

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/10/2001

Im Anfang war die Tat

L'homme productif (le travail)

Penser la pratique, objectif central fixé à une philosophie de l'action, paraît à première vue une tâche impossible, par nature vouée à l'échec. En effet, penser l'action, n'est-ce pas la figer en référence à un ou à des modèles théoriques qui n'en retiennent qu'une épure statique, vidée de son contenu proprement actif, c'est-à-dire de sa dynamique concrète ? On peut estimer que la pratique, au singulier, c'est ce qui, précisément, n'a de réalité que pour la philosophie, au titre d'une construction spéculative : et le principal enseignement que délivre une théorie de la pratique protégée de toute dérive liturgique serait que "la pratique" ça n'existe pas, ou, du moins, ça n'existe que pour ceux qui cherchent à en dégager la vérité absolue en en faisant la théorie, alors qu'existent seulement en fait, au pluriel, des pratiques, constituées et déconstituées dans l'histoire dont elles sont à la fois les produits et les conditions, puisque ce sont elles qui déterminent son évolution.

Là est l'aporie, sans doute insurmontable, qui fait de l'action un enjeu irréductible à l'exercice de la pensée, pour autant que cette dernière est conçue comme une pensée pure, n'ayant de comptes à rendre qu'à elle-même de ses nécessités et de ses formes d'intelligibilité. Une pensée soumise aux exigences immédiates de l'action s'aliénerait et perdrait son caractère de pensée authentique. Et, inversement, une action figurée dans la forme exclusive que lui assigne une pensée qui l'essentialise en en fixant les règles, renoncerait à tout caractère réellement actif, deviendrait le schéma formel d'une action vidée de son principe vivant. C'est la raison pour laquelle le projet d'une philosophie de l'action est sans doute contradictoire dans les termes, et se trouve condamné à la rumination indéfinie de ses insuffisances et de son impossibilité.

Mais, réfléchir les insuffisances et l'impossibilité d'une philosophie de l'action, cela reste une tâche philosophique à part entière, pour autant que la réflexion ainsi poursuivie ne se donne pas pour fonction de digérer ou de contourner ces insuffisances et de lever magiquement cette impossibilité, par un de ces tours de passe-passe coutumiers à la spéculation. Comment éviter ce risque ? En se limitant à proposer à la réflexion philosophique sur l'action cet objectif systématiquement restreint : appréhender et décrire les différentes figures prise par la pensée qui bloque sur l'action, qu'elle rencontre comme un obstacle insurmontable par les moyens dont elle dispose, et qui en quelque sorte rebondit sur cet obstacle qu'elle ne peut franchir, mais aussi, par son incapacité à le franchir, et en raison de la

forme très particulière que prend cette incapacité, devient un irremplaçable révélateur de certaines caractéristiques singulières de l'obstacle. Ainsi, réfléchir sur l'impossibilité de penser l'action, et sur les différentes allures que revêt cette impossibilité, serait peut-être la meilleure manière de penser l'action sans s'exposer à l'inactiver en la faisant passer sur un autre plan que celui où elle est proprement action.

La difficulté est d'appréhender et de décrire cette impossibilité en renonçant par principe au projet de la résoudre. Pour cela on proposera, faute de mieux, un expédient, auquel on renonce à donner le nom pompeux de méthode, et qui fournit un fil ténu à un travail en cours en forme de simple enquête dont on voudrait donner ici une première idée. Lorsque la pensée bute sur l'action, le choc de cette rencontre donne lieu parfois à des discours tournant autour de formules-clés qui, davantage que les éléments de sa résolution, cristallisent l'énoncé d'un problème saisi à vif dans son état de problème. Appelons devises de l'action ces formules énigmatiques, qui remplissent particulièrement bien leur rôle en tant qu'elles se présentent comme des énigmes à déchiffrer. Ce sont des expressions ou des segments énonciatifs susceptibles d'être transposés dans des contextes différents, donc d'être différemment rejoués et reprofilés, et qui concentrent de la pensée sous forme de véritables noeuds, non susceptibles comme tels d'être dénoués: ils représentent ainsi emblématiquement les mouvements d'une pensée qui tourne autour de l'action sans parvenir à la pénétrer mais dont les gesticulations erratiques décrivent assez exactement les figures concrètes que revêt l'irréductibilité de l'action à la pensée, cette irréductibilité qui pourrait bien être le propre de l'action comme telle.

Voici, à titre d'exemples, quelques-uns de ces noeuds de pensée que l'on se propose d'exploiter comme des vecteurs de problématisation de l'action et de la pratique.

Lorsque Vico, dans le *De antiquissima sapientia Latinorum*, écrit la fameuse phrase *verum est factum*, "le vrai c'est le fait", au sens où il n'y a de vérité qu'articulée à un faire dont elle constitue l'expression, il a pour objectif d'ouvrir le champ d'une science nouvelle, la science de l'histoire, qui soit la science humaine par excellence dans la mesure où elle est la science du faire humain, donc de ce dont la vérité devrait être le mieux accessible à l'esprit humain. Du même coup, il pose la question de savoir si c'est l'homme qui, réellement, fait son histoire, ou bien s'il n'y parvient qu'assisté par la Providence divine ou tout autre ordre de nécessités qui le dépasse: et c'est sans doute la première fois que cette question est posée dans sa radicalité, en cette frange encore mouvante et incertaine où ce qui va bientôt s'appeler philosophie de l'histoire commence à émerger des théologies de l'histoire et à s'installer en position soit de continuité soit de rupture par rapport à elles. La pensée de Vico a été introduite en France au XIX^e siècle par Michelet dans le sillage de l'éclectisme cousinien, mouture d'hégélianisme très allégée et très diluée, qui développait l'idée de la raison dans l'histoire en en proposant une

version aseptisée, expurgée de l'intervention révolutionnaire du négatif : alors, la formule *verum est factum* signifiait, dans une perspective humaniste marquée par un progressisme hérité pour une part des Lumières, la convergence nécessaire de la vérité et de l'action dans la réalité d'un monde humain soumis à un principe d'organisation rationnelle dont la figure par excellence était constituée par l'Etat, et elle devenait en quelque sorte le mot de passe des administrateurs responsables du fonctionnement rationnel de cet Etat, érigés au rang d'éminents spécialistes du faire humain. Mais, au même moment, la formule de Vico passait aussi, ce qui témoigne exemplairement de sa versatilité, dans le discours de Marx, et du Marx du *Capital*, en vue d'exprimer la thèse selon laquelle l'homme est ce qu'il se fait dans des conditions qui ne sont pas celles de sa nature mais celles de son histoire, thèse à propos de laquelle il est légitime de se demander si elle se situe ou non dans le prolongement des idées formées par le jeune Marx de *La question juive* ou de *L'idéologie allemande*. La trajectoire suivie par la formule *verum est factum* à l'intérieur de la tradition marxiste ne s'arrête d'ailleurs par là : Gramsci, avec sa philosophie du sens commun nourrie des leçons de Croce, a été l'un des grands héritiers de la pensée vicchienne au XXe siècle : et le débat qu'a eu Althusser avec Gramsci, qui est l'une des clés de son "théoricisme" et de son rejet de la conception de la philosophie comme vision du monde qui la ramène sur le plan de l'idéologie, a tourné précisément autour de la valeur à accorder à l'idée d'une théorie pratique véhiculée par la formule de Vico, idée en alternative à laquelle Althusser, à tort ou à raison, a opposé celle, exactement symétrique, d'une pratique théorique. Cette discussion centrée sur la question de l'activité humaine et de son autonomie par rapport à d'autres formes de nécessité reste toujours ouverte, et on peut parier que la formule *verum est factum*, avec ses brûlants enjeux, et ses infinies possibilités de retournement, a encore un bel avenir devant elle.

Autre énoncé oraculaire dont l'histoire complète demeurerait à recomposer, et où se trouvent ramassées certaines difficultés à penser l'action, et plus précisément à raisonner son action : *video meliora proboque deterioraque sequor*, "ce qui serait le mieux, je le vois bien, et j'y adhère, et pourtant c'est dans la voie du pire que je m'engage". Sans doute sentence stoïcienne à l'origine, cette formule s'entend pour la première fois au début du livre VII des *Métamorphoses* d'Ovide sortant de la bouche de la magicienne Médée : à la manière d'un cri de détresse, elle traduit le sentiment d'impuissance de celle-ci devant la passion dévorante déclenchée en elle par la vue du beau Jason, passion dont elle pressent les conséquences hautement perturbantes pour elle et son entourage. La même formule résonne à nouveau au dernier vers du poème sur lequel s'ouvre la seconde partie du *Canzoniere* de Pétrarque : *E veggio 'l meglio et al peggior m'appiglio*, "et je vois le meilleur et je m'attache au pire", au moment de la progressive initiation littéraire et morale relatée dans ce recueil où celle-ci bascule du sentiment du triomphe et de l'amour vainqueur dans l'épreuve de la honte et du deuil, qui relance la recherche du poète dans le sens d'une nouvelle gloire, non plus palpable et terrestre, mais idéale et céleste. Descartes, dans une lettre à Mersenne datée de la fin du mois de mai 1637, explique les possibles conflits de l'entendement et de la volonté par "le mot *video*

meliora proboque, qui n'est que pour les esprits faibles", ceux dont l'entendement, précisément, n'a pas la force suffisante pour incliner la volonté dans le bon sens et en qui ne subsiste que cette part inaliénable de la liberté, bien qu'elle n'en soit en l'homme que le plus bas degré, qu'est la liberté d'indifférence. Spinoza s'en sert à nouveau, dans la IV^e partie de l'*Ethique* où la formule est évoquée à deux reprises, pour exprimer "les forces des affects" (*affectuum vires*), ces forces qui, bien qu'issues de l'impulsion à vivre et à conserver son être qui se trouve au plus profond de l'individu qu'elles harcèlent, impulsion dont elles tirent leur énergie pour la détourner à leur profit, se sont en quelque sorte détachées de lui et retournées contre lui, à la manière d'une contrainte extérieure dont la maîtrise doit lui échapper. Leibniz encore revient à plusieurs reprises sur le même thème, dans les *Nouveaux Essais*, dans la *Théodicée*, dans la *Confessio philosophi*, en se référant précisément à l'imprécation de Médée dans laquelle il voit une confirmation du fait qu'on agit toujours par inclination : si Médée choisit en connaissance de cause la voie du pire, c'est qu'elle est poussée dans cette voie par la recherche d'un agrément caché, agrément dont la représentation se trouve quelque part immergée dans la masse confuse des petites perceptions et des appétitions qui leur sont imperceptiblement associés. Dans ses différentes versions, qui lui confèrent des significations hautement contrastées, c'est donc, avant la lettre, une histoire d'aliénation qui est ici évoquée, en rapport avec le fait d'être pris, comme habité, voire même hanté par quelque chose de fondamentalement étranger à la conscience, contre quoi on ne peut rien, tant cette chose a pris possession intimement de la personne qui en est devenue le siège et dont elle dirige toutes les actions. *Video meliora proboque* : cette formule, dont on aimerait penser à la suite de Descartes qu'elle ne vaut que pour les esprits faibles, fait ainsi lever tous les fantômes de la liberté et les fantasmes consolants ou destructeurs, peut-être même faudrait-il dire consolants et destructeurs, qui leur sont corrélatifs.

Dernier exemple de ces formules mythiques de l'action qui expriment avant tout la difficulté qu'on éprouve à la penser, exemple sur lequel on s'arrêtera davantage car on en a entrepris une étude un peu systématique : *Im Anfang war die Tat*, que la polysémie du mot *Tat*, qui signifie aussi bien le fait d'agir en général que l'action saisie dans sa particularité événementielle de fait, paraît avoir prédestinée aux exploitations les plus variées, à la limite contradictoires.

Cette phrase, véritable parole d'exorcisme, se trouve prononcée pour la première fois par le sorcier Faust, dont Goethe a fait l'incarnation de ce qu'on peut appeler avant la lettre un humanisme athée, dans une scène capitale du premier *Faust*, où s'exprime théâtralement la volonté de donner à la vie, et du même coup à l'humain comme tel, un vrai commencement, ce pour quoi Faust n'hésite pas à affronter les forces du mal, en assumant jusqu'au bout les risques de cet affrontement. Comment tout recommencer de manière à vivre de manière, non morcelée ou atrophiée, mais complète ? Cette question est abordée avec sa pleine urgence dans la scène qui montre Faust rentré dans son cabinet d'études accompagné du chien errant qui va bientôt se révéler à lui sous les traits de Méphistophélès, le génie diabolique.

L'apaisement procuré par la promenade qu'il vient de faire avec son disciple devant les murs de la ville qui lui a permis de participer à la liesse populaire ne tarde pas à se dissiper, en raison du trouble causé par les grognements de la bête qui rappellent Faust à sa peine :

"Hélas ! je sens déjà qu'avec la meilleure volonté, la satisfaction ne peut plus jaillir de mon coeur.. . Mais pourquoi le fleuve doit-il sitôt tarir, et nous replonger dans notre soif éternelle ? J'en ai trop fait l'expérience ! "

Avec humilité, Faust cherche alors un recours dans les mystères de la Révélation par laquelle, dit-il, "nous apprenons à estimer ce qui s'élève au-dessus des choses de la terre", et il ouvre le Nouveau Testament dont un exemplaire en langue originale grecque lui tombe sous la main, ouvert à la première page de l'Évangile de Jean :

"J'ai envie d'ouvrir le texte, et m'abandonnant une fois à des impressions naïves, de traduire le saint original dans la langue allemande qui m'est si chère . (Il ouvre un volume et s'apprête.) Il est écrit: "*Au commencement était le verbe ! (Im Anfang war das Wort, selon la traduction de Luther)*. Ici je m'arrête déjà ! Qui me soutiendra plus loin ? Il m'est impossible d'estimer assez ce mot, *le verbe !* il faut que je le traduise autrement, si l'esprit daigne m'éclairer. Il est écrit: *Au commencement était l'esprit (Im Anfang war der Sinn, littéralement, au commencement était le sens, ou la faculté de voir du sens ou de donner sens)!* Réfléchissons bien sur cette première ligne, et que la plume ne se hâte pas trop ! Est-ce bien l'esprit qui crée et qui conserve tout ? Il devrait y avoir: *Au commencement était la force (Im Anfang war die Kraft) !* Cependant tout en écrivant ceci, quelque chose me dit que je ne dois pas m'arrêter à ce sens. L'esprit m'éclaire enfin ! L'inspiration descend sur moi, et j'écris tout simplement : *Au commencement était l'action .*"

A peine prononcée cette dernière phrase blasphématoire, l'animal redouble ses cris, s'enfle fantastiquement, sous l'incitation d'esprits maléfiques qui rôdent à l'entour, et, aidé par de nouvelles conjurations de Faust, se transforme en un nuage d'où sort Méphistophélès grotesquement déguisé "en habit d'étudiant ambulant".

La séquence de la traduction qui est au coeur de cet épisode de la pièce rend avec une tension dramatique surprenante, d'autant plus surprenante qu'elle est mêlée de parodie, l'effort éperdu de l'esprit transi qui bute sur le sens d'un mot étranger et peine à le restituer sous une forme familière. En poursuivant cet effort, Faust croit être conduit par une inspiration venue d'en haut, ne se rendant pas du tout compte que c'est l'esprit malin qui, d'en bas, le dirige vers la solution pour laquelle il a fallu tout un travail du négatif. Les quatre temps de la séquence se répartissent clairement en deux groupes. Dans le premier, où l'esprit (le sens) sort du verbe (la parole), le commencement se voit doté d'un contenu "céleste": c'est sa version idéaliste; alors que dans le second, où la force, entendons la puissance créatrice, engendre l'action, il revêt au contraire une allure "terrestre" par laquelle il paraît surgir des profondeurs du sol, sous les pieds de Faust, qui pour le découvrir a dû, au

prix d'un complet retournement, convertir son regard du haut vers le bas, de *jenseits* vers *diesseits* dirait Feuerbach : c'est la version, sinon matérialiste, du moins naturaliste, et peut-être vitaliste, du commencement.

Au commencement était donc l'action du commencement, l'action de commencer, l'action qui commence, ou plutôt commença, tout. L'action est commencement ou ce sans quoi rien ne peut commencer, ou plutôt avoir commencé: ceci est la révélation inouïe dont Faust se voit gratifié inopinément, ce qui lui offre la chance d'un nouveau départ dans la vie, véritable "renaissance". Pourquoi ce privilège reconnu à l'action? Parce que seule elle peut restituer et garantir à celui dont elle impulse les comportements son intégrité, intégrité compromise au contraire par les abstractions de la connaissance, qui séparent désespérément l'homme de lui-même. Il n'y a de salut que dans l'action, unique remède au tragique de l'existence, dans la mesure même, comme va le faire comprendre la suite du drame, où elle est aussi ce qui engendre ce tragique, la solution au mal se trouvant ainsi dans les conditions qui l'ont fait naître. Revenir aux sources de la vie, c'est reprendre au point même de son jaillissement l'élan primordial, l'impulsion de l'acte prométhéen par lequel l'homme, en rivalisant avec lui, participe à l'infini divin, non pas par un mouvement positif d'élévation, mais au contraire en cherchant une issue négative par le bas.

Si l'action est commencement, c'est donc parce que son essence est tragique. Elle n'a pas la plénitude positive d'une source tranquille dans laquelle il n'y aurait qu'à puiser pour en tirer les satisfactions requises. Elle consiste au contraire dans l'affrontement avec les misères de l'existence et l'inaisance, le manque à être dont celles-ci sont, en permanence, l'impitoyable révélateur. La suite du drame, jusqu'à l'épilogue du second *Faust*, fait venir au jour les diverses faces de cette figure de l'homme insatisfait, pour qui l'action est commencement parce qu'elle est destinée à ne jamais aboutir, et donc à recommencer sans cesse en s'orientant dans des sens toujours nouveaux, pour puiser aux forces jaillissantes de la vie. Ainsi, pour l'homme insatisfait, la formule *Im Anfang war die Tat* signifie la nécessité, en vue de renaître, de revenir sans cesse aux origines premières de l'action, ce qui du même coup ferme à celle-ci la perspective d'une issue ou d'un aboutissement définitivement acceptables: en permanence relancée à partir de son commencement, l'action se nourrit d'elle-même, à la manière d'un pur divertissement qui fait passer la chasse avant la prise; est alors complètement retourné le rapport "naturel" de l'effort et du but qui lui est factuellement assigné et est devenu du même coup indifférent, puisque, dans ces conditions, l'effort, voué à l'errance, est devenu son propre objectif.

Mais cette figure de l'homme insatisfait, qui se lance aventureusement dans l'action et, explorant la fracture ainsi ouverte, se met à tourner indéfiniment en rond, ce qui est l'expression par excellence du tragique de la vie, n'est pas la seule. En inscrivant la formule de Faust *Im Anfang war die Tat* au bas de la dernière page de *Totem et Tabou*, Freud l'a associée à une tout autre figure qui est celle de ce que

l'on pourrait appeler l'homme contrarié, confronté à la nécessité de rompre avec l'ordre naturel des choses par une opération radicale de rupture rendant possible l'avènement d'un monde de culture qui, sans cette opération, n'aurait jamais existé : tuer le père, même symboliquement, et consommer les vestiges de sa puissance, c'est, en subissant un tel rite de passage, devenir adulte, se faire soi-même un autre, membre à part entière de la collectivité humaine des "frères", ce qui rend par là même possibles toutes les autres actions auxquelles la première a ouvert leur champ de réalisation; c'est ainsi que toutes ces actions jalonnent, sur fond de sacrifice et de mort, le cours de la civilisation qui a dû payer de ce prix, "l'acte", il s'agit du plus grand des crimes, celui dont tous les petits garçons ont dû rêver à un moment ou à un autre, le passage du plan de la nature à celui de la culture: or ce passage ne pouvait s'opérer par le biais d'une transition continue et douce, car la consensualité de l'humain devait avoir pour assise la culpabilité partagée en commun qui définit l'homme contrarié et formé par le jeu même de sa contrariété d'où sont sorties à la fois la civilisation et toutes les névroses qui lui sont associées.

En misant sur cette carte de la culpabilité partagée en vue de constituer l'humain comme tel, Freud semble à première vue abattre une très ancienne donne, celle représentée exemplairement par la théologie paulinienne du péché originel à laquelle Nietzsche, l'Antéchrist, a consacré des pages incendiaires. Mais si on y regarde de plus près, en relisant mot à mot ce considérable texte philosophique qu'est l'*Epître aux Romains*, on s'aperçoit que, dans le contexte de la religion du Fils qu'est principalement le christianisme, le pécheur pour lequel le nouvel Adam, Jésus-Christ, est venu s'offrir en sacrifice en remise de ses fautes, est un tout autre homme que l'homme contrarié dans lequel Freud a vu le descendant d'une religion bien différente qui était la religion du Père. L'homme de Paul, qui est aussi l'homme qu'a été Paul, ou plutôt Saul-Paul, ce citoyen romain d'origine juive et de langue grecque devenu le véritable fondateur de ce qui s'est appelé après lui le christianisme, du nom de Christ prêté à l'illuminé Jésus qui n'était pas, lui, un fondateur de religion, c'est, au sens fort de l'expression l'homme converti, à qui la formule *Im Anfang war die Tat* peut être appliquée pour désigner la marque tragique du divin, de l'infini transcendant, qui dépossède dès le départ l'individu de ses initiatives, tout ce qu'il peut faire étant accompli sous l'ombre de cette action première, le péché originel, la seule action à vrai dire dont la pleine initiative puisse lui être imputée, qui fait de lui une créature à la fois coupable et soumise, victime de soi-même, dont les seules espérances légitimes sont du même coup celles promises à l'esprit par l'esprit.

Mais il y a aussi une autre façon, sans doute peu orthodoxe, de rejouer l'idée du péché originel: elle consiste à donner à celui-ci une base strictement organique, ce qui revient à déplacer la représentation du mal attaché à la perversion de la chair, cette "chair" paulinienne qui est en réalité une dimension propre de l'esprit, sur celle de la maladie qui empoisonne le corps dans ses profondeurs, d'une manière qui n'est pas accidentelle mais nécessaire, car elle paraît étroitement attachée à ce qui, dès son début, le conditionne dans son être même de corps, ainsi corrompu de

nature. On dira alors que l'homme, davantage que vicieux, est vicié, comme une marchandise que les conditions de sa fabrication ont destinée à s'avarier. Cette représentation, qui a taraudé la conscience bourgeoise de la fin du XIXe siècle, et lui a inspiré en particulier les mythologies du naturalisme illustrées par des auteurs comme Zola ou Ibsen, est d'un tout autre ordre que celle qui hante la conscience de l'homme converti, préoccupé par une défaillance que sa nature avant tout morale maintient sur le plan où s'affrontent la chair et l'esprit, ce qui interdit de la réduire à une ratée, même essentielle, de la vie, ratée qui en déroute d'emblée le cours dans le sens de manifestations morbides incontrôlables, dont les origines sont tellement lointaines qu'elles se sont perdues, comme noyées dans la nuit des temps, dans la nuit des corps. Nul sacrifice expiatoire ne peut alors s'offrir en compensation d'une telle souillure dont sa naturalité radicalise l'héritage, tant sa marque s'inscrit de façon indélébile dans les replis les plus cachés de la constitution organique: le sang, la moelle, les os. Dans ces conditions, la formule *Im Anfang war die Tat* s'applique à une autre figure encore, qui serait celle de l'homme ravagé: elle suggère alors la fatalité immémoriale de la vie et de ses flux qui, remontant du fond des êtres, emportent tout sur leur passage, rien ne pouvant plus être fait, en bien ou en mal, pour en détourner et en réorienter le cours.

Avec ces successives versions, qui le modulent chacune à sa façon, le contenu du message véhiculé par la formule *Im Anfang war die Tat* est-il épuisé ? A-t-on fait le tour des figures possibles de l'action humaine qu'elle évoque ? Non, sans doute, car à la suite de ces figures on pourrait en identifier bien d'autres : celle par exemple de l'homme rédimé, Parsifal ou Bardamu, frère jumeau de l'homme ravagé, qui donne à son action une forme essentiellement compassionnelle, et parcourt le monde comme il le ferait d'un chemin de croix pour en revivre en son nom propre les manquements et les abus, et ainsi témoigner personnellement et esthétiquement de sa fêlure. Autre ouverture encore: de Gaulle a placé en tête du premier chapitre de son *Fil de l'épée* cette citation quelque peu trafiquée qu'il impute à Faust: "Au commencement était le verbe ? Non, mais au commencement était l'action" : et il serait peut-être possible d'extraire d'une relecture de cet ouvrage encore une nouvelle figure de ce qu'on appelle communément homme d'action, et que l'on pourrait appeler l'homme glorieux, dont les héros des romans de Malraux fourniraient une bonne illustration.

Mais surtout il faudrait s'intéresser à une autre figure dérivée de l'injonction incantatoire *Im Anfang war die Tat*, figure considérable, qui est celle de l'homme affairé, ou de l'homme productif, et d'abord productif de soi : l'homme qui, en assurant sa prise sur les choses, s'approprie lui-même à lui-même à travers son action, à travers sa pratique, celle-ci revêtant alors la forme de son travail.

Tout d'abord, en nous engageant dans cette recherche de l'homme productif, amusons-nous à retrouver, proférée en situation, dans un texte tardif d'Engels, l'imprécation blasphématoire de Faust, devenue recette de cuisine, et illustrant l'un

des principes fondamentaux du matérialisme dialectique, celui dit du primat de la pratique :

"L'agnosticisme admet que toute notre connaissance est basée sur les données fournies par les sens; mais il s'empresse d'ajouter: "Comment savoir si nos sens nous donnent des images exactes des objets perçus par leur intermédiaire?" Et il continue, en nous informant que quand il parle des objets ou de leurs qualités, il n'entend pas en réalité ces objets ou ces qualités dont on ne peut rien savoir de certain, mais simplement les impressions qu'ils ont produites sur les sens. Voilà certes un genre de conception qu'il semble difficile de combattre avec des arguments. Mais avant l'argumentation était l'action. *Im Anfang war die Tat*. Et l'action humaine a résolu la difficulté bien avant que la subtilité humaine l'eût inventée. *The proof of the pudding is in the eating*. Du moment que nous employons ces objets à notre propre usage d'après les qualités que nous percevons en eux, nous soumettons à une épreuve infaillible l'exactitude ou l'inexactitude de nos perceptions sensorielles." (Engels, Préface à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1892), citée d'après la traduction française de Paul Lafargue révisée (éd. Sociales, 1959, p. 23-24).

Cette Préface a été également reprise sous le titre "Le matérialisme historique" dans le recueil des *Etudes philosophiques* de Marx et d'Engels paru aux Editions Sociales en 1961 (p. 116 et sq.). *Socialisme utopique et socialisme scientifique* est une brochure dans laquelle, sur la demande de Lafargue, et à des fins de pédagogie et de propagande, Engels avait, en 1880, réuni quelques chapitres, le chap. 1 de l'Introduction et les chap. 2 et 3 de la IIIe partie, de l'*Anti-Dühring*, lui-même paru en Allemagne quelques années plus tôt, en 1876.

Le problème qui donne son point de départ à la discussion ici amorcée est aisément identifiable: il concerne la capacité, pour l'esprit humain, avec les moyens dont il dispose en propre, d'accéder à la réalité du monde extérieur alors même que celle-ci est posée comme indépendante de lui, sur le mode d'un irréductible en soi. Dans son texte, rédigé spécialement, il ne faut pas l'oublier, à l'intention du public anglais, Engels raille avec vivacité la position agnostique qu'un très *british* souci des convenances aurait fait adopter à cet égard : cet agnosticisme est selon lui un "matérialisme honteux" (id., p. 23), un matérialisme timoré qui, par prudence ou par correction, refuse de s'avouer comme tel et d'aller jusqu'au bout de sa logique propre, alors que celle-ci doit conduire à affirmer en toute certitude la réalité du monde extérieur tel qu'il est appréhendé dans l'expérience, et tout d'abord dans l'expérience sensorielle, sans que sa réalité soit soumise aux conditions de cette appréhension. Or, c'est l'idée centrale délivrée dans le passage cité, cette certitude, avant d'être théorique, est pratique, et c'est son caractère pratique qui la rend précisément irrécusable. *Im Anfang war die Tat*. Les arguments qu'on peut trouver pour "prouver" la réalité du monde extérieur et sa conformité aux représentations que nous en avons ne peuvent venir qu'à l'appui de cette conviction première, forgée dans les faits et nourrie du feu de l'action dont elle surgit dans sa pureté native, inentamable et inentachable. De même, Diogène prouvait le mouvement en

marchant, d'une marche conquérante et ravageuse qui, en allant de l'avant, balayait tous les arguments qu'on pouvait lui opposer.

Toutefois, il faut se demander si cette action qui est au commencement de tout, et en particulier de la conviction, pratique avant d'être théorique, que nous pouvons avoir au sujet de la réalité du monde représente un commencement absolu, un *incipit* dont le jaillissement inaugural livrerait d'emblée toute la charge de réalité, toute la puissance créatrice. Or cette conviction première issue de la pratique, précise aussitôt Engels, n'est pas donnée tout d'un coup dans l'éclair d'un unique moment de grâce originaire, du type de celui que Faust s'épuise à rechercher, bien convaincu qu'il ne l'atteindra jamais comme il en fait le pari avec le diable; mais elle doit être façonnée progressivement au long d'un processus laborieux de transformation qui présente les caractères d'un véritable travail, la pratique tirant en quelque sorte sa valeur probatoire du fait qu'elle n'est pas un don ou une grâce mais une peine, et, pour le moins, une aventure pleine de risques :

"Du moment que nous employons ces objets à notre usage d'après les qualités que nous percevons en eux, nous soumettons à un épreuve infallible l'exactitude ou l'inexactitude de nos perceptions sensorielles. Si ces perceptions sont fausses, l'usage de l'objet qu'elles nous ont suggéré est faux; par conséquent notre tentative doit échouer. Mais si nous réussissons à atteindre notre but, si nous constatons que l'objet correspond à la représentation que nous en avons, qu'il donne ce que nous attendions de son usage, c'est la preuve positive que, dans le cadre de ces limites, nos perceptions de l'objet et de ses qualités concordent avec la réalité en dehors de nous. Et si par contre nous échouons, nous ne sommes généralement pas longs à découvrir la cause de notre insuccès; nous trouvons que la perception, ou bien était par elle-même incomplète ou superficielle, ou bien avait été rattachée d'une façon que ne justifiait pas la réalité aux données d'autres perceptions. Aussi souvent que nous aurons pris le soin d'éduquer et d'utiliser correctement nos sens et de renfermer notre action dans les limites prescrites par nos perceptions correctement obtenues et correctement utilisées, aussi souvent nous trouverons que le résultat de notre action démontre la conformité de nos perceptions avec la nature objective des objets perçus. Jusqu'ici il n'y a pas un seul exemple que les perceptions de nos sens, scientifiquement contrôlées, aient engendré dans notre cerveau des représentations du monde extérieur qui soient, par leur nature même, en désaccord avec la réalité ou qu'il y ait incompatibilité immanente entre le monde extérieur et les perceptions sensibles que nous en avons." (id., p. 24)

Qu'est-ce qui peut nous faire douter de la validité des informations qui nous sont transmises par notre expérience sensorielle des choses ? Non pas de vaines arguties métaphysiques, qu'Engels balaie d'un revers de main, mais des raisons très pratiques. Si ces informations déterminent notre conduite à s'engager dans un sens qui se révèle à terme fâcheux, parce que nous en pâtissons, ou parce que les résultats obtenus suivant cette voie ne correspondent pas à nos attentes, nous sommes naturellement amenés à en considérer la teneur comme inappropriée et à

en entreprendre, par de nouvelles expériences, la rectification. Et nous ne déclarerons des choses inconnaissables que lorsque les circonstances auront rendu impossible une telle intervention qui, en agissant sur elles, en les manipulant, en les transformant, assure les moyens d'une complète maîtrise à leur égard, au double sens d'une appropriation pratique et d'une assimilation théorique. C'est de cette manière qu'Engels explique, et justifie historiquement, la doctrine kantienne de la chose en soi, contemporaine, selon lui, d'un moment de l'histoire de la pratique, et plus précisément de la technique, qui rendait impossible une complète prise sur les choses, et renvoyait du même coup une grande part de leur réalité dans l'ordre de l'inaccessible et de l'inconnaissable. Mais dès lors que les progrès de l'action humaine sur la nature ont assuré une telle prise, plus rien ne doit faire obstacle à l'affirmation d'une correspondance exacte entre ce que nous savons des choses et ce qu'elles sont réellement, lorsque

"ces insaisissables choses ont été les unes après les autres saisies, analysées, et qui plus est reproduites par les progrès gigantesques de la science: ce que nous pouvons produire, nous ne pouvons pas prétendre le considérer comme inconnaissable." (id., p. 25)

Se profile ici la leçon du principe vicchien *verum est factum*, le vrai c'est ce qu'on fait, ce qu'on a fait, ce qu'on peut faire et refaire en acte, en le reproduisant, c'est-à-dire en en recréant entièrement la réalité, ce qui est la meilleure façon de se l'approprier.

A prendre cette explication au pied de la lettre, il y a donc bien dans ce que nous pouvons savoir du monde quelque chose qui dépend des conditions de l'expérience, pour autant que celles-ci ne sont pas immuables, mais se transforment au fur et à mesure qu'elles rendent possible l'expérience. En ce sens, agir, ce n'est pas seulement produire tels ou tels effets précisément profilés, mais c'est, en s'engageant dans la dynamique de production de ces effets, ce qui suppose des conditions objectivement déterminées, et la maîtrise partielle ou totale de ces conditions, agir simultanément sur elles de manière à les modifier, ce qui constitue la forme par excellence de la maîtrise qu'on peut exercer à leur égard. C'est en ce sens que la pratique est un processus, et non seulement un ensemble d'opérations isolées, accomplies au coup par coup, et relevant de critères identiques et fixes, que leur caractère objectif rendrait une fois pour toutes identifiables à l'intérieur d'un champ d'application homogène où elles se situeraient toutes sur un même plan, par rapport auquel l'agent, le sujet de l'action, se trouverait lui-même dans une position surplombante. L'action, suivant qu'elle progresse dans la conquête de ses buts, revient sur elle-même, de manière à revoir et à remodeler la manière dont elle définit ses objectifs et les moyens permettant de les atteindre, ce qui lui permet de se relancer à nouveau vers l'avant, en décalant son mouvement vers de nouveaux plans, où elle s'apprécie selon des perspectives à chaque fois différentes, entraînant avec elle son ou ses agents dont le statut est reconfiguré au fur et à mesure de ces successifs changements de plan: c'est pourquoi on peut parler d'une dialectique de

la pratique, dont les processus associent en permanence une action et une réaction qui prépare de nouvelles formes d'action. *Im Anfang war die Tat*, soit: mais, *im Anfang*, au commencement, ce n'est pas une seule fois, ou en une seule fois, comme s'il s'agissait d'un unique *incipit*, car c'est sans cesse, à chaque étape de son développement, que l'action commence, ou plutôt recommence, en poursuivant et en redessinant une trajectoire qui ne peut en aucun cas être linéaire, c'est-à-dire assujettie à une unique orientation définie une fois pour toutes dès le départ, comme si le fait de suivre une orientation ne correspondait pas aussi à un effort en vue de transformer cette orientation, ne serait-ce qu'en en voyant mieux les implications, les tenants et les aboutissants, ce qui fait qu'elle n'est déjà plus tout à fait la même qu'auparavant.

Qu'est-ce qui autorise alors à présenter la pratique, ainsi que le fait Engels, comme étant la source d'une "expérience infaillible" qui, présentée de cette manière, risque fort d'être semblable à un tour de magie ? Si cette expérience est féconde en enseignements, n'est-ce pas par sa capacité à invalider ses modes d'appréciation antérieurs en révélant ceux-ci comme faillibles précisément, ce qui nécessite qu'ils soient repris et remis en question, sinon justifiés ? On peut parler d'une preuve par la pratique ou dans la pratique et affirmer sa priorité ou sa supériorité par rapport à des preuves théoriques sous condition seulement de ne pas perdre de vue que, dans l'un et l'autre cas, le mot "preuve" n'a pas du tout le même sens. Une preuve théorique se veut définitive, à la façon du tranchant C.Q.F.D. qui clôt rituellement l'examen d'une question en refermant d'une manière plus ou moins artificielle cet examen sur sa solution. Mais la preuve qu'administre la pratique est d'un tout autre ordre pour autant que, comme on vient de l'expliquer, elle rend possible une relance de la question qui coïncide avec une modification des conditions d'application de la preuve. De ce point de vue, on peut d'ailleurs, au lieu de se contenter de renvoyer pratique et théorie dos à dos, parler d'une véritable pratique de la théorie, à l'oeuvre dans le travail théorique, qui consiste dans cet effort en vue de mettre à l'épreuve des démonstrations réputées infaillibles, de manière à transformer le champ d'argumentation à l'intérieur duquel elles s'inscrivent. On ne peut concevoir une théorie qui n'implique sa propre pratique par laquelle elle s'insère dans le mouvement du vrai.

La durée dans laquelle l'action doit s'inscrire et s'investir, ce sans quoi elle fait du sur place et devient ineffective, la rend du même coup apte, en même temps qu'elle lui en impose la nécessité, à réinventer ses formes de réalisation et d'évaluation, suivant une dynamique dont rien ne permet d'affirmer qu'à un moment donné elle ait atteint son terme absolu. C'est justement cela, cette reconnaissance permanente de la faillibilité à laquelle elle est exposée, qui rend la pratique "infaillible": est du même coup révélée sa capacité à découvrir à chaque moment ses résultats comme provisoires, ce qui la stimule à aller plus loin dans la recherche de son accomplissement, dans un sens qui n'est pas forcément le même qu'à une étape antérieure de sa réalisation .

Mais ce n'est pas tout. En effet, que prouve au juste cette preuve pratique qui ne prouve si bien que parce qu'elle ne prouve pas pour toujours, du fait qu'en même temps qu'elle évalue elle met à l'épreuve dans les faits ses modalités et ses critères d'évaluation? Il faut reconnaître que le texte d'Engels comporte à cet égard une ambiguïté. A le suivre, l'expérience dont les leçons sont consignées à l'aide de la formule proverbiale *the proof of the pudding is in the eating*, présentée comme une version dérivée du mot sacramentel *im Anfang war die Tat*, porte en fait sur plusieurs choses à la fois: manger le pudding, c'est d'une part vérifier qu'il est quelque chose de bien réel, un objet du monde extérieur, et non seulement une idée dans mon esprit, au sens où le monde serait seulement ma représentation comme le voudrait la thèse du *esse est percipi* ; et c'est d'autre part attester par l'expérience que j'en fais en le consommant qu'il est, ainsi que cette expérience le confirme, du vrai pudding, et non pas un simulacre, comme pourrait l'être une imitation en carton-pâte, que son appartenance au monde extérieur rend tout à fait réelle, mais qui, alors que vue de loin elle présente toutes les apparences du pudding, une fois mise dans la bouche se révèle immangeable, pour autant que, par ailleurs, le "vrai" pudding puisse être considéré comme quelque chose de mangeable, ce qui est l'un des réquisits du processus probatoire ici engagé. Comme disait Mao Tse Toung, - cette devise incontournable qui peut s'appliquer à tous les moments de l'existence figure dans le célèbre *Petit livre rouge* -, "pour connaître le goût d'une poire, il faut la manger": seule l'expérience permet de savoir quel goût de poire elle a, mais aussi de savoir si son goût est vraiment un goût de poire, et encore de savoir qu'il y a une poire, qu'il y a des poires, et que le monde existe puisque je peux le manger, ce dont le Grand Timonier qui avait de grandes dents ne s'est pas privé.

Pour y voir un peu plus clair dans cette question, que l'histoire du marxisme, avec ses tours et ses détours, ses anathèmes et ses dérives, a progressivement piégée, en donnant à l'affirmation du primat de la pratique une dimension incantatoire qui a fini par lui ôter toute signification un peu précise, il est opportun de la reprendre à sa source, en relisant la deuxième des *Thèses sur Feurbach* de Marx, qui en constitue sans doute la toute première occurrence sous une forme nettement caractérisée :

"La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective (*gegenständliche Wahrheit*) n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique (*in der Praxis*) que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée (*die Diesseitigkeit seines Denkens*). La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée (*der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens*) - qui est isolée de la pratique - est une question purement scolastique ." (trad. G. Labica, in *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 20).

En 1888, et en apportant quelques modifications de détail au texte original de Marx, Engels avait publié, en annexe à son *Ludwig Feuerbach et la fin de philosophie allemande*, les *Thèses sur Feurbach*, restées inédites depuis 1845, date

vraisemblable de leur rédaction. Dans la Préface de son *Ludwig Feuerbach*, Engels précisait au sujet des *Thèses* qu'elles constituent "le premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde". Ces aphorismes étincelants, que leur caractère aphoristique prédisposait à être diversement et parfois contradictoirement interprétés, présentent en effet, lus rétrospectivement, un caractère inaugural, ce qui ne signifie pas cependant qu'ils effectuent une rupture complète avec des traditions antérieures: ils s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire en dehors de laquelle ils n'ont pas de signification assignable.

Se trouve bien déjà présente, apparemment, dans la deuxième thèse sur Feuerbach l'idée développée par Engels : la question de la réalité du monde extérieur et de sa conformité à l'expérience mentale que nous en avons en nous la représentant est une question qui intéresse prioritairement la pratique et non la théorie, et il faut obliger cette dernière à renoncer à la traiter avec les moyens qui lui sont propres, car ceux-ci la font inévitablement basculer dans d'insolubles antinomies. Toutefois, il vaut la peine de regarder d'un peu plus près la manière dont Marx aborde cette question. Dans la formulation qu'il en donne, celle-ci concerne la "vérité objective" (*gegenständliche Wahrheit*) de la pensée, son "caractère terrestre" (*Diessseitigkeit*), sa "réalité ou non-réalité effective" (*Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit*) : or il ne va pas de soi de reconnaître simultanément à la pensée l'objectivité, la naturalité et l'effectivité, trois dimensions qui, dans l'appréhension "matérialiste" que Marx en esquisse, se complètent sans néanmoins se confondre. Que représentent au juste ces trois dimensions ?

Si l'on veut se donner quelque chance de comprendre ce que signifient au juste les énigmatiques *Thèses sur Feuerbach*, auxquelles on a souvent été tenté de faire dire plus et autre chose que ce qu'elles veulent dire réellement, - et, de la façon dont Engels les a mises en circulation, il faut dire qu'elles s'y prêtaient - , il est d'abord nécessaire de ne pas oublier qu'elles sont des thèses sur Feuerbach , et non des énoncés oraculaires à portée générale visant à donner le dernier mot sur le monde et l'histoire. Dans l'édition commentée qu'il a proposée de ces *Thèses*, G. Labica rappelle opportunément que la deuxième thèse répond directement aux paragraphes 24 et 25 des *Principes de la philosophie de l'avenir* composés par Feuerbach en 1843, auxquels il faut revenir si l'on veut accéder au véritable sens de la thèse de Marx (G. Labica, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach* , PUF, 1987, p. 49).

Copyright Pierre Macherey