

La réalité de la praxis
CONTRIBUTION À LA CRITIQUE DE
LA THÉORIE DE L'ACTE CHEZ MARX

François L'Italien¹

*Je lis entre les lignes de votre œuvre
que votre économie si éclairante
suppose une philosophie non moins
éclairante.*

Joseph Dietzgen, lettre à Karl Marx
(1867)²

Cet article vise principalement à examiner les apports d'une interprétation phénoménologique originale de l'œuvre de Marx, celle de Michel Henry, pour l'élaboration d'une théorie de l'acte intégrant et développant les différentes significations du concept de praxis tel que constitué par Marx dans ses écrits de jeunesse. Si le dialogue entre l'œuvre du philosophe français et celle de Karl Marx nous sert ici de cadre général d'interprétation pour la thématization du problème, nous nous centrerons plus spécifiquement sur la dimension philosophique de l'œuvre marxienne pour mieux faire ressortir les apories d'une lecture de l'œuvre qui éluderait les fondements proprement théoriques de cette dernière.

¹ Le présent article a bénéficié des justes remarques de M. Olivier Clain. Qu'il soit associé ici à ce que ce texte a de meilleur.

² Citée dans la courte introduction aux œuvres philosophiques de Marx signée par Louis Janover et Maximilien Rubel (Cf. Marx, Karl, Philosophie, Paris, Gallimard, 1982).

Si le destin de l'œuvre de Marx semblait, il y a quelques années à peine, indissolublement lié à celui du marxisme, il faut bien constater aujourd'hui que le déclin de ce dernier n'a pas pour autant entraîné la déliquescence de l'œuvre. Peut-être pourrions-nous nous risquer à interpréter ce phénomène en affirmant que la méconnaissance et le rejet, par certains courants marxistes, des problèmes proprement philosophiques qu'a développés Marx dans ses écrits de jeunesse a laissé en chantier un questionnement original sur le statut de la pratique qui demeure, encore aujourd'hui, pertinent pour penser la réalité de la représentation et de l'action. Publiés entre 1927 et 1932 – soit plusieurs années après que le marxisme se soit constitué en tant que doctrine pratico-théorique achevée – les écrits philosophiques de Marx développent en effet des thèses essentielles qui, loin de se cantonner au sein d'une problématique «néo-hégélienne» comme on a longtemps voulu le croire, permettent de saisir le travail d'une ambition théorique inédite qui traverse l'œuvre de part en part. Ces écrits du jeune Marx révèlent en fait les premiers moments de la formulation d'une philosophie de l'acte qui déterminera l'orientation et le contenu des critiques économiques et historiques ultérieures, critiques qui, servant d'assises au marxisme « scientifique », vont être reprises par la suite par la tradition sociologique sans être rattachées aux thèses philosophiques qui en fondaient pourtant la signification primordiale.

Nous devons au phénoménologue français Michel Henry d'avoir su formuler une brillante interprétation de cette philosophie spécifiquement marxienne de l'acte à partir des écrits de jeunesse et d'avoir pu suggérer que l'ensemble des concepts développés dans les écrits postérieurs aux *Thèses sur Feuerbach* dériveraient, principiellement, de cette philosophie. Dans son ouvrage monumental publié en deux tomes en 1976, Michel Henry s'attache plus particulièrement à démontrer que Marx est, d'abord et avant tout, un penseur de l'activité subjective individuelle. Cette thèse frappante, allant complètement à l'encontre de celles à partir desquelles le marxisme s'est articulé, interroge en outre un des lieux communs de la tradition sociologique, selon lequel Marx serait essentiellement un penseur de l'économie, du travail et de la lutte des classes. En fait, loin de nier le fait que ce « père fondateur » de la sociologie se soit effectivement attardé à développer et à articuler le contenu positif de ces catégories, l'interprétation henryenne démontre

que l'œuvre de Marx n'est pleinement intelligible que dans la mesure où elle est comprise comme une entreprise de fondation philosophique de la « réalité » de ces mêmes catégories. Ainsi, soutient Henry, du premier de ses écrits philosophiques majeurs jusqu'à la rédaction du *Capital*, Marx n'aurait eu cesse de démontrer que « l'économie », « le travail » et « les classes » ne tiraient leur origine effective que d'un seul et unique fondement : la vie individuelle, telle qu'elle s'auto-affecte immédiatement dans son acte et telle qu'elle s'éprouve dans son effort (Henry, 1976). Cette vie individuelle radicalement immanente, enfoncée dans son faire et s'épuisant en lui, cette dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation avec elle-même, c'est ce que le jeune Marx va appeler de façon décisive, dans les *Thèses sur Feuerbach*, la praxis.

C'est à la reconstitution et à la clarification de la thèse centrale que défend cette interprétation profonde en même temps que provocante que nous allons d'abord nous attarder ici, en mettant l'accent sur l'étape cruciale de la pensée de Marx que représentent les *Thèses sur Feuerbach*, rédigées en 1845. La clarification de cette interprétation complétée, nous procéderons ensuite à un examen critique de la conception de l'acte que défend le *Marx* de Michel Henry. Tout en mettant en perspective les apories de cette conception, nous en conserverons néanmoins la thèse importante en l'intégrant au sein d'une théorie plus générale de l'acte dont nous tenterons ici de poser les premiers linéaments. Bien évidemment, n'aspirant pas à réaffirmer « ce que Marx a vraiment voulu dire », nous souhaitons essentiellement nous appuyer sur ce dernier et sur son interprète français pour mieux penser la réalité des rapports entre action et représentation.

1. La critique de Hegel et le rejet de l'objectivité

S'il est possible d'affirmer que l'entreprise philosophique de Marx débute dès 1841 avec la rédaction d'une thèse de doctorat portant sur la différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure, il faut néanmoins reconnaître, à la suite de Michel Henry, que ce n'est qu'en 1845, soit l'année même où l'auteur allemand rédige les *Thèses sur Feuerbach*, que cette entreprise devient plus claire à elle-même. En effet, établissant ses rapports avec les philosophies de Hegel et de Feuerbach en les mettant dos à dos en raison de leur secrète affinité, Marx rédige d'abord et avant tout ces thèses dans le but d'affirmer sa position

philosophique propre en systématisant ce qui n'était resté, jusque là, qu'à l'état d'intuition. Avant d'examiner ce qui constitue l'apport essentiel de ces thèses – soit la détermination positive de la réalité par la praxis subjective –, il est nécessaire de s'attarder brièvement à l'interprétation henryenne des raisons pour lesquelles Marx rejette en bloc les philosophies de Hegel et Feuerbach, et de déterminer l'incidence de ce rejet sur les présupposés caractérisant sa position philosophique sur le statut de la pratique.

Entre 1842 et 1844, le jeune Marx fait siennes les thèses du matérialisme sensualiste de Feuerbach pour se frayer un passage hors de l'hégélianisme. Cela signifie qu'à travers ses attaques répétées contre Hegel, Marx vise essentiellement à démontrer ceci : la structure originelle de l'être, loin de pouvoir être définie et assimilée au mouvement de l'Idée, loin de correspondre au processus dialectique au cours duquel la conscience établit l'identité structurelle du sujet et de l'objet, ne peut être véritablement définie qu'à partir des pouvoirs de la sensibilité. En fait, parce que l'objet auquel la conscience prétend correspondre n'est qu'un produit issu de la conscience elle-même et, pour cela, ne représente qu'un pseudo-objet, qu'un objet « imaginaire » n'épuisant en rien les déterminations propres à l'objet réel, Marx affirme que seule l'intuition sensible permet d'appréhender intégralement l'objectivité des objets. Ainsi, réfutant la prétention de la philosophie hégélienne d'identifier la réalité à son auto-objectivation par la pensée, Marx, conformément aux thèses du matérialisme feuerbachien, va faire valoir que ce sont les sens qui sont garants de la justesse du rapport établi entre le sujet et l'objet. C'est à partir de ces présupposés qu'il critique de manière pénétrante, dès 1842, la philosophie de l'État de Hegel : l'essence politique, qui est à l'origine de l'identification des différentes sphères de la société au développement de l'Idée politique, est une abstraction qui reste étrangère, en son principe, au réel, c'est-à-dire à la vie « pratique », sensible, des individus. Marx critique le « mysticisme » de Hegel qui, posant les sphères de la famille et de la société civile comme des moments constitutifs du développement de la Volonté universelle culminant dans l'État, accepte néanmoins que ce dernier demeure au-dessus des individus réels et laisse intactes et « bornées » les sphères qui contiennent pourtant une part de cette « essence politique » active. Tout comme Feuerbach, Marx veut donc déboulonner la prétention de la raison hégélienne à rendre compte de la réalité en situant cette dernière à l'échelle de la « pratique » humaine.

Mais cette position « matérialiste », prise par le jeune Marx pour lutter contre la conception hégélienne de la réalité et apparemment adéquate pour remplir cette mission, sera pourtant brutalement réfutée et rejetée dans les *Thèses sur Feuerbach* sous le prétexte qu'elle ne serait, au fond, qu'un dérivé de l'idéalisme hégélien. En quoi ? En ce que, nous dit Henry, le matérialisme feuerbachien, tout comme l'idéalisme hégélien, repose ultimement sur le présupposé ontologique selon lequel la subjectivité du sujet ne serait fondée et déterminée que par l'objectivité de l'objet ; en fait, réalisant que ce qui l'opposait à Hegel n'était pas tant le rôle de la conscience dans la détermination de la réalité que le refus de concéder à l'objectivation *en général*, à ce que les Grecs nommaient la *theoria*, un statut de réalité première, Marx fait volte-face et constate que l'activité des sens chez Feuerbach repose en fait sur des fondements ontologiques identiques à ceux sur lesquels se fonde l'activité de la conscience chez Hegel. La réalité de l'activité des sens va donc être dénoncée, disqualifiée par le jeune Marx dans la mesure où elle est, à l'instar de l'activité de la conscience, « *identiquement vision, regard, intuition, contemplation, théorie* » dit Henry (1976a : 313) ; les sens, tout comme la conscience, se déploient ainsi sur le fond d'un « voir » qu'implique tout rapport d'objectivation, qu'implique tout rapport interspécifiant un sujet et un objet, et c'est précisément cette conception de la réalité que cherche à dépasser Marx en formulant, dans les *Thèses sur Feuerbach*, la notion de praxis.

2. La détermination de la réalité par l'essence subjective de la praxis

C'est grâce à cette dernière que Marx va développer, selon Henry, une conception tout à fait nouvelle de la subjectivité et de l'action, conception qui sera à l'origine de l'ensemble de ses analyses dites historiques et économiques, et qui confère un éclairage nouveau à cette célèbre et déterminante phrase issue de *L'idéologie allemande* : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » (Marx, 1982 [1846] : 1057). En fait, la praxis renverrait pour Marx à l'acte, à l'effort déployé par une subjectivité vivante qui, s'éprouvant et se produisant dans cet effort, ne coïncide et ne se rapporte qu'à elle-même. Plus précisément, la praxis correspondrait à cette activité subjective qui, excluant toute forme d'objectivité issue de l'intuition ou de la conscience, se déploie dans et à travers son faire en s'épuisant en lui, cette activité subjective n'étant rien d'autre que cet acte dans son

irréductible ipséité. Comme le dit Henry lui-même : « Le passage du matérialisme de Feuerbach au “matérialisme” de Marx n’est pas le passage d’une certaine conception de la matière, d’une conception statique à une conception dynamique, “dialectique”. Pas davantage celui d’une philosophie de l’esprit, de “l’universel”, encore présente chez Feuerbach, à une conception susceptible de produire la réalité matérielle effective, au matérialisme véritable, *c’est le passage d’une certaine conception de la subjectivité à une autre*, d’une subjectivité intuitive, instauratrice et réceptrice de l’objet, “objective”, à une subjectivité qui ne l’est plus, à une subjectivité radicale d’où toute objectivité est exclue » (1976a : 325-326).

Cette conception d’une activité purement subjective se déroulant hors de toute objectivation, de toute *theoria*, n’est-ce pas en effet ce qui permet à Marx d’affirmer cette première et importante thèse sur Feuerbach : « Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c’est que la chose concrète, le réel, le sensible, n’y est saisi que sous la forme de l’*objet* ou de l’*intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement. » (Marx, 1982 [1845] : 1029). Une ambiguïté fondamentale ayant eu cours chez de nombreux marxistes peut-être ainsi dissipée, et l’horizon qu’elle libère nous permet de saisir les idées cruciales dont Marx dispose, dès 1845, pour se distancier avant l’heure des thèses qui vont être discutées par le marxisme plus d’un siècle plus tard. En fait, Michel Henry permet de comprendre que par l’adjectif « matériel », Marx entendra, tout au long de son œuvre dite de « maturité », qualifier cette réalité dont nous faisons en nous l’épreuve immédiate, soit la vie phénoménologique individuelle, identifiée à cet effort, à ce besoin, à cette souffrance dont il est impossible de se départir et qui fonde la réalité de l’activité individuelle. C’est précisément cette vie, c’est-à-dire l’ensemble des actes et des efforts singuliers constitutifs de notre subjectivité agissante qui seraient, pour Marx, le fondement de toute histoire. Henry résume : « C’est, dans la vie, la répétition indéfinie du besoin et du travail, ce sont les individus souffrants et agissants, les “*individus vivants*” dit Marx, qui sont “*la première présupposition de toute histoire humaine*” (Marx, 1982 [1846] : 1054) et qui déterminent ainsi a priori cette histoire et toute société possible » (1984 : 125). De cette manière, on est en mesure de comprendre que le « matérialisme historique », si l’on veut conserver ce terme qui n’est pas de Marx – *L’idéologie allemande* parle en fait du « fondement matériel de l’histoire » – n’est pas qu’une théorie de

l'histoire qui succéderait à d'autres mais, plus profondément, constituerait une philosophie de l'histoire établissant la condition de possibilité de tout phénomène social-historique proprement dit. C'est en ce sens qu'un éclairage nouveau peut être jeté sur les écrits historiques et économiques qui, bien que traitant de problématiques particulières et susceptibles de rivaliser en justesse avec d'autres théories « positives », reposent essentiellement sur le postulat que la réalité est toujours issue, « produite », déterminée, orientée par l'activité des subjectivités vivantes³.

Cette détermination de la réalité première pointe conséquemment dans la direction du lieu où se présente l'épiphénoménal, c'est-à-dire la réalité « secondaire » : le monde des représentations. Ce monde, dérivant fondamentalement de l'activité subjective des individus, implique une hétérogénéité radicale entre le « dedans » et le « dehors » de l'acte : dans la mesure où ce qui se présente à moi dans l'objectivité phénoménale est médiatisé par des représentations et que ces représentations ne peuvent en aucun cas se substituer à l'acte dans sa pure ipséité, à l'acte qui, en tant qu'acte, empêche d'être simultanément dans le « voir », dans la *theoria*, ils ne peuvent, pour cela, être considérées comme réelles. Autrement dit, conformément à l'interprétation henryenne, les représentations n'auraient chez Marx aucune réalité propre, « autoconsistante », mais tiendraient au contraire leur substance, leur « réalité », de la subjectivité immanente tout entière happée par son activité, enfoncée dans cet « hors-monde » où ne pénètre jamais l'effectivité de la conscience et de son corollaire, l'objectivité.

De là, il est possible, selon Henry, de suivre le Marx qui, dans *L'idéologie allemande*, dénonce les « abstractions creuses » issues de la société bourgeoise : « le » travail, « la » classe, « la » société, « l'État », etc. Ces abstractions constituent autant de manifestations de l'idéologie dans la mesure où elles se présentent comme dotées d'une vie propre, d'une réalité propre. Or, la classe et la société ne « font » rien, ne s'éprouvent et ne s'auto-affectent pas : pour tout dire, elles ne tiennent

³ C'est ce que ce passage de *L'idéologie allemande* tend à « confirmer » en quelque sorte : « Sitôt décrit ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits inanimés, comme chez les empiristes, eux-mêmes encore abstraits, ou une action fictive de sujets fictifs, comme chez les idéalistes » (Marx, 1982 [1846] ; 309, nous soulignons).

pas leur essence d'elles-mêmes⁴. Seul le regroupement d'individus partageant effectivement les mêmes conditions d'effort subjectif confèrent une « objectivité », une réalité, à la classe ou à la société dont il est question. Comme le dit Marx lui-même : « *Dans la classe bourgeoise comme dans toute autre classe, les conditions personnelles sont simplement devenues des conditions communes et générales* » (1982 [1846] : 1050). De la même manière que le naturé se rapporte à son naturant, ces abstractions « sociologiques » n'ont de réalité que parce qu'elles se rapportent à leur fondement, l'acte subjectif lui-même.

Il faut en outre dire que cette praxis subjective, cette « subjectivité organique » comme le diront en 1858 les *Grundrisse*, trouvera son ancrage dans l'analyse économique en devenant, dans le *Capital*, le « travail vivant ». Ce dernier permettra à Marx de faire reposer son analyse économique sur un seul et unique critère : le travail réel, compris comme l'activité concrète et singulière réalisée par chaque individu. Cette analyse économique s'élaborera à partir de ce travail individuel qui, dit Henry, apparaîtra comme le point de départ et d'arrivée de tout le système économique, et se présentera comme la pierre angulaire de sa critique radicale (Henry, 1976b : 103 et suivantes). En effet, le capitalisme doit être critiqué dans la mesure où ce système d'échange, ayant atteint un degré inégalé d'abstraction et de formalisme, s'affranchissant tendanciellement de la subjectivité individuelle et de ses besoins concrets, tire son existence à partir de la force de travail déployée par des vies réelles d'un côté pour que s'accroisse indéfiniment le monde abstrait, chosifiant, de la valeur d'échange de l'autre. De même, la problématique de la division sans cesse croissante du travail, obéissant à des lois qui prétendent s'extraire définitivement des paramètres concrets de l'activité réelle des travailleurs, renverrait fondamentalement chez Marx, nous dit Henry, à une division surgissant à l'intérieur même de chaque subjectivité : contraignant chaque individu à exécuter sans cesse

⁴ Pour Henry, cela permettrait entre autres de comprendre le point nodal de la polémique entre Marx et Proudhon, qui oppose deux conceptions du rôle des abstractions sociales dans la détermination effective de l'activité des hommes : « Pour prouver que tout travail doit laisser un excédent, M. Proudhon personnifie la société ; il en fait une *société personne*, société qui n'est pas, tant s'en faut, la société des personnes, puisqu'elle a ses lois à part, n'ayant rien de commun avec les personnes dont se compose la société. [...] La vie de cette société personne suit des lois opposées aux lois qui font agir l'homme comme individu » (Marx, 1965 : 62-63).

une seule et même fonction, cette division réelle du travail bloque le développement des habiletés et des pouvoirs qui constituent l'essence même de chaque subjectivité. De là il est possible de comprendre pourquoi Marx soutient que le communisme sera le lieu de réalisation et d'expression des subjectivités réconciliées avec elles-mêmes, c'est-à-dire des « individus complets »⁵ ayant mis fin à leur aliénation, à la négation réitérée de ce qu'ils sont et pourraient être : émancipés d'un système économique mutilant leurs vies, ces individus, dit-il, pourront se réaliser pleinement en accomplissant tous leurs talents, en pratiquant tout à la fois les métiers de pâtre, de pêcheur, de critique, de poète.

3. Limites et apport de l'interprétation henryenne de l'œuvre de Marx

Polémique à bien des égards, cette interprétation profonde de l'œuvre de Marx est pourtant méconnue. Peu discutée en France⁶, encore moins au Québec⁷, il apparaît clair que le succès puis le déclin progressif du marxisme ne sont pas étrangers à la méconnaissance de cette lecture originale qui a surtout le mérite de relever le caractère proprement philosophique de l'œuvre de Marx. Quoiqu'il en soit, aussi pénétrante que puisse être cette interprétation qui permet une relecture complète des écrits de Marx, il n'en demeure pas moins que la thèse de l'identification de la praxis à l'auto-affectation de la subjectivité vivante comporte, prise en elle-même, dans son expression unilatérale, quelques apories majeures. Ces apories, dont nous allons brièvement traiter à l'instant, nous permettent de constater l'insuffisance de cette interprétation, en même temps qu'elles nous offrent la possibilité de la compléter : nous soutenons que la thèse henryenne sur le caractère radicalement subjectif

⁵ Dans *L'idéologie allemande*, Marx définit explicitement le communisme comme étant la « communauté des individus complets ».

⁶ Certains commentateurs de cette œuvre de Henry (Mercier-Josa, 1986 ; Dufour-Kowalska, 1980) ont en effet dénoté le peu d'attention portée en France à cette interprétation « non-marxiste » de Marx. Paul Ricœur est sans doute celui qui a réservé à l'ouvrage de Henry l'accueil le plus élogieux en même temps que le plus critique. (cf. son article « Le Marx de Michel Henry », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, datant de 1978, ainsi que ses remarques au cours de l'échange suivant la communication de M. Henry « La rationalité selon Marx », *Rationality Today*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1979)

⁷ Signalons ici les travaux de Serge Cantin, dont son ouvrage *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, Québec, PUL, 1992, qui constitue la version remaniée de sa thèse de doctorat réalisée à Montpellier avec Michel Henry.

de la praxis chez Marx peut nous aider à mieux comprendre ce qui se joue dans toute activité, dans la stricte mesure où elle ne désigne que l'un des « moments » particuliers qui se concrétisent dans le déroulement effectif de cette même activité. Nous allons donc tenter d'élargir l'horizon de la signification que donne Henry à la notion de praxis en soutenant que cette dernière implique, effectivement mais non exclusivement, l'auto-affection de la subjectivité individuelle comme l'un des moments lui conférant sa consistance propre.

Mais tout d'abord : quelles sont les limites constitutives de la définition que donne Henry de la praxis ? À quels problèmes s'expose cette conception « hypersubjective » de l'activité pratique ? Comme nous l'avons vu, dans la mesure où elle est uniquement auto-affection, où elle désigne exclusivement l'épreuve que fait d'elle-même la subjectivité individuelle dans son effort, l'interprétation henryenne de la notion de praxis rend imperméable l'essentiel de l'activité pratique à toute forme de médiations particulières venant qualifier la réalité même de cette activité. En effet, si l'on suit la radicalité du raisonnement de Henry, aucune norme à caractère culturel ou politique, aucun système de signifiants n'a de rôle essentiel dans la détermination de la réalité éprouvée par cette subjectivité monadique qui, dans son activité, s'auto-affecte indépendamment du monde des objets. La radicalité de cette position comporte, on le sait, une aporie majeure en regard de certaines thèses développées par les sciences humaines et sociales, laquelle aporie pourrait ainsi se formuler : si l'on procède à la mise à distance formelle de toute extériorité, de toute « objectivité » pour ne conserver que les conditions radicalement immanentes – c'est-à-dire, pour Henry, subjectives – de l'agir, peut-on encore véritablement parler d'un « acte » ? Peut-on parler d'acte lorsque la réalité des systèmes symboliques, tels qu'ils sont constitués et interprétés dans le monde social-historique, est d'emblée reléguée au rang de réalité seconde, de réalité dérivant *a priori* de la vie immanente et de ses fluctuations propres ? Non, si l'on se fie à Paul Ricœur, qui questionne dans un de ses écrits la possibilité de concevoir un acte sans médiations particulières (Ricœur, 1999 [1978]). Pour Ricœur, la thèse selon laquelle l'activité subjective individuelle constitue le fondement d'un monde objectif dont la réalité lui serait foncièrement hétérogène, ne tient pas pour au moins deux raisons.

Primo, Ricœur rejette le caractère proprement monadique de l'activité subjective qui, développée chez Henry plutôt que chez Marx, élude le rôle des déterminations du monde social-historique dans le déroulement de toute activité concrète ; si la subjectivité est ce qui agit effectivement, si elle est le « lieu » de la réalisation et de cristallisation d'une des nombreuses potentialités qui la constituent comme subjectivité, elle doit néanmoins toujours composer avec des conditions qu'elle n'a pas posée elle-même et qui déterminent la réalité de cet agir-ci ou de cet agir-là. Cette subjectivité est toujours située dans un monde qui intervient non pas de « l'extérieur » mais bien de « l'intérieur » de l'acte lui-même, en spécifiant les conditions sociales concrètes à travers lesquelles se déroule l'acte, la praxis elle-même. Autrement dit, il est philosophiquement intenable pour Ricœur de penser un acte sans considérer les circonstances sociales-historiques qui ont mené l'acte à se produire, à se réaliser comme acte singulier ; toujours confrontée à des conditions sociales « héritées des générations précédentes » comme le dit Marx, la praxis a donc immanquablement une « histoire ».

Secondo, soutient Ricœur, la sociologie et l'anthropologie ont démontré depuis longtemps déjà que, pour qu'il y ait activité pratique *humaine*, il doit nécessairement y avoir système symbolique. Ces systèmes de signifiants, loin d'être extérieurs à l'acte, à son déroulement subjectif, sont au contraire constitutifs de l'activité pratique elle-même. Ce qui, pour Ricœur comme pour d'autres, distingue la subjectivité humaine de la subjectivité animale est, d'abord et avant tout, la pénétration de la première par la signification : toute activité pratique s'érige dans, à partir et à travers la signification. À ce chapitre, il se montre catégorique : « Je n'arrive pas à concevoir une modalité de l'action qui ne serait pas originairement articulée par des règles, des normes, des modèles, des symboles. La généalogie nous reconduit sans fin de formations symboliques en formations symboliques, sans jamais nous mettre en face d'un agir nu, présymbolique » (1999 [1978] : 291). Autrement dit, s'il est possible de distinguer formellement le déploiement subjectif de l'acte du système de signifiants l'ayant mené à se concrétiser de telle manière plutôt que de telle autre, il est intenable, selon Ricœur, de considérer ces deux dimensions comme radicalement hétérogènes, comme s'excluant l'une de l'autre ; pour lui, action et représentation se conditionnent réciproquement et demeurent, pour cette raison, indissolublement liées l'une à l'autre.

Ainsi, pour qu'une « vie » soit humaine, pour que cette vie soit, comme le soutient Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* (1983 [1961]), *bios* et non *zoe*⁸, il faut pouvoir penser, sur le plan des concepts fondamentaux, ce que Ricœur désigne comme étant une double « extériorité » : une extériorité d'ordre historique, liée aux circonstances sociales et culturelles contingentes, et une extériorité d'ordre logique, liée à la consubstantialité de l'agir humain au symbolique⁹.

4. Éléments pour une théorie de l'acte

Ces remarques critiques posées, l'interprétation de Michel Henry, de par la justesse de certaines de ses intuitions fondamentales et l'efficacité de son trait, ne doit pas être rejetée mais intégrée à une théorie de l'acte qui la comprendrait comme l'un de ses moments constitutifs : à la lumière des critiques déjà évoquées, il est clair que d'autres réalités interviennent effectivement lorsqu'il y a activité pratique, et que plusieurs choses se « bouclent » simultanément, se produisent et se maintiennent grâce à cette activité. Nous souhaiterions poser certains jalons analytiques permettant l'approfondissement du concept de praxis en explorant les différentes réalités qui se nouent, d'un point de vue formel, lorsqu'il y a acte. En fait, il apparaît possible, après examen, de dégager au moins quatre logiques distinctes qui, trouvant leur point de chute dans l'acte, pourraient constituer des éléments menant vers une théorie de la praxis

⁸ Arendt a emprunté cette distinction des Grecs anciens, qui distinguaient les différentes formes de vie selon leurs modes d'être respectifs. *Bios* renvoyait essentiellement à la vie humaine dans ses différentes dimensions et finalités (comme dans *bios theoretikos* et *bios politikos*, par exemple), alors que *zoe* désignait le simple fait de vivre, dans sa forme la plus générale et la plus « organique ».

⁹ On objectera, avec raison, que cette critique de Ricœur est déduite d'une conception de la subjectivité substantiellement différente de celle sur laquelle Henry appuie son interprétation de l'œuvre de Marx. En effet, les critiques exposées ci-dessus démontrent bien qu'en établissant l'existence de médiations liant la subjectivité individuelle à « l'objectivité » des réalités constitutives du monde social-historique, Ricœur se trouve à penser la praxis sous un angle qui est d'emblée réfuté par l'interprétation henryenne de Marx, c'est-à-dire sous l'angle de la *theoria*. Mais cette critique, qui n'opère pas à l'intérieur des présupposés de la phénoménologie henryenne, est néanmoins juste selon nous en ce qu'elle remet en cause une conception de la praxis qui reléguerait les médiations au rang de réalités dérivées, secondaires. Or, ce point nous apparaît, chez Marx comme chez Henry, problématique et prête flanc à une critique dont nous n'évoquons ici les contours que pour élargir le champ du concept de praxis.

élargissant significativement l'horizon au sein duquel se meut l'interprétation henryenne de l'œuvre de Marx. Nous prétendons en outre que les quatre temps de cette dialectique de l'acte permettent d'établir un cadre d'interprétation général visant la compréhension de différentes significations de la philosophie de la praxis chez Marx, laquelle – il est bon de le rappeler – n'est nulle part dans l'œuvre explicitée formellement par ce dernier.

Nous poserions, comme premier moment de toute praxis, comme première réalité se bouclant sur elle-même au moment de l'activité pratique, la thèse défendue par Michel Henry, soit l'existence d'une auto-affectation de soi de la subjectivité. Dans tout acte interviendrait effectivement un moment où la subjectivité individuelle se produit elle-même en se rapportant à elle-même, en s'auto-affectant dans l'immanence de sa « vie ». Henry a, grâce à son subjectivisme extrême, mis en lumière le fait qu'il existe un moment « aveugle », un moment qui, au cours d'un acte, se soustrait à toute objectivation rationnelle ou sensorielle ; l'expérience intime que nous faisons de la joie ou de la douleur, de l'effort ou de la passion au cours de notre existence est suffisamment convaincante, d'un point de vue phénoménologique, pour pouvoir soutenir qu'il y a en effet, dans toute activité, un effet de compression de soi contre soi qui empêche la subjectivité de se « sortir » d'elle-même, de se départir d'elle-même en quelque sorte. Chacun sait qu'il y a, dans l'expérience de la douleur et de l'effort, une part importante de soi qui ne peut être objectivée, mise à distance. Pour reprendre l'exemple donné par Michel Henry pour expliciter la problématique du « travail vivant » chez Marx, le travailleur entrant dans l'usine pour y vendre sa force de travail ne peut s'aliéner, se distancier de ses efforts, de ses craintes ou de ses douleurs : en vendant sa force de travail, le travailleur se trouve en quelque sorte à se vendre lui-même. Rien de cette subjectivité pâtissante ne reste en dehors de l'usine lors de son entrée le matin. Cette prise de la subjectivité avec elle-même implique qu'à travers tout acte, chaque subjectivité fait immédiatement l'expérience d'elle-même, renoue, pour ainsi dire, avec la réalité de l'emprise qu'ont sur elle ses passions, ses douleurs, ses efforts, etc., et fait l'intime expérience de la limite des rapports d'objectivation.

D'autre part, il est possible de faire le constat suivant : tout acte entraîne la production de quelque chose de « neuf », de quelque chose de « plus » dans le monde. En effet, il semble que l'acte a comme effet

d'infléchir le réel d'une manière ou d'une autre, dans un sens ou dans l'autre : avec son accomplissement, le monde se retrouve irrémédiablement transformé selon une des multiples possibilités latentes qu'il comprenait et, concomitamment à sa nouvelle configuration, ouvre un nouveau champ de possibilités dont certaines seront, pour ainsi dire, « activées » à leur tour. Il est possible de soutenir que cet infléchissement du réel par l'acte ne correspond pas nécessairement à son éventuelle interprétation par une conscience ; l'acte « déborde » d'une certaine manière toute saisie rationnelle ou sensorielle – tout rapport d'objectivation finalement – puisque sa « cristallisation », son effectivité agit sur un plan dépassant largement celui de l'intentionnalité. Pour expliciter davantage les déterminations de ce plan, peut-être pourrions-nous interpréter la célèbre 11^e thèse sur Feuerbach - « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières mais ce qui importe, c'est de le transformer » (Marx, 1982 [1845] : 1033) – de la manière suivante : que l'acte soit juste ou non, conforme ou non aux normes dont il tient sa signification et ses intentions premières, qu'il ait provoqué des conséquences éloignées de celles qui étaient anticipées avant son accomplissement ne change rien à l'affaire, puisque le monde d'après l'acte n'est substantiellement plus le même que celui qui avait cours avant l'acte. Cette onzième et dernière thèse sur Feuerbach signifierait donc que l'acte, par opposition à son objectivation rationnelle ou sensorielle, constituerait l'origine, le « lieu » de la production effective, déterminante, du réel¹⁰. S'il est possible, par exemple, d'anticiper, d'imaginer ou de modéliser la trajectoire que décrit une balle avant qu'elle ne soit propulsée par mon bras, rien de tout cela n'épuise la réalité du lancement de la balle, qui s'appartient complètement comme activité et comme possibilité. L'acte produit ainsi un « plus » échappant

¹⁰ L'identification de la réalité à l'activité pratique tend à s'accomplir, à « s'épuiser » pour ainsi dire dans l'énonciation même de cette thèse sur Feuerbach : prétendant dépasser l'ordre « théorique » du discours, Marx lui assigne une visée immédiatement pratique en choisissant le terme « importe » plutôt que « juste » pour assurer la validité de son assertion. Le caractère prescriptif de cette thèse témoignerait, selon Henry, de la reconnaissance explicite par Marx d'un savoir immanent au faire, d'un savoir qui se *révélerait* dans l'immédiateté de chaque acte et qui commanderait à la « théorie » d'abjurer sa prétention à coïncider avec le réel (Henry, 1976a ; 445 et suivantes). Sans partager cette interprétation – proprement henryenne – défendant l'existence d'un « archi-savoir » qui déterminerait la réalité des représentations, nous serions plutôt enclin à dire qu'il y a, dans cette thèse, une exigence de réconciliation totale de la pratique et de la théorie qui débouche, ultimement, sur la suppression de toute forme de médiation.

toujours à son objectivation. Le second moment de toute praxis serait donc constitué par ce que l'on pourrait appeler une production de la réalité dans ses multiples dimensions et possibilités : avec l'acte, la réalité est pour ainsi dire produite, définie et transformée irréversiblement.

Ensuite, nous devons faire référence au noyau dur des critiques formulées plus haut : chaque acte s'inscrit dans un système symbolique particulier où s'entremêlent les différents niveaux de signification. Au milieu de ce monde du symbole, l'acte semble occuper une position particulière. En effet, si tout acte est toujours orienté par un jeu de règles et de normes sociales et historiques, il constitue néanmoins la modalité par laquelle s'actualisent et se maintiennent ces règles et ces normes, la modalité par laquelle elles acquièrent une efficacité propre : avec l'acte de parler, d'écrire, de travailler, le système symbolique est, pour ainsi dire, réactivé, « bouclé ». En effet, sans acte particulier conférant un sens précis et renouvelé aux symboles, ces derniers dépérissent et meurent, comme l'atteste, par exemple, l'existence de langues mortes et de pratiques culturelles disparues : c'est parce qu'elles ne sont plus utilisées, parce qu'elles ne sont plus interprétées quotidiennement qu'elles se fanent et deviennent éventuellement du folklore. C'est ce que Marx désignerait dans *L'idéologie allemande* en réitérant constamment que l'individu s'insère au sein de conditions sociales (ou de circonstances) concrètes qu'il n'a pas posées et qui se trouvent à la fois déterminantes et déterminées par l'activité individuelle. Si l'histoire n'est, pour Marx (1982 [1846] : 1069), que la succession de générations d'individus héritant de conditions de production issues des générations précédentes et si chacune de ces générations perpétue « l'activité traditionnelle » dans de nouvelles circonstances tout en modifiant les anciennes circonstances par une « activité totalement différente », c'est parce que les systèmes symboliques n'ont, à ses yeux, aucune vie propre au-delà de leur actualisation, de leur « production » dans un temps déterminé, par des individus réels. Ce troisième temps de la praxis permettrait en outre de compléter la thèse henryenne : si chaque subjectivité est effectivement seule dans son effort et dans l'ipsité de son acte, il n'en demeure pas moins vrai que des médiations symboliques interviennent effectivement en faisant agir de telle manière plutôt que de telle autre, avec telle intention plutôt que telle autre, etc. C'est à ce niveau d'intelligibilité de la pratique que se situe « l'objet » des sociologues et des anthropologues.

Enfin, un quatrième moment constitutif de toute praxis pourrait être défini comme suit : tout acte comporte un moment où est « évalué » le résultat effectif de cet acte en regard de sa visée initiale. Ce moment, qui pourrait être qualifié de « réfléchissant », sous-entend que chaque acte correspond aussi à un rapport d'objectivation quelconque (qu'il soit de nature symbolique ou sensori-moteur), dont une des déterminations est de pouvoir opérer par lui-même un ajustement du rapport que le sujet entretient avec l'objet ; selon le résultat d'un acte particulier, la visée et le déroulement des actes ultérieurs seront modifiés en conséquence. Si cet auto-ajustement de l'acte se déroule généralement de manière inconsciente (les micro-ajustements de nos gestes pour la réalisation d'une tâche quotidienne par exemple), il peut faire l'objet d'une rationalisation progressive menant, éventuellement, à un plus haut degré de formalisation. Si cela correspond, dans le champ de la connaissance, au dépassement du sens commun par la philosophie et la science, cela mène, dans le champ du « faire », à une rationalisation de la pratique à des fins esthétiques dans le cas de l'art et à une rationalisation de la pratique à des fins proprement utilitaires dans le cas de la technique. C'est plus particulièrement cette dernière catégorie qui retiendra l'attention de Marx dans ses recherches économiques et historiques : les différentes analyses du développement des forces productives reposent sur le constat d'une rationalisation constante des procès de production particuliers culminant, dans le capitalisme industriel, avec la séparation consommée de la force de travail et des moyens de production. Cette séparation, comme on le sait, entraînera des conséquences importantes sur l'organisation concrète de la production (division poussée du travail, subordination des pouvoirs de l'homme à ceux de la machine, etc.), mais dessinera la voie de nouvelles possibilités : on sait que, pour Marx, la technique devait jouer un rôle crucial dans l'avènement du communisme dans la mesure où elle permettait d'affranchir potentiellement tous les travailleurs de tâches manuelles abrutissantes.

La réalité de la praxis

Telles sont, nous semble-t-il, quelques-unes des réalités qui cohabitent en chaque acte et se nouent à chacune de ses manifestations ; l'acte est, pourrions-nous dire, le nœud de ces réalités. Évidemment, ces quelques balises devront être évaluées à même leur capacité à rendre compte des possibilités contenues dans une philosophie de la praxis qui,

tout en se guidant principalement à partir des pistes développées par Marx lui-même à travers son œuvre, ne saurait s'y voir confinée. Par ailleurs, bien que nous ayons accordé à l'interprétation henryenne une autorité suffisante pour l'approfondissement de nos recherches sur le concept de praxis chez Marx, une étude systématique des présupposés de la phénoménologie de la vie de Michel Henry devrait aussi figurer à l'ordre du jour des réflexions ultérieures sur le statut de la pratique en général. La relecture auquel nous convie Henry dans son interprétation devrait nous avoir convaincu du fait qu'il est nécessaire de nous pencher sur les fondements, c'est-à-dire sur les conditions de possibilité de tout acte avant de nous lancer dans l'étude « positive » des différents champs de la pratique.

Maintenant que les lectures les plus caricaturales de l'œuvre ne prétendent plus à une orthodoxie et laissent derrière elles un champ d'interprétation qui peut être exploré sans être associé à un quelconque « déviationnisme », l'œuvre de Marx demeure largement ouverte et les problèmes qu'elle pose, notamment sur le statut de la pratique, interpelle suffisamment notre actualité théorique pour s'y pencher encore sérieusement.

In memoriam Michel Henry (1922-2002)

François L'Italien
Candidat à la maîtrise
Département de Sociologie
Université Laval

Bibliographie

- ARENDRT, Hannah (1983), *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- CANTIN, Serge (1992), *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle (1980), *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin.

- HENRY, Michel (1984), « La vie, la mort. Marx et le marxisme », *Diogène* #125.
- HENRY, Michel (1976a), *Marx. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard.
- HENRY, Michel (1976b), *Marx. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard.
- MARX, Karl (1982 [1846]), « L'idéologie allemande », dans : Karl MARX, *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- MARX, Karl (1982 [1845]), « Thèses sur Feuerbach », dans : Karl MARX, *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- MARX, Karl (1982), « Introduction », *Philosophie*, dans : Karl MARX, Paris, Gallimard.
- MARX, Karl (1965 [1847]), « Misère de la philosophie », dans : Karl MARX, *Œuvres I. Économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- MARX, Karl (1965 [1847]), « L'idéologie allemande », dans : Karl MARX, *Œuvres I. Économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- MERCIER-JOSA, Solange (1986), *Retour sur le jeune Marx*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- RICOEUR, Paul (1999), « Le Marx de Michel Henry », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.