

## ACTIVITÉ ET PASSIVITÉ CHEZ MARX ET SPINOZA. LIRE L'ALIÉNATION ET L'« AUTO-ACTIVATION » DANS LA PHILOSOPHIE DU JEUNE MARX AVEC L'ÉTHIQUE DE SPINOZA

---

DANIEL WEBER

### Abstract

This paper aims to show how a re-lecture of Spinoza's *Ethics* can enrich our comprehension of Marx's early works and in particular two of his key-concepts, the concept of alienation and the concept of self-activity. As different as the conceptual framework of these two philosophers may seem at first sight (although it has become more and more common to bring together these two authors), the present author acts on the assumption that both Marx's and Spinoza's thinking are based on an "ontology of *activity*". Nevertheless, the basic human condition seems to be that of a passive being, exposed to Nature's unrestrained force and to relations imposed to it by society. The present author wants argue in this paper that it is not in the illusion of some kind of grounding subjectivity that finite beings like us can achieve liberation, but in the process of knowledge of the (natural and social) determinations which is the process of becoming active, i.e. the revolutionary transformation of the relation to oneself, to the other human beings and to Nature.

La philosophie de Spinoza comme celle de Marx pourraient, selon nous, être qualifiées d'ontologies de l'activité<sup>1</sup>. Qu'il ne s'agit pas chez ces deux philosophes d'ontologies purement *idéalistes* de l'agir subjectif (comme chez Leibniz ou Fichte

---

<sup>1</sup> En ce qui concerne Marx, on pense immédiatement à ses écrits de jeunesse et avant tout à ses *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844 ou encore aux « Thèses sur Feuerbach », mais l'hypothèse que sa philosophie a pour fondement une ontologie de l'agir jamais formulée de manière systématique nous semble valoir plus généralement pour l'ensemble de son œuvre. Pour Marx, toute l'histoire de l'humanité s'articule autour de l'activité productive des hommes et des rapports sociaux noués par eux dans cette activité. Elle est l'histoire de la lutte des classes et l'abolition de la servitude passe nécessairement par une *praxis* révolutionnaire des classes dominées.

par exemple), nous espérons également le montrer dans cette étude. Car autant chez Marx que chez Spinoza, l'alternative stérile entre un matérialisme de l'objectivité donnée et un idéalisme de la subjectivité du seul sujet agissant est dépassée dans une philosophie de l'*activité collective et libératrice* dans laquelle la connaissance adéquate des déterminations naturelles joue un rôle décisif.

Le *conatus* comme effort entrepris par tout être afin de persévérer dans son être et d'accroître sa puissance d'agir et la philosophie de la *praxis* révolutionnaire comme transformation du rapport à soi, aux autres et au monde du jeune Marx sont des aspects fondamentaux et bien connus de leurs philosophies respectives sur lesquels il est inutile d'insister plus – du moins si l'on prend chacune de ces philosophies pour elle-même. Mais l'intérêt d'une lecture commune réside précisément dans la tentative de comprendre l'une par l'autre, comme deux philosophies profondément liées, au-delà des périodes et problématiques historiques bien différentes qui les ont vu naître et du peu de référence directe de Marx à Spinoza<sup>2</sup>. Nous pensons donc que le lien entre Marx et Spinoza devient réellement intéressant lorsqu'on entreprend de lire la problématique de l'aliénation et du devenir-actif marxien à travers un prisme de compréhension spinoziste. Nous verrons alors que l'homme et la Nature ne s'opposent pas, mais que l'être est par essence relationnel, avant toute distinction entre sujet et objet, pensée et étendue, Nature et histoire, etc.

Si Marx n'a jamais formulé d'ontologie ou de philosophie première, il semble tout aussi certain qu'une ontologie soit sous-jacente à la plupart de ses œuvres, notamment celles de jeunesse et de coupure, et nous tenterons de montrer en quoi cette ontologie peut être dite « spinoziste ». En cela nous nous inspirerons de la lecture de « Marx avec Spinoza » proposée par Franck Fischbach dans son ouvrage *La production des hommes*, c'est-à-dire d'une lecture qui tente de comprendre Marx (et avant tout le Marx des *Manuscrits de 1844*) « [...] “comme si” l'Éthique de Spinoza avait fourni à Marx son ontologie, ou “comme si” Marx avait trouvé sa philosophie première chez Spinoza [...] »<sup>3</sup>.

En partageant la méthode qui est celle de Fischbach, c'est-à-dire une lecture de Marx avec Spinoza, nous tenterons de montrer dans quelle mesure la philosophie de Spinoza permet une meilleure compréhension de la théorie marxienne

<sup>2</sup> Que Marx était familiarisé avec la philosophie de Spinoza est évident au-delà des proximités de ces deux systèmes philosophiques. Marx produisit – vraisemblablement en 1837/38 – un cahier de notes sur Spinoza. S'il y a également quelques rares références de Marx à Spinoza (notamment dans ses « Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie »), il ne semble cependant pas y avoir d'emprunt direct à Spinoza dans le système conceptuel marxien.

<sup>3</sup> Fischbach, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Actuel Marx Confrontation, 2005, p. 30.

de l'aliénation et de sa critique du sujet idéaliste qui la motive. Notre lecture vise à comprendre Marx à la lumière de Spinoza, sans jamais tenter de montrer une influence directe de Spinoza sur une partie précise du corpus marxien.

## I

C'est l'un des concepts marxien les plus « anti-spinozistes » en apparence que nous voudrions tout d'abord éclairer par l'*Éthique* de Spinoza, le concept d'aliénation tel qu'il est développé par Marx dans les *Manuscrits de 1844*. « Anti-spinoziste » parce que la question de savoir s'il est possible de parler d'aliénation avec Spinoza semble d'emblée constituer un hors sujet. Le spinozisme est une philosophie de la positivité, de l'affirmation et de la plénitude, et non pas une doctrine de la négativité, de la contradiction ou de la privation. Cela est vrai sans conteste pour le point de vue de la Nature ou de la totalité. Mais si nous examinons l'aliénation comme phénomène qui touche les hommes, c'est-à-dire des modes finis, la question peut devenir pertinente sous certaines conditions comme nous le montrerons ici.

Qu'on nous permette tout d'abord de reconstituer brièvement le concept d'aliénation chez Marx à travers les quatre dimensions que possède ce concept dans les *Manuscrits de 1844*<sup>4</sup>. (1) L'aliénation est premièrement (dans l'ordre d'exposition choisi par Marx) la perte de l'objet, c'est-à-dire la perte de l'outil de travail autant que de son produit par le travailleur. La société bourgeoise accentue cette forme d'aliénation en raison des rapports de production et de propriété capitalistes dans lesquels autant les moyens de production que le produit final n'appartiennent plus au travailleur. Cette forme d'aliénation est donc l'aliénation par excellence en régime de production et de propriété capitalistes. (2) Mais il y a aussi une dimension de l'aliénation interne au processus du travail salarié : car ce dernier consiste en un remplacement du travailleur par la simple force de travail quantifiable et échangeable sur le marché du travail. Aussi, le travail salarié n'est pas, pour le travailleur, un moyen d'épanouissement et d'émancipation, mais uniquement un moyen pour assurer sa subsistance. Sa « force » de travail s'apparente alors plus à une impuissance qu'à une réelle force. (3) La troisième dimension de l'aliénation que nous pouvons identifier dans les *Manuscrits de 1844* est sans doute la plus

<sup>4</sup> Le lecteur se reportera avant tout à la cinquième et dernière partie du premier Manuscrit qui traite du travail aliéné (cf. Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, Studienbibliothek ; *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, coll. Textes & Commentaires, 2007).

problématique<sup>5</sup> : il s'agit de l'aliénation de l'homme par rapport à son « être générique » et de l'oubli de cet « être générique » comme résultat de l'existence de la société de classes. Cet aspect du concept d'aliénation, Marx le reprend à l'anthropologie feuerbachienne qui, tout en tentant de s'affranchir de l'idéalisme hégélien, en partage néanmoins la problématique<sup>6</sup> fondamentale. Car, si l'anthropologie de Feuerbach abandonne bien le Sujet idéaliste et individuel comme fondement de la conscience de l'homme, elle réintroduit en même temps un sujet essentialisé sous la forme d'une substantialité humaine première. Le concept d'aliénation feuerbachien fonctionne en posant tout d'abord une essentialité humaine par rapport à laquelle l'on serait ensuite aliéné. Mais chez le Marx des *Manuscrits de 1844* la chose se présente déjà de manière plus complexe, l'homme en tant que *Gattungswesen* n'étant pas un être figé, mais toujours déjà un être social et agissant. Marx lui-même se défera de plus en plus de la conception feuerbachienne de l'aliénation, à partir de ses « Thèses sur Feuerbach » et surtout à partir de l'*Idéologie allemande*, abandonnant alors définitivement ce qu'il restait d'essentialiste dans sa conception de l'homme comme *Gattungswesen*, c'est-à-dire une conception de l'homme comme se rapportant à lui-même comme à son propre genre – faisant de l'« être générique » supposé de l'homme sa nature véritable. Les « Thèses sur Feuerbach » disent bien que l'essence de l'homme, c'est l'ensemble des rapports sociaux<sup>7</sup>. Et cette essence n'est pas quelque chose de donné, mais bien une rela-

<sup>5</sup> Que le concept d'aliénation est déjà en soi un concept problématique en ce qu'il semble présupposer de fait la position d'un état non-aliéné et idéal par rapport auquel l'aliénation peut alors se déterminer ou se mesurer est bien connu. Il n'est pourtant pas clair si cette présupposition est vraiment nécessaire pour pouvoir parler d'aliénation, comme le montrent à notre sens les travaux récents de Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa (cf. notamment Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a. M., Campus, 2005 et Rosa, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Titel der Originalausgabe : *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus, NSU Press, 2010), aus dem Englischen von Robin Calikates, Berlin, Suhrkamp, 2013). Démontrer qu'il puisse exister un concept d'aliénation non-essentialiste n'est cependant pas notre but ici, car une telle démonstration mériterait bien plus qu'un simple article et, surtout, le concept d'aliénation ainsi obtenu n'aurait plus grand chose à voir avec le concept marxien des *Manuscrits de 1844*.

<sup>6</sup> Dans le sens où Louis Althusser définit la problématique d'une philosophie ou d'une époque philosophique, à savoir comme « l'unité spécifique d'une formation théorique » (Althusser, Louis, *Pour Marx*, avant-propos de Étienne Balibar, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 24). Cette unité spécifique d'une formation théorique (ici le hégélianisme) ne s'exprime non pas tant dans les réponses que livre cette philosophie mais déjà dans les questions qu'elle pose et dans les présuppositions qu'elle admet.

<sup>7</sup> La sixième thèse est on ne peut plus clair sur ce point : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (cf. Macherey, Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam,

tion, c'est-à-dire qu'elle se constitue par l'activité productive des hommes qui est leur rapport le plus fondamental au tout de la Nature. Marx se rapproche ici de la conception spinoziste de l'« essence de l'homme » qui est, en fin de compte, une conception non-essentialiste. Car le modèle de perfection à réaliser selon Spinoza est déjà présent dans ce monde-ci et non pas un idéal normatif ou transcendant. Dans une lecture spinoziste, le problème le plus important d'une conception de l'homme en termes d'« être générique » est que l'on reste dans le registre de la « privation » (la nature humaine comme potentialité non encore réalisée et par rapport à laquelle il y aurait alors aliénation), cette privation n'étant rien de positif ou de réel pour Spinoza<sup>8</sup>. Nous aurons le temps d'y revenir un peu plus loin. (4) La dernière dimension de l'aliénation est celle qui existe entre les individus, qui naît de rapports entre les individus vécus et perçus sur le mode du rapport d'un moyen à une fin, de la lutte pour la subsistance et de la concurrence entre les individus. Mais, ni pour Marx, ni pour Spinoza, la libération de la servitude ne peut se concevoir au niveau de l'individu concret, qui dans sa concrétude supposée n'est rien d'autre qu'une abstraction comme nous essayerons de le montrer.

Ces quatre dimensions du concept d'aliénation marxien expriment la dissolution vécue d'un lien entre l'homme et son monde naturel et social et la réduction de l'homme à l'état d'un être passif et impuissant face à une Nature qui est conçue sur le mode d'une extériorité radicale. La conscience aliénée subit l'hétéronomie malgré le fait qu'elle s'imagine s'en être affranchie, et elle la subit d'autant plus qu'elle s'imagine plus libérée des déterminations de la Nature. Nous tenterons de montrer que la libération de la servitude et de l'aliénation passe nécessairement par l'activité consciente et la connaissance adéquate du caractère nécessaire de la Nature – qu'elle est réalisation de la liberté et de l'autonomie humaines dans le tout déterminé de la Nature.

Le concept d'aliénation marxien prend racine dans sa critique de la catégorie du « Sujet » et il cristallise les efforts de Marx pour sortir de la philosophie hégélienne par un retournement de ses propres concepts. La conscience aliénée est constituée par l'illusion de l'existence d'un sujet ou d'une subjectivité constitutives en l'homme, une subjectivité conçue abstraitement puisqu'elle est pensée comme étant indépendante de la Nature et du monde objectif dans lequel l'homme est

---

2005, p. 137). Finalement, même si le terme d'essence y est toujours présent, cette thèse abandonne la problématique feuerbachienne de l'essence humaine.

<sup>8</sup> Pour Spinoza, l'être est tout ce qu'il peut être et il n'y a aucun sens de parler d'une potentialité cachée qui prendrait la forme d'un idéal à réaliser (cf. *Eth.* II, Déf. VI : « Par réalité et par perfection j'entends la même chose »). Il n'y a donc pas d'imperfection ou de manque à proprement parler pour Spinoza, puisque la réalité est plénitude et perfection.

pourtant toujours déjà inscrit, avant-même de pouvoir se concevoir comme « Sujet »<sup>9</sup>. La critique de l'aliénation est donc liée à l'effort de montrer que l'homme est toujours d'abord un individu *naturel et social actif*. Ce n'est pas dans l'objectivité que l'aliénation se manifeste pour Marx, ce n'est pas le rapport au monde et aux objets de la Nature qui est aliénant, mais l'illusion qu'il puisse exister quelque chose comme un Sujet premier qui entretient avec le monde objectif des rapports à la fois secondaires (voire contingents) et qui l'oppriment. Soulignons enfin que l'aliénation n'est pas simplement un phénomène imaginaire<sup>10</sup>, même si l'imagination (en tant que rapport imaginaire au réel) en est le moteur. Elle est l'expression vécue d'un rapport réel des hommes entre eux et au monde, le produit de ce rapport. Elle « [...] doit être comprise comme séparation des hommes d'avec leur propre puissance d'agir [...] ». Et,

[il] n'y a pas d'impuissance plus grande que celle de l'homme qui n'est plus que « puissance de travail purement subjective » et « sans objectivité », au terme de la dissolution de ses rapports immédiats avec les conditions objectives et naturelles de sa puissance d'agir, c'est-à-dire du développement de son activité vitale productive.<sup>11</sup>

L'aliénation a donc des causes réelles et elle sera d'autant plus forte que ces causes restent inconnues des hommes. L'homme s'illusionne en elle sur sa séparation radicale d'avec la Nature. Une telle séparation est pourtant impossible et ne peut exister que dans la conscience aliénée, c'est-à-dire dans l'imagination. L'aliénation naît de l'abstraction imaginaire de l'homme du monde objectif et social, l'homme se concevant dans cette abstraction comme Sujet libre de déterminations extérieures. Mais cette abstraction elle-même naît d'une certaine réalité sociale qui limite la puissance d'agir humaine et empêche l'homme de vivre librement. La réalité sociale s'articule autour de rapports de production et de propriété inadéquats à un plein développement de la puissance d'agir des hommes et se manifeste dans

<sup>9</sup> « L'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est pour une part équipé de forces naturelles, de forces vitales, il est un être naturel actif [...] » (Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 166).

<sup>10</sup> Il en va de même pour l'idéologie qui naît d'un certain rapport social au monde et d'une base matérielle qui la produit. Mais l'idéologie possède à son tour une certaine efficacité réelle comme Marx l'admettra à la suite de l'*Idéologie allemande*. Ses « écrits de conjoncture » (entendons par là avant tout sa trilogie sur la lutte des classes en France (*Les Luttes de classes en France* (1850), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) et *La guerre civile en France* (1871)) constituent la reconnaissance implicite d'une certaine efficacité réelle des formes idéologiques de pensée, et l'idéologie devient définitivement un effet de structure lui-même structurant des rapports sociaux avec la théorie du fétichisme de la marchandise développée dans le *Capital*.

<sup>11</sup> Fischbach, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, op. cit., pp. 100–101.

la lutte des classes. L'homme se retrouve donc dans une attitude passive par rapport à son monde naturel et social et subit la détermination par des causes inadéquates à sa puissance d'agir et inadéquatement connues, car elles restent ignorées de lui dans leur caractère même de cause. L'abstraction imaginaire et aliénante vient par conséquent elle-même d'un certain rapport social dans lequel l'homme est déjà coupé de ses objets naturels. Fischbach a donc bien raison de présenter la philosophie du Sujet, qui est pour Marx une des formes que prend la conscience aliénée, « comme une conclusion sans prémisse »<sup>12</sup>. Le Sujet prend faussement l'effet (sa subjectivité) pour une cause déterminante, et le libre arbitre pour le fondement véritable de sa liberté. Mais d'une telle conception de l'autonomie et de la liberté ne peuvent naître que souffrance et tristesse, puisque dès lors la perfection devient un but inatteignable pour l'esprit essentiellement limité et fini de l'homme.

Dans l'inversion marxienne du concept d'aliénation hégélien ce n'est pas le rapport à l'objet imposé, mais au contraire l'absence – avant tout imaginaire, puisque cette absence n'est rien de positif, c'est-à-dire qu'elle n'existe que pour les modes finis que sont les hommes et non pas du point de vue de la Nature – d'un rapport aux objets du monde et aux autres hommes qui devient source d'illusions et de malheur. Ce n'est pas notre rapport à la Nature qui est aliénant, mais le fait de penser que ce rapport nécessaire doit être surmonté afin de pouvoir réaliser la liberté humaine. Une telle illusion naît dans une société qui « marche » elle-même déjà « sur la tête », c'est-à-dire dans une société dans laquelle les rapports des hommes entre eux et à la Nature diminuent leur puissance d'agir.

Pour comprendre le renversement marxien du concept hégélien d'aliénation, un retour à Spinoza s'impose dès lors. Tout en étant une problématique à première vue étrangère au spinozisme, l'aliénation telle qu'elle est conçue par Marx peut à notre sens être saisie en termes spinozistes. Et, l'on tirera un grand profit d'une telle lecture. Encore une fois nous suivons donc une hypothèse émise par Fischbach selon laquelle,

[...] si le rapport de Marx à Spinoza est en effet passé par Hegel, comme le dit Althusser, ce ne fut pas pour recueillir le spinozisme de Hegel lui-même, mais au contraire parce que Marx a eu besoin de Spinoza pour sortir de Hegel, au sens où Marx a fait jouer Spinoza contre Hegel, au sens donc où Spinoza serait apparu à Marx comme celui qui permettait de critiquer de façon radicale, de l'intérieur même de son accomplissement hégélien, la philosophie moderne entendue comme métaphysique idéaliste et théologique de la subjectivité.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 28–29.

Il faut donc revenir à Spinoza et à sa théorie des affects afin de mieux saisir le concept d'aliénation marxien, mais aussi et surtout le passage de la passivité au *devenir-actif* dans la philosophie du jeune Marx.

## II

L'inscription essentielle de l'homme dans la Nature est une des thèses majeures du spinozisme. Il est connu que Spinoza refuse de concevoir l'homme comme un « empire dans un empire »<sup>14</sup>. C'est parce qu'ils voient l'homme comme un être détaché de la Nature que les philosophes ont le plus souvent attribué son impuissance à la faiblesse (morale) des sujets et non pas à l'ignorance des causes qui les déterminent. Pour Spinoza tout comme pour Marx, l'être humain n'a pas d'essentialité en soi et aucun homme ne peut se concevoir en soi, indépendamment de sa relation à la Nature et de son inscription dans la société<sup>15</sup>.

Dans ce sens, les hommes en tant que modes finis dépendent essentiellement de la Nature et c'est la menace réelle ou imaginaire de ce rapport vital qui constitue ce que Marx a désigné par le concept d'aliénation. Ce n'est pas la nécessité naturelle, mais la non-connaissance des déterminations ou l'illusion de s'en être affranchi qui menacent la puissance d'agir des hommes. Une réelle séparation de l'homme et de la Nature, c'est-à-dire du tout déterminé et nécessaire, est impossible pour Spinoza (comme pour Marx par ailleurs). L'ignorance des déterminations a pour résultat une diminution de la puissance d'agir et s'exprime par des affects tristes (la haine, l'envie, la crainte, mais aussi l'espoir, etc.). En termes spinozistes, l'aliénation serait donc le fait de subir des affects et de s'y soumettre sans les connaître, c'est-à-dire de devenir passif et de faire l'expérience d'une diminution de sa propre puissance d'agir.

Si l'on veut mieux comprendre la théorie marxienne de l'aliénation à l'aide de la philosophie de Spinoza, il faut examiner de plus près la nature des affections du

<sup>14</sup> Cf. la Préface du Livre III de l'*Éthique* où Spinoza dit : « Il me semble même qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient en effet que, loin de le suivre, l'homme perturbe l'ordre de la Nature et que, dans ses propres actions, il exerce une puissance absolue et n'est déterminé que par lui-même. Aussi attribuent-ils la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines non pas à la puissance générale de la Nature mais à je ne sais quel vice de la nature humaine sur laquelle, dès lors, ils pleurent, rient, exercent leur mépris ou, le plus souvent, leur haine. »

<sup>15</sup> Nous ne pouvons pas revenir sur le rapport entre Nature et société dans la pensée spinoziste et marxienne, mais signalons tout simplement que les deux termes ne s'opposent ni chez Spinoza, ni chez Marx. Au contraire, l'homme est toujours à la fois un être naturel *et* social, et sa sociabilité s'explique à partir de la question de la satisfaction de ses besoins naturels.

corps et des affects de l'Esprit<sup>16</sup>. Les affects étant des idées des affections du corps, c'est à eux dans leur forme passive que nous nous intéresserons avant tout. Ce qui fait la passivité d'un affect, c'est sa détermination par une causalité inadéquate à notre essence<sup>17</sup> ou notre ignorance (ou connaissance simplement partielle) de la causalité :

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire [...] lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (*Éth.* III, Déf. II).

Il nous faut tout d'abord expliquer comment le spinozisme, qui est une philosophie de la plénitude et de la perfection et qui exclut à notre sens toute négativité, peut penser la passivité et pourquoi celle-ci est première, c'est-à-dire pourquoi elle constitue notre condition fondamentale<sup>18</sup>, alors qu'elle ne correspond pas à l'« essence » de l'homme. La passivité est tout d'abord une affection ou un affect propre aux modes finis :

La passivité n'existe comme telle que relativement à l'individu considéré ou à un mode fini existant pour lequel elle signifie une diminution de son activité, une séparation d'avec sa puissance d'agir : un homme passif ou rendu passif, c'est un homme déterminé par autre chose que lui-même à produire un effet, mais cet effet, par ailleurs, se compose parfaitement avec sa propre cause ; simplement, cette cause n'est pas l'homme singulier considéré et l'effet produit ne s'explique pas par sa propre puissance d'agir,

---

<sup>16</sup> Nous suivons la distinction conceptuelle établie par la traduction de l'*Éthique* de Robert Misrahi, qui rend *affectio* par « affection » et *affectus* par « affect » : « Disons brièvement ce qui est fondamental : Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un mode fini » (Spinoza, *Éthique*, traduction et édition de Robert Misrahi, Paris, Le Livre de Poche, coll. Classiques, 2005, Introduction générale, pp. 31-32).

<sup>17</sup> L'essence de l'homme n'est pas quelque chose d'abstrait pour Spinoza, un idéal dont l'homme se serait écarté, mais tout simplement le Désir, qui est le trait le plus fondamental de tout homme. L'essence humaine est de ce monde et doit être réalisée dans ce monde. Afin de réaliser cette essence il faut donc connaître son Désir et l'utilité propre posé par lui.

<sup>18</sup> « Si les hommes naissaient libres, et tant qu'ils seraient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal » (*Eth.* IV, Prop. 68). Les hommes ne naissent donc pas libres, mais se trouvent immédiatement dans la servitude passionnelle, c'est-à-dire la passivité.

mais par la puissance d'autre chose que lui, par *une puissance qui passe par lui*, qui le traverse, mais qui *ne vient pas de lui*.<sup>19</sup>

Ainsi, nous sommes capables d'expliquer la passivité humaine sans devoir remettre en question l'idée essentielle de Spinoza selon laquelle il n'y a que positivité et que réalité et perfection sont une seule et même chose. La passivité existe bien, mais uniquement du point de vue des modes finis que sont les hommes et non pas du point de vue de la totalité de la Nature qui, même à travers les affects passifs, agit toujours de manière adéquate à son être. La passivité, la contingence et la privation existent du point de vue de la *Nature naturée* pourrait-on dire, mais non pas de celui de la *Nature naturante*. La Nature naturée et la Nature naturante étant une seule et même substance, la passivité et l'aliénation ne sont donc rien de « réel », mais elles existent simplement du point de vue partiel et inadéquat des modes finis. Cela n'empêche pas la passivité de produire des effets sur les hommes – les affects tristes en sont la preuve. La sortie de la passivité est d'autant plus difficile que le point de vue partiel et inadéquat de l'homme passif est lui-même vécu sur le mode d'une compréhension adéquate de l'homme qui, dans l'illusion du Sujet pleinement autonome, se pense libéré de la détermination naturelle. On ne découvre la passivité toujours que rétrospectivement, c'est-à-dire par rapport à une plus grande perfection<sup>20</sup> et on la réfère alors au passé sans s'apercevoir de la passivité présente. Pour prendre conscience de la passivité présente, il faut entreprendre l'effort de connaître les affects de manière adéquate et de les maîtriser.

Il n'est sans doute pas tout à fait correct d'appeler cette passivité des affects et des actes, qui ne dépendent pas de nous et dont les causes réelles nous restent inconnues, « aliénation »<sup>21</sup>. Nous pensons néanmoins pouvoir accéder à une meilleure compréhension du concept d'aliénation chez Marx par un examen des conduites passives chez Spinoza : autant pour Spinoza que pour Marx, les conduites passives sont premières, l'homme étant toujours déjà « soumis » à la Nature et à la société. Elles nous asservissent et mènent à une diminution de notre puissance d'agir. Si

<sup>19</sup> Fischbach Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza » in *Archives de Philosophie*, Tome 68, volume 4, Hiver 2005, p. 597 (nous soulignons).

<sup>20</sup> C'est par rapport à une plus grande puissance d'agir et une plus grande perfection que la passivité existe. La privation d'activité n'est donc rien en soi, elle n'est privation qu'en étant rapportée à une activité plus grande.

<sup>21</sup> Notons que Robert Misrahi n'hésite pas, quant à lui, à qualifier les affections et les affects passifs d'« aliénants » : « Nous dirions aujourd'hui que la passivité est l'aliénation des actes qui ne dépendent pas de nous seuls mais d'une cause principale extérieure » (Misrahi Robert, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Armand Colin, coll. Synthèse, 1998, p. 47).

le mot n'y est pas<sup>22</sup>, l'idée spinoziste de la servitude passionnelle nous semble suffisamment proche du contenu du concept marxien d'aliénation pour justifier une telle lecture. C'est surtout l'examen du passage de la passivité à l'activité qui nous montrera les liens profonds entre le spinozisme et le marxisme qui nous ont fait qualifier ces deux philosophies d'« ontologies de l'activité ».

La passivité résulte donc « [...] principalement d'une source extérieure non pensée ni maîtrisée. Ainsi la connaissance inadéquate et la causalité partielle expriment et accompagnent l'activité de l'imagination dans la genèse des *conduites passives*, c'est-à-dire des passions. »<sup>23</sup> La causalité inadéquate ou non-con nue mais simplement imaginée est donc ce qui explique cette forme passive du Désir que sont les passions. La passivité n'est elle-même rien de positif puisqu'elle est simplement une activité diminuée (à savoir l'activité de l'imagination et non pas celle de la raison). Les passions, en tant qu'il s'agit d'affects passifs que nous subissons, nous asservissent et diminuent notre perfection et c'est à ce titre qu'elles sont à combattre. La lutte contre les passions passe par un devenir-actif dans lequel la connaissance joue un rôle essentiel pour Spinoza.

Le combat contre les passions qui nous « aliènent » n'est donc pas une lutte contre le Désir, puisque le Désir (de persévérer dans notre être et d'accroître notre puissance d'agir) est notre essence même, ce qui nous constitue en tant qu'êtres de la Nature. Cette essence est un *acte* pour Spinoza puisque ce qui nous constitue en propre c'est notre puissance d'agir. Ce n'est pas l'ascèse ou le sentiment de culpabilité qui nous libéreront de la servitude, mais la connaissance adéquate de ce qui nous asservit et des déterminismes de la Nature – que notre volonté ne peut pas simplement dépasser ou abolir – qui ouvre la voie à la libération véritable. Tout Désir peut donc être soit passif, soit actif<sup>24</sup>, ce qui veut dire que la servitude n'a pour origine que certaines formes du Désir, à savoir les formes imaginatives ou inadéquatement connues qu'il faudra combattre en accédant à une plus parfaite compréhension de leurs causes. Mais du point de vue de la Nature, les formes passives du Désir sont bien évidemment aussi des actes.

---

<sup>22</sup> A notre connaissance, on ne trouve qu'une seule occurrence du mot « aliénation » (en fait il s'agit du verbe « aliéner ») dans la traduction de l'*Éthique* de Robert Misrahi : « Car la plupart des hommes semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où ils peuvent obéir à leurs désirs sensuels et qu'ils aliènent leur souveraineté dans la mesure où ils sont tenus de vivre selon les prescriptions de la loi divine » (*Eth.* V, Prop. 41, Scolie, nous soulignons).

<sup>23</sup> Misrahi Robert, *Spinoza et le spinozisme*, op. cit., p. 47

<sup>24</sup> « Ainsi, les appétits ou le Désir sont des passions dans la seule mesure où ils naissent d'idées inadéquates, mais ces mêmes Désirs sont reconnus comme vertus lorsqu'ils sont excités ou engendrés par des idées adéquates » (*Eth.* V, Prop. 4, Scolie).

Il en découle également que la liberté n'est pas le libre arbitre, mais qu'elle s'acquiert par la connaissance des déterminations naturelles et par la recherche de l'utile propre<sup>25</sup> posée par le Désir. Elle s'identifie à l'accroissement de notre puissance d'agir et est l'adéquation entre notre nature et nos affections et affects. L'*Éthique* de Spinoza vise donc à une transformation du rapport à soi, aux autres<sup>26</sup> et au monde. La liberté est à la fois autonomie et connaissance des déterminations, elle se construit dans l'activité en accord avec la Nature, c'est-à-dire en transformant la causalité externe en causalité interne.

L'action inadéquate est une action qui est soumise à un désir immédiat ou « non-réfléchi », c'est-à-dire déterminé par des causes externes. Elle est la soumission au monde objectif, mais non pas au sens hégélien d'un rapport à l'objet imposé et nécessairement aliénant<sup>27</sup>, mais au sens d'un rapport au monde objectif vécu comme aliénant parce qu'il est n'est pas adéquatement connu. Dans l'action inadéquate nous nous soumettons aux causes externes et c'est précisément parce que ces causes nous restent extérieures que nous subissons la servitude passionnelle. La passivité ou l'aliénation ne sont pas l'hétéronomie tout court, mais l'hétéronomie inconnue ou imaginativement dépassée. L'hétéronomie – c'est-à-dire la réalité et l'expérience d'une puissance de la Nature infiniment plus grande que la puissance des modes finis – est notre condition la plus fondamentale. Dans ce sens, l'autonomie et la liberté ne s'opposent pas à l'hétéronomie et à la nécessité, mais seront d'autant plus fortes que nous accéderons à une connaissance plus complète de ce qui nous détermine à agir. Par la connaissance et l'appropriation de la causalité, celle-ci devient la causalité interne qui seule rend possible l'action adéquate à notre Désir et, par là, la réalisation de l'autonomie et de la liberté humaines. L'action adéquate est une action qui correspond à notre essence même en tant que cette essence est constituée par le Désir. Seule l'action adéquate peut être dite libre, mais, on l'aura compris, pas dans le sens d'une liberté absolue de décision et de détermination : la liberté ne sera réalisée qu'en « toute connaissance de cause ».

---

<sup>25</sup> Cet utile propre n'est rien d'autre qu'un bien qui accroît notre puissance d'agir. Il est l'utile propre du Désir, mais il revient à la raison de le rendre conscient et de diriger le Désir en son sens. La connaissance adéquate est l'utile propre par excellence.

<sup>26</sup> La recherche du bonheur n'est pas un hédonisme égoïste puisque la félicité, pour Spinoza, doit être recherchée pour le plus grand nombre.

<sup>27</sup> Ce rapport au monde objectif n'a rien d'aliénant en soi pour Marx et Spinoza.

### III

Que l'action adéquate nécessite un devenir-actif (qui n'est autre chose que le processus de connaissance), cela est établi en *Éth.* IV, Prop. 21 : « Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire *exister en acte*. »<sup>28</sup> Par « *exister en acte* » il faut entendre la connaissance adéquate de son Désir – et non la simple conscience de la présence du Désir en nous qui est le plus souvent une connaissance inadéquate et partielle du Désir – et par conséquent la faculté de le diriger.

La libération passe donc nécessairement par la connaissance : « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte » (*Éth.* V, Prop. 3). La connaissance ne combat pas les passions en tant que ces passions seraient un vice ou un péché, mais elle les transforme d'affects passifs en affects actifs, c'est-à-dire en affects connus de manière adéquate. La connaissance est un *acte* par lequel nous passons à une plus grande puissance d'agir. Pas de séparation donc du « théorique » et du « pratique », puisqu'il s'agit là simplement de deux points de vue sur une seule et même réalité relationnelle. Précisons également que ce n'est pas la connaissance *en soi* qui peut vaincre les affects passifs, mais qu'un affect ne peut être vaincu que par un autre affect<sup>29</sup>. La connaissance a pour but de former des affects adéquats et par là plus puissants que les passions. La seule connaissance ou le seul entendement seraient impuissants à lutter contre les affects passifs, puisque la cause des affects passifs se trouve dans les affections du corps. Les affects ne se combattent donc que par des affects plus forts et en sens contraire. Le spinozisme n'est pas un intellectualisme, d'une part parce que la connaissance n'est pas à elle seule un remède contre la passivité, mais d'autre part également parce que la connaissance des affects est accessible à tout le monde. Bien qu'elle soit déjà une activité, la connaissance s'accompagne toujours d'un devenir-actif de l'homme considéré comme un tout<sup>30</sup>. La distinction des trois genres de

---

<sup>28</sup> Nous soulignons.

<sup>29</sup> « La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect » (*Eth.* IV, Prop. 14). C'est en cela que nous devons considérer la connaissance comme un *acte*.

<sup>30</sup> La pensée ne peut commander au corps aussi peu que le corps ne peut commander à la pensée, puisque Spinoza affirme que les idées se connaissent par les idées et les choses par les choses. Mais, « [l']ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (*Eth.* II, Prop. 7). Tout comme pour Marx, l'alternative stérile entre matérialisme et idéalisme n'est donc pas non plus recevable pour Spinoza.

connaissance<sup>31</sup> établie par Spinoza est primordiale : c'est uniquement en accédant à la connaissance du deuxième et du troisième genre que l'on passe de l'imagination (c'est-à-dire de la connaissance inadéquate) à la raison (la connaissance adéquate) et à la Science intuitive. Mais les deux derniers genres de connaissance n'annulent pas l'imagination, qui est maintenue dans ce qu'elle a de positif mais maîtrisée dans son pouvoir d'illusion<sup>32</sup>. La connaissance adéquate ne rend non seulement possible l'agir en adéquation avec notre Désir, mais elle est elle-même déjà une activité et non pas un savoir « inerte » ou simplement donné. C'est autant par la connaissance adéquate que l'on augmente sa perfection et sa puissance d'agir que par une puissance d'agir accrue que l'on accède à une connaissance plus adéquate. Le processus d'affranchissement de la servitude passionnelle est donc un devenir-actif du corps et de l'esprit, un agir sur soi, sur les autres et sur le monde. C'est précisément ce devenir-actif de l'homme considéré comme un tout que l'on retrouvera dans la philosophie du jeune Marx.

La raison, en connaissant les affects, accède à une connaissance de l'utile propre du Désir dont la poursuite consciente seule permet l'accès à la liberté et à la félicité. Jamais chez Spinoza l'activité humaine et le déterminisme universel ne s'opposent, mais c'est au contraire une connaissance du déterminisme universel des affections et des affects qui permet la réalisation de la liberté *dans* l'ordre

<sup>31</sup> Pour rappel, les trois genres de connaissance (que Spinoza établit en *Éth.* II, Prop. 40, Scolie 2) :

- Le premier genre de connaissance identifié par Spinoza est empirique et il l'appelle « connaissance par expérience vague ». Cette connaissance est constituée par ce que nous pourrions appeler une « première impression » des choses (au sens d'une impression directe et non réfléchie), connues par là de « manière mutilée, confuse et sans ordre valable pour l'entendement ». Font également partie de ce genre de connaissance les idées que nous nous faisons de notre perception non-réfléchie des choses. Le premier genre de connaissance s'identifie donc à l'opinion et aux idées inadéquates et son lieu est l'Imagination des hommes. Cette connaissance imaginative est essentiellement une source d'erreurs, de malheur et d'asservissement.
- Le deuxième genre de connaissance est une connaissance rationnelle formée par des concepts généraux, c'est-à-dire des « idées adéquates des propriétés des choses ». Spinoza appelle ce genre de connaissance raison. Les mathématiques sont la formalisation de cette connaissance (son « plus haut degré » si l'on veut).
- Enfin, il existe un troisième genre de connaissance que Spinoza appellera la « *Science intuitive* ». Cette connaissance du troisième genre « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. » Elle donne accès à la félicité et à la libération véritables. Mais, si elle est à la portée de tout homme, rares sont ceux qui iront aussi loin.

<sup>32</sup> L'exemple fameux donné par Spinoza est celui de la distance du soleil. La connaissance du premier genre nous dit que le soleil se trouve à deux cents pieds de nous (car c'est ainsi qu'il nous apparaît). Mais une fois que nous connaissons la distance exacte du soleil (par le deuxième genre de connaissance), la connaissance du premier genre ne s'évanouit pas (nous aurons donc toujours l'impression que le soleil se trouve à deux cents pieds de nous), mais son pouvoir d'illusion disparaît (*cf. Eth.* IV, Prop. 1, Scolie).

des déterminations par un processus d'appropriation qui n'est rien d'autre que l'agir en adéquation avec ses propres lois<sup>33</sup>. Cette liberté est la seule liberté réelle puisque la « liberté » posée par le libre arbitre n'est qu'une illusion imaginaire. Le spinozisme est une philosophie de la Joie et de la libération véritables, il se veut un remède contre les passions qui nous aliènent, sans jamais condamner ces passions d'un point de vue moral ou essayer de les combattre par l'ascèse. Seule la connaissance permet un devenir-actif entendu comme activité adéquate de l'homme « entier », c'est-à-dire une appropriation de sa propre puissance d'agir de laquelle l'homme asservit est coupé. C'est ce devenir-actif qui constitue la sortie de la servitude passionnelle.

#### IV

Pour Marx aussi, l'inscription des hommes dans la Nature et dans la société<sup>34</sup> est fondamentalement celle d'êtres passifs et affectés par elles<sup>35</sup>. Chez Marx, la passivité est donc également première, même si nous sommes *par notre « essence » même des êtres actifs*. Le marxisme est une philosophie de l'activité, qui ne peut en rester au simple constat de l'existence d'une aliénation liée à des rapports sociaux « inadéquats » (la société de classe) et à des déterminations naturelles inadéquatement connues. Car dans son activité productive l'homme se donne également les moyens de dépasser la passivité qui vient de rapports sociaux de prime abord subis. La libération de la servitude passe par un devenir-actif des hommes, dans lequel ils prennent conscience de leur réalité matérielle et des rapports sociaux dans lesquels ils évoluent, pour les transformer dans une *praxis* révolutionnaire qui n'est pas la simple activité pratique, mais l'unité du pratique et du théorique, de l'être et de la pensée, du sujet et de l'objet. Ces catégories ne sont pas des catégories préexistantes à l'activité comme *praxis* révolutionnaire, mais simplement des abstractions qui indiquent déjà une puissance d'agir diminuée et un rapport aliéné à soi, aux autres et au monde. La relationalité et l'activité précèdent toutes les catégories que

<sup>33</sup> L'autonomie n'est donc pas le fait de pouvoir se donner ses propres lois « en toute indépendance », mais elle est l'appropriation et l'intégration de la causalité externe qui devient par là sa propre loi pour l'homme agissant.

<sup>34</sup> Cette inscription dans la Nature et dans la société n'est pas, précisons-le, une simple relation à la Nature ou à la société. La relation est première et dynamique, c'est-à-dire que ses termes ne peuvent être distingués qu'abstraitement.

<sup>35</sup> « En tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, il [l'homme] est un être souffrant, un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante [...] » (Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 166)

les philosophes ont érigés en principes premiers de leurs divers systèmes ontologiques et métaphysiques, en restant au simple constat de la condition première de l'homme, à savoir sa passivité.

Le devenir-actif, qui est une « auto-activation »<sup>36</sup>, correspond à « ce qu'en termes spinozistes, on peut appeler une augmentation de la puissance d'agir au sens d'une appropriation de sa propre puissance d'agir permettant d'être la cause adéquate des effets que l'on produit. »<sup>37</sup> Cette « activation de soi » est donc une appropriation de l'agir humain naturel par les hommes pour en faire leur activité, correspondant à l'utile propre posé par leur Désir et connu adéquatement par la raison. Une telle activation commence par une prise de conscience, c'est-à-dire un savoir de la détermination réelle et l'abandon des conceptions imaginaires que les hommes se font d'eux-mêmes et de leurs rapports à et dans la Nature. La prise de conscience des déterminations naturelles tout comme le devenir-actif de l'agir humain ne commencent pas dans une illusoire subjectivité individuelle ou par la position d'un idéal transcendant, mais dans l'activité productive par laquelle les hommes produisent collectivement leur vie sociale :

Mais cette perspective n'est pas celle d'un idéal à viser, pas plus que le sage n'est pour Spinoza un modèle à imiter : l'auto-activation, comme nouvelle poïésis comprise comme activité *de et par soi* et non plus comme activité pour et par cet Autre qu'est le capital, commence *ici et maintenant* par une activité *sur soi*, c'est-à-dire par une *praxis* qui est une activité révolutionnaire consistant dans le bouleversement effectif du rapport à soi, aux autres et au monde. »<sup>38</sup>

Aucun Sujet ne saurait préexister à l'homme comme être naturel et social. L'auto-activation commence donc là où les hommes sont au plus près de leur « essence », c'est-à-dire dans la production et la reproduction sociales des conditions matérielles de leur vie et des rapports sociaux qu'ils entretiennent. Mais la division sociale du travail et les rapports de production et de propriété qui en résultent sont un frein à une telle auto-activation. L'auto-activation prend alors nécessairement la forme d'une *praxis* révolutionnaire qui est un agir sur soi tout autant qu'un faire extérieur, une connaissance tout autant qu'une « pratique ». L'affranchissement

---

<sup>36</sup> Nous préférons cette traduction littérale du terme allemand *Selbstbetätigung* proposée par Fischbach dans sa traduction des *Manuscrits de 1844* à celles qui rendent *Selbstbetätigung* par « manifestation de soi » ou « affirmation de son moi ». Elle a le grand avantage de ne pas sous-entendre un soi (pré-existant) qui trouverait simplement à se réaliser dans la *praxis* révolutionnaire.

<sup>37</sup> Fischbach Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza » *art. cit.* p. 600, note 26.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 609.

de la servitude et la réalisation de la liberté passent donc autant par une activité sur soi que par un agir sur le monde et, à vrai dire, ces deux activités sont, bien qu'elles paraissent fondamentalement différentes, une seule et même activité : elles témoignent d'une relationalité préexistante à toute individualité subjective ou objective, l'homme agissant sur le monde dans son agir sur soi et inversement. L'auto-activation prend racine dans une connaissance adéquate des déterminations qui nous asservissent et aliènent et dans l'agir adéquat pour la réalisation de l'essence humaine qu'est le *conatus*, c'est-à-dire une augmentation (collective) de la puissance d'agir des hommes. L'accroissement de la puissance d'agir n'est pas la réalisation d'un idéal, mais elle est la réalisation de ce qui est toujours déjà présent, du point de vue de la Nature. Si réalité et perfection sont une seule et même chose alors la réalité est déjà tout ce qu'elle peut être et il n'y a pas de potentialité cachée comme un idéal transcendant qu'il s'agirait de réaliser en elle. Tout commence donc par une appropriation de notre puissance d'agir, qui est toujours déjà là, dans ce monde-ci, et dont seule l'appropriation collective mène à la libération véritable.

Contre les philosophies idéalistes du Sujet qui ne font que poser une entité métaphysique abstraite et aliénante, Marx et Spinoza tentent de repenser le rapport premier, actif et nécessaire, des hommes à la Nature. Nous avons essayé de montrer que ce rapport n'est pas à proprement parler un rapport d'un mode fini à la Nature, mais une relation fondatrice, c'est-à-dire que le réel est transindividuel. S'il y a du sens à parler d'individualité ou de subjectivité, celles-ci seront toujours déjà une transindividualité et une intersubjectivité, c'est-à-dire une relation. S'effondrent alors les catégories du sujet et de l'objet, du théorique et du pratique, de la pensée et de l'être, ces catégories n'étant tout au plus que les deux faces d'une seule et même médaille que l'on ne peut distinguer qu'en faisant abstraction soit de l'homme, soit du monde naturel.

La réalisation de la liberté véritable visée par l'effort de persévérer dans son être et d'accroître sa puissance d'agir nécessite pour Marx tout d'abord une ré-appropriation collective de cette puissance d'agir réduite à la passivité par la division sociale du travail et des rapports de production et de propriété capitalistes inadéquats à la pleine réalisation de la puissance d'agir humaine. Une telle ré-appropriation passe par la connaissance des déterminations naturelles et sociales. Cette connaissance, qui est une prise de conscience véritable, permet d'agir en adéquation avec les nécessités naturelles dont nous ne nous affranchissons qu'abstractivement dans l'imagination, ainsi que la transformation des rapports sociaux constitués par l'activité humaine productive.

L'homme et la société ne se comprennent donc toujours qu'à partir de l'activité productive naturelle des hommes par laquelle ils produisent autant les moyens

de leur subsistance que les rapports sociaux qui les lient. Quand ces rapports sociaux sont inadéquats à la pleine réalisation de leur puissance d’agir, les hommes – en accédant à une connaissance de ces rapports sociaux – développent tout naturellement le Désir de les changer. Un tel changement des rapports sociaux de production passe alors nécessairement par une *praxis* révolutionnaire des classes dominées, comme connaissance et activité pratique de soi et sur soi, du monde et dans le monde.