par nature et nécessairement en relation avec des objets *extérieurs*, c'est avoir, comme dit Marx, « sa nature en dehors de soi ». Être un être objectif, c'est être de façon vitale en rapport avec l'objectivité, c'est être dépendant de l'extériorité et être affecté par elle. Dans ces conditions, l'aliénation prend un sens tout à fait nouveau. Est aliéné, non pas, comme le pensait Hegel, celui qui est objectivé alors que son essence est la non objectivité, c'est-à-dire la conscience de soi, mais n'est pas aliéné non plus, comme le pense Feuerbach, celui qui est en rapport avec son essence comme avec un objet différent de lui, encore en attente de réappropriation et de ré-intériorisation : ces deux conceptions de l'aliénation, hégélienne et feuerbachienne, se donnent d'emblée une « essence de sujet » toute faite, dont la provenance n'est elle-même pas interrogée.

- 40 M44, p. 163.

39Est aliéné, selon Marx, l'être lui-même objectif qui est séparé des objets dont il dépend de façon vitale, c'est-à-dire nécessaire. Voir rompu le rapport vital que l'on a à l'objectivité en général et à certains objets en particuliers, voilà ce qui est aliénant pour un être qui est lui-même objectif. Pour un être de ce genre, c'est-à-dire pour ce que Marx appelle un *Naturwesen* – et l'homme en est un parmi les autres – ce qui est aliénant, ce n'est pas d'avoir hors de soi l'objectivité, ce n'est pas d'être en rapport avec l'objectivité extérieure, c'est au contraire d'être privé de ce rapport, c'est d'être isolé de l'objectivité. Rien n'atteste donc plus clairement l'aliénation des hommes, selon Marx, que la conception qu'ils ont d'eux-mêmes en tant que sujets conscients d'eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'êtres par essence ou par nature distincts de l'objectivité, ou encore, pour le dire en termes spinozistes, la conception qu'ils ont d'eux-mêmes comme d'un « empire dans un empire ». Marx

explique clairement que c'est uniquement par l'effet d'une procédure d'abstraction, c'est-à-dire d'isolement de soi hors du tout, que les hommes peuvent se concevoir comme des sujets essentiellement caractérisés par la conscience de soi, celle-ci étant elle-même comprise comme un trait qui distingue et sépare les hommes de tout autre être. « L'homme, écrit-il, est posé = le Soi ; mais le Soi n'est que l'homme saisi *abstraitement* et engendré par abstraction.⁴⁰ » Là encore, Feuerbach nous semble être autant visé que Hegel : même si le Soi de Feuerbach n'est plus le Soi de Hegel, même s'il est un Soi sensible, un Soi incarné, ayant un lien essentiel à l'objectivité, à commencer par celle de son corps propre, il n'en demeure pas moins un Soi, c'est-à-dire un être doué de vie intérieure et capable de prendre pour objet sa propre essence – ce qui le distingue d'emblée radicalement de tous les êtres qui ne sont pas des Soi. Rien de tel chez Marx : les hommes sont pour lui des êtres naturels caractérisés non pas d'abord par leur capacité à former un savoir des essences, à commencer par la leur, mais par leur capacité à former une connaissance des causes, une connaissance des choses par leurs causes, étant entendu qu'une telle connaissance ne se forme que de manière immanente au déploiement de l'activité productive et vitale dont les hommes sont eux-mêmes les causes. Ne pas seulement être sa propre activité, mais l'avoir, c'est-à-dire la connaître à partir de ses causes, voilà qui n'isole pas les hommes du reste de l'objectivité, mais au contraire fait d'eux des êtres plus objectifs que tous les autres, justement parce qu'ils sont capables d'une connaissance des causes par lesquelles ils sont agis en tant que partie du tout.

40Marx pose alors la question de savoir d'où vient cette conception de soi précisément comme d'un Soi, c'est-à-dire comme d'un être non objectif. Une telle conception de soi est l'expression d'une privation de la dimension objective de l'être des hommes, d'une amputation du rapport vital qu'ils ont à l'objectivité extérieure. La question devient donc celle de savoir où ont lieu cette privation et cette amputation. Les hommes, on l'a vu, possèdent un régime propre de déploiement et d'affirmation de leur activité vitale et ce régime est celui de l'activité productive. Il faut donc aller chercher en celle-ci la cause de la privation d'objectivité. Et cette cause, c'est, dans des circonstances historiques et sociales données, le devenir-travail de l'activité vitale productive humaine, ce devenir-

travail étant lui-même à comprendre comme, d'une part, la séparation entre le travailleur et le produit objectif de son travail, et d'autre part la séparation entre le travailleur et les conditions objectives de son travail, c'est-à-dire les outils de travail et la matière à travailler. Bien que, comme dit Marx, « le travail ne puisse pas vivre sans objets sur lesquels il s'exerce », c'est pourtant à cette condition d'impossibilité qu'il est, dans les circonstances actuelles, contradictoirement contraint de se tenir : en tant que travail, et Marx précisera plus tard en tant que travail *salié*, l'activité productive humaine est désormais coupée, séparée de ses objets et de sa *propre* objectivité, puisqu'elle ne vaut plus que comme dépense d'une force purement subjective. Et c'est bien, selon Marx, de cette amputation d'objectivité dans la pratique que naît, dans la théorie, la conception illusoire et trompeuse de soi comme d'un Soi ou d'un sujet qui se prétend ontologiquement non objectif et qui se veut moralement inobjectivable. Le sujet prétendument souverain et autonome de la conscience de soi est bien, selon Marx, en réalité une figure de l'impuissance humaine, puisqu'elle est celle des hommes qui sont dépossédés de leur propre objectivité, et donc de toute maîtrise possible de l'objectivité en général.