

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/04/2007

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (15)

La première partie de *L'idéologie allemande* : le développement sur Feuerbach et le traitement de la notion d'idéologie (suite)

De ce qui précède, il résulte qu'il faut raisonner des causes aux effets, et non l'inverse, donc partir du devenir des rapports interhumains pris à leur source, tels qu'ils s'enracinent dans le *Lebensprozess*, qui n'est pas une donnée naturelle immédiate, déjà toute préformée, mais, en tant que processus (*Prozess*), est le corrélat d'une activité, celle que mènent les hommes au cours de leur histoire : il n'est donc pas le développement d'une nature dont ils ne resterait plus qu'à faire venir successivement au jour les caractéristiques potentielles, en les actualisant, mais il doit effectuer graduellement une transformation en profondeur de cette nature. C'est à ce point que Marx, dans la partie rédigée *in fine* pour être placée en tête du manuscrit de *L'idéologie allemande*, consacre un premier développement d'ensemble, jetant ainsi les bases de ce qui s'appellera ensuite le « matérialisme historique », qui est une exposition du devenir humain ramené à ses causes. Ces causes ne sont pas à chercher du côté d'une nature idéale, mais ici-bas, sur terre :

« Les prémisses dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes : ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions matérielles d'existence, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action (*es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihrer materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vordefundenen wie die durch ihrer eigne Aktion erzeugten*) . » (Badia, p. 45 ; Dietz, p. 20)

Cette référence appuyée à l'« action » (*Aktion*) se situe dans le prolongement des considérations au sujet de l'« activité pratique » (*praktische Tätigkeit*), qui avaient servi de fil conducteur aux Thèses sur Feuerbach et à leur prise de distance par rapport à la représentation propre à l'humanisme feuerbachien d'une nature humaine idéale, en soi constituée, et en conséquence inactive, ou purement contemplative. Le texte de *L'idéologie allemande* reprend ce thème de l'activité en l'enrichissant par l'apport d'un nouveau concept, présent seulement en pointillés dans les thèses : celui de « production » (*Produktion*), indispensable à la prise en compte, en lieu et place de l'homme en général dont parlent les philosophes, des « individus réels », engagés dans un rapport permanent d'échange avec le milieu naturel par lequel ils modifient leurs conditions d'existence, et par là même se produisent eux-mêmes au cours du processus complexe que constitue l'histoire humaine, un processus dont l'humanité constitue l'effet conditionné, soumis comme tel à de perpétuelles variations, et non la cause inconditionnée et en conséquence immuable. En effet ces individus ne portent pas leur vie déjà toute faite et configurée en eux-mêmes, mais ils doivent la créer ou la produire, et simultanément la reproduire, par leur activité, ce que Marx exprime en écrivant :

« La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont (*wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie*). Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec **ce qu'**ils produisent qu'avec la façon **dont** ils le produisent (*was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit wie sie produzieren*). Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production (*was die Individuen also*

sind, das hängt ab von des materiellen Bedingungen ihrer Produktion). » (Badia, p. 46, Dietz, p. 21)

La formule « *ihr Leben äussern* », ici rendue en français par « manifestent leur vie », signifie littéralement « font paraître à l'extérieur », donc « mettent en œuvre leur vie », proprement en la réalisant, donc en faisant qu'elle ne soit plus seulement une virtualité abstraite, exposée à ne jamais passer dans l'existence, c'est-à-dire à ne jamais devenir « effective », en un sens presque hégélien. Le fait que cette procédure d'extériorisation (*Äusserung*), au lieu de s'effectuer automatiquement, par des voies purement naturelles, prenne la forme d'une production (*Produktion*) passant par le relais d'une activité réelle, qui, pour atteindre ses objectifs, requiert une organisation, a pour conséquence que les hommes, c'est-à-dire les individus réels concernés par ce processus, en sont à la fois, dans les termes du « ce que » (*was*), les résultats ou les objets, et, dans les termes du « comment » (*wie*), les sujets ou les agents, qui doivent intervenir par leur initiative propre dans la détermination des modalités de leur existence, qui est ainsi simultanément conditionnée et conditionnante. Là est, si on peut dire, le paradoxe humain : l'homme est l'être qui est en même temps objet et sujet de son activité, objet dans la mesure où il dépend, comme tout être naturel, de ses conditions d'existence qu'il ne peut librement inventer, et sujet dans la mesure où, en tant que « producteur », il a la capacité d'intervenir sur ces conditions dans certaines limites, non certes de manière instantanée et à volonté, mais en se soumettant aux nécessités d'une évolution temporelle, c'est-à-dire d'une histoire qui le produit et qu'il produit : il est donc l'être dont la nature est précisément d'avoir une histoire, une histoire qu'il doit faire lui-même pour une part, en tant que producteur, dans le contexte propre à son *Lebensprozess*, littéralement son « processus vital », dans l'élan duquel il est engagé, de telle manière que sa vie n'est pas pour lui seulement un état mais aussi le résultat de son activité.

En mettant en valeur le caractère productif de l'activité humaine, Marx est conduit à placer celle-ci sous l'autorité d'une nouvelle catégorie qui est celle de « travail » (*Arbeit*). Jusqu'ici, nous avons parlé des « individus réels », en alternative à la représentation de l'homme en général, c'est-à-dire d'une nature déjà toute faite qui n'aurait pas à se produire en produisant. Mais qu'est-ce qui garantit que ces individus réels ne soient pas à leur tour une abstraction, et qu'en parlant, au pluriel, des hommes, et non, au singulier, de l'homme, nous n'ayons pas fait que déplacer le problème sans en modifier réellement les données de base ? C'est le fait qui doit être à présent pris en compte que ces hommes, pour être effectivement producteurs, ne peuvent exister indépendamment les uns des autres, comme le feraient des individus abstraits qui ne seraient que des atomes de vie isolés, mais doivent être engagés ou s'engager mutuellement dans certains « rapports » (*Verhältnisse*), autre notion capitale exploitée dans la première partie de *L'idéologie allemande* : or ces rapports mutuels, dans la mesure où ils sont des rapports de travail, ne sont pas seulement naturels mais aussi « sociaux », pour reprendre la formule radicalement novatrice de « rapports sociaux » (*gesellschaftliche Verhältnisse*) introduite de façon fracassante dans la sixième thèse sur Feuerbach (commentée dans la séance du 29/1/2003 de *La philosophie au sens large*). Les hommes sont des individus réels, et non seulement les représentants d'une nature humaine idéale déposée en principe à part égale en chacun d'eux sans qu'ils aient eu rien à faire pour cela, dans la mesure où, en tant qu'êtres actifs et engagés dans une dynamique de production en l'absence de laquelle ils seraient incapables de « manifester leur vie », ils prennent part à de tels rapports qui font du *Lebensprozess* un « commerce » (*Verkehr*), qui est à la fois un échange avec le monde extérieur et un échange de ces individus entre eux, sur la base de leur participation commune au régime de travail par lequel ils modifient leurs conditions d'existence. Tous ces concepts, activité, production, travail, échange, rapports sociaux sont donc fondamentalement liés entre eux, et c'est en les réunissant que Marx, pour la première fois, parvient à une explication globale de l'histoire humaine qui se situe à leur intersection.

Pour faire jouer ensemble ces concepts, il faut prendre appui sur une théorie de la division du travail et de ses formes successives, qui scandent le devenir humain en conférant aux échanges dont il procède une allure de plus en plus complexe et de moins en moins spontanée, sans toutefois les détacher complètement de la nature première dont ils sont issus : les formes successives prises par la division du travail déterminent les différents modes de production qui sont à la base de la constitution de la société humaine et en expliquent le devenir. Au cours de cette évolution, dont Marx esquisse la description et la périodisation, sont installés en particulier les deux clivages fondamentaux qui structurent aujourd'hui le monde de l'homme : la séparation de la ville et de la campagne et la division du travail manuel et du travail intellectuel, qui déterminent la manière dont les individus produisent et coopèrent en tant que producteurs, sous des formes qui les unissent d'abord matériellement, donc sans faire intervenir en première ligne des représentations conscientes. Ces représentations ne font qu'accompagner la progression du processus par lequel se développe l'activité humaine en diversifiant ses modalités d'exercice, progression qu'elles suivent et ne précèdent pas :

« La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même dans la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. (*die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellent, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf.*) » (Badia, p. 50, Dietz, p. 26)

En lisant ces lignes, qui montrent comment les formes de la conscience se constituent à partir des bases initialement fournies par le développement de la vie matérielle, donc des forces productives et des rapports sociaux qui leur correspondent, on est tout d'abord frappé par l'insistance de Marx à faire rentrer ces formes sous l'autorité de la catégorie de « production », qui se trouve à l'arrière-plan de la plupart des analyses exposées dans le texte de *L'idéologie allemande*, y compris celles qui paraissent s'éloigner de la sphère immédiate de la production matérielle. Lorsque les hommes pensent ou s'imaginent, c'est-à-dire en tout premier lieu se représentent leur existence et la manière dont celle-ci est conditionnée, ils ne cessent pas d'être des « producteurs », c'est-à-dire des êtres actifs, collectivement entraînés et engagés dans leur *Lebensprozess*, sous la double forme de ce qu'il produit et de la manière dont il le produit : ils ne quittent pas la terre, ils ne s'évadent pas dans un ciel idéal où leur conscience se développerait de façon autonome, tous liens coupés avec la production de leur vie matérielle, mais ils ne font qu'exprimer cette production sous une forme idéale, et cette expression est elle-même une production d'un type particulier, qui prend place à côté des autres dans le cadre propre au régime de leurs échanges, dont elle dépend ainsi étroitement. C'est pourquoi il faut prendre très au sérieux l'affirmation selon laquelle les hommes réels sont eux-mêmes et en tant que tels producteurs de leurs représentations qui sont directement émanées de leur action, dont elles ne peuvent être qu'artificiellement détachées.

En vue de rendre compte de cette production intellectuelle, concomitante à celle par laquelle les hommes se procurent leurs moyens d'existence, Marx se sert de la métaphore du « langage » ou de la « langue » (*Sprache*), qui sert à développer l'idée selon laquelle la conscience est pour les hommes l'expression de leur activité réelle. Lorsqu'ils se représentent d'une certaine façon leur existence matérielle de producteurs, que font les hommes ? Rien d'autre que transposer verbalement, donc traduire dans des termes identifiables et analysables, la manière dont est déterminé, sur le plan où il se déroule effectivement, leur *Lebensprozess*. Cette mise en forme langagière, enracinée au départ dans le processus de la vie réelle, dont elle épouse toutes les variations et tous les aléas, acquiert peu à peu, à mesure qu'elle se dégage de l'expérience immédiate, une relative autonomie, et donne finalement lieu à l'élaboration de systèmes particuliers de représentations, comme ceux de la politique, du droit, de la morale, de la religion, etc., qui paraissent fonctionner avec leurs moyens propres, donc avec de moins en moins de rapports avec leur base matérielle, ce qui leur confère une apparente fixité : ce sont des langues spéciales, formées par un travail sur la matière première que leur fournit le langage de la vie réelle. L'idéologie devient alors un mode de production intellectuelle indépendant, avec ses professionnels patentés, qui savent parler ces langues dont ils sont seuls à maîtriser le fonctionnement, ce qui les autorise à en remodeler et à en affiner la structure : or, bien qu'ils se prennent pour des créateurs libres, ces spécialistes, qui ne sont après tout que des techniciens en idéologie, ne font que retranscrire la manière dont tout un peuple ou telle ou telle composante de celui-ci sont devenus peu à peu conscients de leurs conditions d'existence, ce pour quoi ils n'ont pas eu besoin au commencement de l'intervention des idéologues. De ce point de vue, on peut dire que c'est l'idéologie qui fait les idéologues, et non les idéologues qui font l'idéologie, même s'ils peuvent par la suite acquérir un rôle non négligeable dans sa présentation formelle. Par exemple, explique Marx dans un passage qui a été commenté au début de cet exposé, lorsque les idéologues allemands transposent la triste réalité allemande dans leur savant verbiage, « leurs bêlements ne font que répéter dans un langage philosophique les représentations des bourgeois allemands » (Badia, p. 39 ; Dietz, p. 13). On ne saurait mieux dire qu'ils ne remplissent qu'un rôle d'appoint, et que la formation de l'idéologie se joue pour l'essentiel sur un autre plan.

Cette mise en forme de ce qu'on appellera par commodité, et provisoirement, une conscience collective, qui en arrive à trouver une langue, ou plutôt diverses langues, pour exprimer en détail ce qu'elle est et ce qu'elle fait, ne rompt qu'en apparence avec les données matérielles qui donnent initialement contenu, et un contenu global, à cette conscience :

« La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient et l'Être des hommes est leur processus de vie réel (*das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess*). » (id.)

Sans être (*Sein*), pas de conscience (*Bewusstsein*), qui n'est jamais que la prise de conscience de cet être et de ses conditions matérielles : c'est pourquoi il faut fermement dénoncer la prétention de tout discours idéologique, qui n'est qu'une forme, à se faire passer pour maître de se donner librement son contenu, au prix d'une inversion du rapport réel entre forme et contenu, qui place arbitrairement la forme avant le contenu, comme si le contenu dépendait de la forme et était engendré à partir d'elle, alors que c'est le contraire qui se produit dans la réalité (c'est de cette manière, on l'a vu, que les philosophes ont naturellement tendance à présenter comme cause ce qui est en réalité effet) ; ceci correspond à la tendance idéaliste sous-jacente à toute position idéologique, tendance qui doit être contrée. Mais il faut aussi reconnaître que cette tendance, si contestable soit-elle, est inéluctable, et que le mouvement par lequel la conscience se détache du réel dont elle est la conscience, et rien d'autre, bien qu'elle en soit venue à se figurer les choses autrement, doit inévitablement déboucher à terme sur un tel renversement, ce que Marx justifie en se servant d'une nouvelle

métaphore, dont c'est de sa part l'unique occurrence, et dont l'importance a certainement été gonflée de manière excessive par ses commentateurs :

« Et si, dans toute idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera oscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique (*wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera oscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensowohl aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen*). » (id.)

Est surtout intéressant ici le fait que la production idéologique soit assimilée, par l'intermédiaire de la métaphore de la *camera oscura*, non à une opération artificielle et conventionnelle, à un truc monté de toutes pièces à des fins de falsification ou de détournement, mais à un processus physiologique, celui de la vision oculaire, parfaitement naturel dans son principe, ce qui paraît ôter à la production idéologique le caractère d'un fait de culture, entaché en tant que tel d'une certaine part d'arbitraire, et pour cette raison porté à varier indéfiniment. C'est ce qui autorise Marx à affirmer que la procédure d'inversion ou de retournement est « propre à toute idéologie » (*in ganzen Ideologie*), ce qui fait revenir à la surface la thématique de l'idéologie générale que nous avons déjà rencontrée. Ceci est-il en contradiction avec ce que nous avons avancé précédemment, à savoir qu'en matière d'idéologie, il n'y a pas de règle générale, mais tout est spécial et local ? N'y aurait-il pas, en arrière des formes particulières prises par l'idéologie dans tel ou tel contexte historico-social, une nature idéologique commune qui se retrouve partout, et dont le trait principal serait ce mécanisme d'inversion qui fonctionne immuablement, mécanisme dont la *camera oscura* fournit le modèle structurel ? Il est difficile de répondre de façon tranchée à cette question, ce qui se justifie par le fait que, lorsqu'il rédige les textes que nous commentons, Marx n'est sans doute pas encore parvenu, pour autant qu'il y soit jamais parvenu par la suite, à fixer définitivement sa position sur ce sujet.

Il est tout d'abord manifeste qu'en mettant en avant le motif du renversement, qui conduit à présenter les formations de la conscience comme résultant d'une projection en miroir de ce qui, avant cette projection, existe dans la réalité à l'endroit et non à l'envers, ce qui a pour conséquence que l'interprétation à donner de ces formations, dont le but est de restituer la vérité qu'elles recèlent de façon cryptée, consiste en une procédure de redressement, donc de retour à l'état initial, Marx assume encore une part de l'héritage feuerbachien, auquel il emprunte ce modèle de la projection inversée dont la métaphore de la *camera oscura* lui permet de visualiser le dispositif. De ce point de vue, la critique de Feuerbach amorcée dans les Thèses, et développée dans le même esprit dans la première partie rajoutée pour finir au manuscrit de *L'idéologie allemande*, n'est pas si radicale qu'elle le prétend : il semble que Marx, bien qu'il dénonce fermement le caractère fictif de la figure de l'*homo religiosus* qui, comme nous l'avons vu, est à la base de toutes les spéculations des idéologues/idéalistes allemands, Feuerbach compris, reste pour une part attaché à la conception d'une nature idéologique identifiable à partir d'un certain nombre de traits généraux, qui se retrouvent identiques à tous les moments du développement humain, conception qui a été obtenue grâce à l'attention obsessionnelle portée à cette figure mythique. On serait presque tenté d'avancer à ce propos qu'il y a une idéologie de l'idéologie, incarnée dans cette représentation d'une nature idéologique donnée dans l'absolu, et que Marx, lorsqu'il est revenu à la notion d'idéologie en vue de la retravailler dans un nouveau contexte, dont la nouveauté se caractérise par le fait qu'il est déterminé historiquement, ce qui conduit logiquement à présenter l'idéologie comme un produit de l'histoire, et non comme une donnée de la nature, n'en a pas moins cédé à la tentation de prendre au mot, et éventuellement de croire sur parole l'idéologie lorsqu'elle parle d'elle-même par la bouche des idéologues, qui pratiquent la projection inversée en même temps qu'ils en élaborent la théorie,

s'engageant ainsi dans ce processus à la fois comme parties et comme juges. Lorsque Marx explique que l'idéologie, au départ émanation objective du *Lebensprozess* sans lequel elle n'existerait pas, s'en est peu à peu éloignée au point de se poser face à lui comme une puissance indépendante, et éventuellement d'entrer en conflit avec lui, ce qui la conduit à acquérir une dimension subjective qui la décale par rapport à la réalité, dont elle fournit alors une image inversée, il semble ne rien faire d'autre que suivre le mouvement même par lequel l'idéologie accède à l'autonomie, une autonomie dont il dénonce le caractère factice, ce qui n'empêche qu'il en reconnaisse la nécessité, pour autant que sa mise en place obéit à des règles qui lui confèrent un caractère de généralité, auquel l'histoire peut tout au plus apporter des variations secondaires sans en remettre en cause sur le fond le principe de base. Il paraît alors s'enfermer dans un cercle, puisqu'il professe à la fois que le subjectif n'est que de l'objectif sous une autre forme, ce qui signifie qu'en grattant cette forme on doit pouvoir à tout moment retrouver le contenu qui subsiste invariable en dessous d'elle, et, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, que le subjectif finit par constituer, de par son devenir propre, une sphère d'objectivité à part entière, n'entretenant plus de relation directe avec la matière qui a servi initialement à la constituer. Deviennent alors problématiques les modalités d'insertion de l'idéologie dans le *Lebensprozess* : est-elle dedans ou dehors ? Les deux à la fois, c'est-à-dire ni l'un ni l'autre, ce qui veut dire que l'explication débouche à terme sur la formulation d'une énigme qu'elle ne paraît pas en mesure de résoudre.

Cependant, ces conclusions demandent à être nuancées. Une feuille volante placée en tête du manuscrit, qui en rassemble sans doute les notes initiales, comporte cette remarque lacunaire dont le texte est partiellement altéré :

« **Pourquoi les idéologues mettent tout la tête en bas** (*warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen*).

Hommes de religion, juristes, politiques.

Juristes, politiques (hommes d'Etat en général), moralistes, hommes de religion.

A propos de cette subdivision idéologique à l'intérieur d'une classe : 1/ **accession de la profession à l'autonomie par suite de la division du travail** ; chacun tient son métier pour le vrai (*jeder hält sein Handwerk für das Wahre*). Au sujet du lien de leur métier avec la réalité, ils se font d'autant plus nécessairement des illusions que la nature du métier le veut déjà. En jurisprudence, en politique, etc., ces rapports deviennent, - dans la conscience -, des concepts ; comme ils ne s'élèvent pas au-dessus de ces rapports, les concepts qu'ils en ont dans leur tête des concepts fixes : le juge par exemple, applique le code, et c'est pourquoi il considère la législation comme le véritable moteur actif. Respect de chacun pour sa marchandise ; car leur occupation est en rapport avec l'universel (*Respekt für ihrer Ware ; da ihr Geschäft es mit Allgemeinem zut un hat*) .

Idée du droit. Idée de l'Etat. Dans la conscience **ordinaire** la chose est placée la tête en bas (*im gewöhnlichen Bewusstsein ist die Sache auf den Kopf gestellt*). » (Badia, p. 108 ; Dietz, p. 539 ; les passages en gras sont soulignés dans le manuscrit de Marx)

De ce passage qui n'est pas facile à commenter on peut néanmoins tirer quelques précieuses indications. Tout d'abord, Marx attribue ici clairement aux idéologues la responsabilité du renversement idéologique, et il se demande ce qui les a amenés à adopter cette habitude, si ancrée dans leur tête qu'elle finit par y tenir la place d'une seconde nature, ce qui les amène à s'illusionner sur leur propre pratique, et à se figurer en conscience que, dans la forme que lui prêtent les concepts qui servent à en fixer le système, comme par exemple ceux du droit ou les principes sur lesquels se règle l'action politique, elle a par elle-même valeur de vérité et détient le pouvoir de rendre compte en dernière instance de son objet dont elle a intégralement la maîtrise. Ce sont donc les idéologues qui, par disposition professionnelle, sont portés à autonomiser l'idéologie, qu'ils coupent du monde réel dont elle est l'expression, ce qui a pour conséquence qu'ils « mettent tout la tête en bas » : et, de façon insistante, Marx tient à replacer cette attitude dans le contexte fixé par la division du travail, à

laquelle l'idéologie, quoi qu'elle en dise, n'échappe pas, du moins lorsqu'elle se transforme en « métier » (*Handwerk*), et en métier producteur d'un certain type de « marchandises » (*Ware*) dont la viabilité soit garantie, ce qui est l'affaire principale des idéologues. Or la référence à la division du travail permet justement de donner le pas à l'histoire sur la nature pour rendre compte des comportements humains : les dispositifs qu'elle met en place n'ont nullement la fixité à laquelle ils prétendent dans la conscience de ceux qui ont à les faire fonctionner professionnellement. Comment Marx peut-il alors être amené à avancer que « dans la conscience **ordinaire** la chose est placée la tête en bas » ? Que faut-il entendre par « conscience ordinaire » ? Très précisément, la conscience telle qu'elle est graduellement informée par l'usage, qui en oriente les représentations dans un certain sens : cet usage, venons-nous de dire, en vient à jouer le rôle d'une seconde nature, ce qui signifie qu'il n'est pas la simple dérivation d'une nature première, qu'il continuerait sans la modifier sur le fond. Les idéologues font de l'idéologie leur chose personnelle, et par biais de cette appropriation ils en infléchissent les manifestations, au point que celles-ci apparaissent déliées de toute relation à une réalité extérieure à l'ordre dont elles déploient la représentation. Leur rôle serait donc de transformer l'idéologie objective en idéologie subjective. On comprend alors comment l'idéologie en vient à associer sans contradiction les deux dimensions de l'objectivité et de la subjectivité : l'idéologie en tant que telle est objectivement partie prenante au *Lebensprozess*, au devenir historique duquel elle est complètement intégrée, et ce sont les idéologues qui, par leur intervention, en modifient l'allure, de manière à la faire passer pour ce qu'elle n'est pas en réalité, à savoir une « nature » indépendante du mouvement de l'histoire. Autrement dit, s'il y a bien renversement idéologique, celui-ci se produit dans la sphère propre à l'idéologie elle-même, lorsque celle-ci passe du plan d'une pratique objectivement déterminée à celui d'une pratique subjectivement trafiquée et mystifiée : l'idéologie, ce n'est pas seulement l'idéal face au réel, mais elle est travaillée à l'intérieur d'elle-même par la contradiction du réel et de l'idéal. Ceci amène à revenir sur la thèse rencontrée antérieurement selon laquelle « l'idéologie n'a pas d'histoire », dont la portée doit être à présent relativisée : à un certain point de vue, l'idéologie a bien une histoire, pour autant qu'elle passe du statut de « langage de la vie réelle » à celui d'une langue spécialisée qui se présente comme autonome par rapport aux contraintes de la vie réelle.

Pour mieux cerner les enjeux de cette discussion, il faut se reporter au passage crucial du manuscrit dans lequel Marx procède de manière détaillée à une genèse historique de la conscience à partir de la vie. Tout d'abord, y sont évoqués les premiers développements du *Lebensprozess* humain dans lesquels la conscience n'est pas directement impliquée, ce qui veut dire qu'ils paraissent obéir uniquement à un élan instinctif : en premier lieu celui où le problème dominant est la satisfaction matérielle des besoins élémentaires de l'existence (« boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore »), puis celui où l'action de satisfaire ces premiers besoins engendre de nouveaux besoins, ce qui, précise Marx, est « le premier fait historique », avec lequel l'homme commence à prendre distance par rapport à son statut d'être purement naturel, sans cependant l'abandonner de manière définitive, car jusqu'au bout il doit rester un animal, même s'il n'est pas un animal comme les autres ; est alors enclenché le mouvement qui conduit à la socialisation, dont la forme originaire est la famille, qu'une évolution ultérieure subordonne à des types de rapports plus complexes dont la base est fournie par la division du travail qui règle les modalités de la coopération entre les diverses formes de l'activité humaine. Marx souligne au passage que ces quatre différents « moments » (*Momente*, terme emprunté au vocabulaire hégélien), satisfaction des premiers besoins naturels, création de besoins artificiels, famille, division du travail, ne constituent pas les étapes successives d'un processus évolutif, mais interviennent simultanément dès le début de l'évolution humaine dont leurs strates superposées impulsent ensemble le mouvement

propre, mouvement par lequel l'humanité se distingue progressivement de l'animalité brute. Ceci précisé, il écrit :

« Et c'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels que nous trouvons que l'homme a aussi de la conscience (variante : nous trouvons que l'homme a entre autres choses de « l'esprit » et que cet « esprit » se « manifeste » en tant que conscience). » (Badia, p. 59 ; Dietz, p. 30)

La conscience n'a donc rien d'un phénomène primordial : elle intervient seulement « entre autres choses » et « après », non cependant au sens d'une période ultérieure, car il est clair qu'elle commence à émerger dès le début de l'histoire humaine, mais à celui d'un développement dérivé, donc conditionné par les précédents « moments », auxquels il est associé sur le mode du « aussi », c'est-à-dire de quelque chose qui vient s'ajouter, à quoi il n'est pas permis de reconnaître un caractère principal : nous disons bien un développement car, comme nous le verrons par la suite, la conscience ne sort pas de la nature déjà toute formée mais évolue et progresse à partir de formes au départ mal dégrossies qu'elle perfectionne petit à petit. Elle n'est donc pas une conscience pure, indépendante de l'être ou de la réalité dont, comme on l'a déjà vu, elle est la conscience. Son « impureté » se traduit en particulier par le fait que, pour se manifester comme conscience, elle a besoin de passer par l'intermédiaire du langage, qui donne à « l'esprit » qu'elle a pour vocation de propager une « matière », support indispensable à sa transmission. Ce dont Marx tire aussitôt la conséquence que, de par son rapport originaire au langage, la conscience est d'emblée conscience sociale :

« Le langage est aussi vieux que la conscience – le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience (*die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewusstsein*), le langage n'apparaît qu'avec les besoins, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. Là où existe un rapport, il existe pour moi. L'animal « n'est en rapport » avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. La conscience est donc d'emblée un produit social (*ein gesellschaftliches Produkt*) et le demeure autant qu'il existe des hommes. » (id.)

Il faut remarquer l'insistance avec laquelle Marx lie cette présentation de la conscience à des déterminations réelles, pratiques, dans un contexte qui est celui de l'activité productive : si la conscience est un produit, c'est qu'elle n'a pas la faculté de s'engendrer elle-même par son propre pouvoir ; mais elle se forme dans le cadre global fourni par l'ensemble des activités humaines, activités qui supposent un « commerce » entre les hommes, donc des rapports mutuels qui sont des figures de socialité, inconnues à ce degré de complexité du reste du monde animal. C'est sur les bases fournies par cette socialisation que la conscience devient, mais seulement après coup, conscience individuelle privée : car il revient aux philosophes d'avoir, à contre-courant de l'évolution effective, absolutisé indûment le « Je pense », dont la nature n'est en réalité que relative et conditionnée, et procède de la constitution primordiale d'un « Nous pensons », lui-même adossé à un « Nous oeuvrons activement, nous travaillons ensemble dans le cadre propre au déroulement du *Lebensprozess* ».

Marx insiste ensuite sur le fait que la production sociale de la conscience ne procède pas d'une rupture, mais s'effectue dans des conditions qui restent au départ naturelles. Les toutes premières formes de la conscience sont donc encore pénétrées d'animalité, même si elles s'imprègnent peu à peu de socialité, ce qui est la condition de leur perfectionnement, qui s'effectue de manière graduelle :

« Bien entendu, la conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible **le plus proche** et celle d'une connexité limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience ; c'est en même temps la

conscience de la nature qui se dresse d'abord en face des hommes comme une puissance foncièrement étrangère, toute-puissante et inattaquable, envers laquelle les hommes se comportent d'une façon purement animale et qui leur impose autant qu'au bétail ; par conséquent, une conscience de la nature purement animale (religion de la nature). / note marginale : On voit immédiatement que cette religion de la nature, ou ces rapports déterminés envers la nature, sont conditionnés par la forme de la société et *vice versa* (*dies bestimmte Verhalten zur Natur ist bedingt durch die Gesellschaftsform und umgekehrt*). Ici, comme partout ailleurs, l'identité de l'homme et de la nature apparaît aussi sous cette forme, que le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et que leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leurs rapports bornés avec la nature, précisément parce que la nature est encore à peine modifiée par l'histoire./ Et que, d'autre part, la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société. Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade ; il est une simple conscience grégaire, et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez lui la place de l'instinct ou que son instinct est un instinct conscient. » (Badia, p. 59-60 ; Dietz, p. 31)

En conséquence, la conscience est un phénomène naturel, qui n'existe qu'en liaison avec tous les autres phénomènes naturels, et non une spiritualité pure posée en alternative à la matérialité corporelle, avec laquelle elle doit au contraire composer en permanence, dans un contexte déterminé par le degré de socialisation des activités et des conduites collectives. En effet, c'est le développement des formes de la socialisation qui entraîne le perfectionnement de la conscience :

« Cette conscience grégaire ou tribale se développe et se perfectionne ultérieurement en raison de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population qui est à la base des deux éléments précédents. Ainsi se développe la division du travail qui n'était pas primitivement autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devient la division du travail qui se fait d'elle-même ou « par nature » en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, etc. (note marginale rayée : les hommes développent la conscience dans le cadre du développement historique réel./ » (id.)

La division du travail dont nous avons vu précédemment qu'elle est le principe de base de la socialisation est donc elle aussi un phénomène naturel, dont le mode de structuration, simple au départ, tel qu'il s'effectue dans la cadre de la famille à partir de la relation homme/femme, s'est graduellement compliqué, au fur et à mesure que se constituaient des communautés humaines ne relevant plus du principe de cette association duelle élémentaire, mais mettant en jeu d'autres types de rapports et de distributions des tâches, nécessités par les développements de l'activité productive.

C'est pourquoi la conscience, qui est une formation sociale, doit elle-même, lorsque le moment est venu pour cela, trouver sa place à l'intérieur du système de la division du travail, thème déjà développé dans la note liminaire que nous avons analysée précédemment :

« La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail manuel et intellectuel (note marginale : première forme des idéologues, **prêtres**, coïncide./ A partir de ce moment, la conscience **peut** vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente **réellement** quelque chose sans représenter quelque chose de réel (*von diesem Augenblicke an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen*). A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la « théorie » pure, théologie, philosophie, morale, etc. » (id.)

Pour que la conscience se situe face à la réalité dont elle est issue et se présente comme constituant elle-même un ordre de réalité à part entière, subsistant sous une forme séparée, et en conséquence autonome en droit, il faut qu'elle soit objectivement en état de le faire, ce qui nécessite que la division sociale du travail se soit sophistiquée jusqu'au point où est instaurée la distinction entre des activités manuelles ne faisant en principe intervenir que

des dispositions corporelles, et des activités intellectuelles mobilisant exclusivement « l'esprit », qui se consacre entièrement à la production de « théories » : on peut d'ailleurs s'étonner au passage que dans l'énumération des figures factuelles prises par cette production, Marx ne fasse pas expressément place à la connaissance scientifique, renvoyée sans doute dans l'espace suggéré par les points de suspension du « etc. », qui ouvrent cette énumération de manière tendanciellement illimitée. Comme l'indiquait la note liminaire, lorsque les tâches réservées à l'exercice de l'intelligence ont acquis un statut séparé, la conscience et les formes d'activité qui lui sont attachées deviennent, dans le cadre de cette division du travail, l'affaire des « idéologues », tout d'abord rassemblés dans la corporation des « prêtres », qui, ouvrant la voie à tous les autres professionnels de l'idéologie, y compris les savants, ont fait de cette faculté de réflexion qu'est la conscience et de sa prétendue idéalité leur fonds de commerce.

Mais, en s'autonomisant, la conscience, cultivée par ses techniciens spécialisés, devient tendanciellement un facteur de division et de conflit, dans la mesure où, en vue d'appuyer sa revendication d'indépendance, elle entre en rivalité avec les autres activités humaines, avec lesquelles elle nie tout rapport de subordination et sur lesquelles elle prétend même avoir le pas, en proclamant haut et fort que l'esprit doit triompher sur la matière. Or ce débat, lorsqu'il est ouvert, n'a pas seulement lieu entre l'idéologie, auto-constituée en instance séparée, et ces autres activités qu'elle rejette hors de son ordre propre et qu'elle installe sur un plan subalterne, mais à l'intérieur même du champ où ces activités se développent, jusqu'au point où elles entrent en contradiction entre elles, ce dont l'idéologie, en s'affirmant comme telle, ne fait qu'exprimer les conséquences :

« Mais, même lorsque cette théorie, cette théologie, cette philosophie, cette morale, etc., entrent en contradiction avec les rapports existants, cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante. » (id.)

Au-delà d'un certain seuil, l'accroissement de la capacité matérielle de production de la communauté fait éclater la structure sociale à travers laquelle s'étaient fixés les rapports entre ses différentes composantes, dont les activités avaient été distribuées et corrélées sur la base offerte par la division du travail, c'est-à-dire la répartition, dans un contexte déterminé, des tâches liées à l'activité productive ; la nécessité de reconfigurer cette structure fait éclater une crise, dans laquelle la conscience et ses formes sont entraînées, sans avoir la possibilité de résoudre cette crise qu'elles n'ont pas même réussi à déclencher par leur initiative propre :

« Peu importe du reste ce que la conscience entreprend isolément... Ces trois moments, la force productive, l'état social et la conscience peuvent et doivent entrer en conflit entre eux, car, par la **division du travail**, il devient possible, bien mieux, il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle (raturé : activité et pensée, c'est-à-dire activité sans pensée et pensée sans activité), - la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents : et alors la possibilité que ces éléments n'entrent pas en conflit réside uniquement dans le fait qu'on abolit à nouveau la division du travail. » (Badia, p. 60-61 ; Dietz, p. 31-32)

Autrement dit, il est dans la logique de l'évolution sociale telle qu'elle s'effectue sur les bases fixées par la division du travail qu'elle débouche sur l'instauration de classes sociales qui se caractérisent par une participation inégale à l'activité collective : certaines réservent à leurs membres la « jouissance » des résultats de cette activité – c'est ce que fait la classe des possédants, qui accaparent les profits du développement matériel –, en réservant aux autres, par la contrainte s'il le faut, l'exclusivité de la prise en charge des tâches matérielles de la production – ce qui constitue de son côté en classe l'ensemble des travailleurs, tendanciellement exploités du simple fait d'être spoliés des droits que s'arrogent les possédants. Au cours de ce processus, les idéologues, produits de la professionnalisation des démarches liées à la conscience et à la spiritualité, deviennent eux-mêmes, sinon à

proprement parler une classe, du moins une catégorie sociale à part entière, ayant son rôle à jouer dans la production sociale et son organisation.

La notion de lutte des classes, qui va bientôt être explicitement formulée, est sous-jacente à cette analyse qui fait apparaître comment une collectivité organisée à partir de la division du travail tend naturellement, donc inévitablement, à devenir un champ de bataille, où s'opposent les intérêts de différentes classes sociales qui occupent par rapport à la production matérielle et à ses obligations des positions différenciées, tendanciellement rivales. S'opposant entre eux, les intérêts particuliers entrent du même coup en contradiction avec l'intérêt collectif :

« C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre, en qualité d'**Etat**, une forme indépendante, séparée des intérêts réels de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire, mais toujours sur la base concrète des liens existants dans chaque conglomérat de famille et de tribu, tels que lien du sang, langage, division du travail à une vaste échelle et autres intérêts ; et parmi ces intérêts nous trouvons en particulier les intérêts des classes déjà conditionnées par la division du travail, qui se différencient dans tout groupement de ce genre et dont l'un domine tous les autres (*besonders die Interesse der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht*). Il s'ensuit que toutes les luttes à l'intérieur de l'Etat, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, etc., ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles. » (Badia, p. 61-62 ; Dietz, p. 33)

La communauté, décomposée par le conflit des intérêts qui la déchirent sur le plan de la participation réelle à la production matérielle, a alors besoin, pour subsister en préservant une précaire stabilité, de se projeter à travers la forme d'une image, incarnée dans la pseudo-réalité de l'Etat, qui en figure de façon illusoire la cohésion, en s'arrogeant aussi pour tâche de corrélérer les différentes modalités de l'activité sociale par le moyen de l'instauration d'un régime politique qui se réclame d'une prévalence de droit qui le rend digne d'exercer un contrôle sur les autres activités sociales. Dans ces conditions, se met en place, directement engendré à partir des conflits réels de la société, le tout premier système idéologique, qui, pour exister, a besoin de prendre la forme consistante d'un appareil dont le fonctionnement est concrètement organisé, et donc ne se réduit pas à un jeu de représentations purement intellectuelles, ce dont on peut conclure que l'idéologie, quoi qu'elle dise d'elle-même, n'est pas faite uniquement d'idées : ce système idéologique, c'est l'Etat lui-même et le « pouvoir » qu'il prétend exercer en tant que « tête » qui prend la direction du « corps » de la société ; or ce pouvoir n'est en réalité rien d'autre que l'expression des conflits réels de la société déterminée sur le double plan de ses forces productives et de ses rapports sociaux, ou encore de ce que Marx, reprenant la terminologie hégélienne, appelle par ailleurs la « société civile », dont la réalité divisée se projette idéalement dans l'unité factice de l'Etat, alors devenu l'enjeu principal de la confrontation entre les différents intérêts de classes.

Se dégage principalement de cette explication le concept de « domination » (*Beherrschung*), qui donne à l'organisation sociale son mode fondamental de structuration : chaque instance sociale, lorsqu'elle acquiert l'existence séparée d'une classe, tend à prendre le pas sur les autres, et pour y parvenir, elle a en premier lieu besoin de conquérir le pouvoir d'Etat, qui concrétise dans sa propre forme ce projet de domination, dont il devient la figure et l'instrument principal, en procédant à la transmutation alchimique des intérêts particuliers, qu'il représente en réalité, en un intérêt général, dont il élabore et soutient la fiction. Or, parvenues à ce stade, la conscience et les idéologies à travers lesquelles elle prend forme, qui trouvent dans cet Etat leur figure primitive, sont nécessairement assujetties à ce concept de domination auquel elles entreprennent de donner une visibilité en se servant de leurs moyens propres. D'où, c'est le point culminant de la genèse de l'idéologie exposée dans la première partie du manuscrit de *L'idéologie allemande*, sa constitution en tant qu'idéologie dominante,

notion que Marx est le premier à formuler. Cette notion est capitale, car c'est elle qui permet de comprendre comment l'idéologie, contrairement à ce qu'elle dit d'elle-même lorsqu'elle se présente sous les apparences d'une spéculation céleste libérée des soucis du monde d'en bas, est en réalité complètement engagée et enracinée dans les conflits de la société, conflits auxquels elle participe en les retranscrivant dans son idiome propre, en vue de perpétuer les rapports de domination dont elle est l'expression, rien de plus.

Venons en à présent au passage du manuscrit de Marx où est développée cette présentation de l'idéologie comme expression de rapports de domination qui ont leur siège, non dans la conscience, mais dans la société elle-même :

« Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance **matérielle** dominante de la société est aussi la puissance dominante **spirituelle** (*die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse welche die herrschende **materielle** Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende **geistige** Macht*). La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante (*die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so das ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind*). Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale (l'édition Badia traduit « l'expression idéale ») des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination (*die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefassten herrschenden materiellen Verhältnisse ; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zu herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft*) . Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent ; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque ; leurs idées sont donc les idées dominantes de leur époque (*die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Andern auch Bewusstsein und denken daher ; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, das sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter Andern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln ; das also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind*). » (Badia, p. 75 ; Dietz, p. 46)

Cette analyse est présentée comme valant « pour toutes les époques », donc disposant d'un caractère général, du moins pour ce qui concerne les époques déjà écoulées de l'histoire humaine, restant ouverte la question de savoir si une autre situation est envisageable dans l'avenir. Elle prend pour objet l'ensemble des idées qui dominent à chacune de ces époques, ce qui suppose, premièrement, que de tout temps certaines idées ont rempli une fonction dominante – mais qu'est-ce au juste qu'exercer une fonction dominante ? -, et, deuxièmement, que ces idées, à propos desquelles il est expliqué par ailleurs que, pour exercer efficacement leur domination, elles doivent revêtir une apparence intemporelle par laquelle elles prétendent valoir pour tous les temps, n'ont dominé en réalité qu'à leur époque et pour leur époque, à laquelle elles étaient strictement ajustées à cette fin. Ceci posé, la question est soulevée de savoir ce qui, dans un contexte historique donné, rend matériellement possible cette

domination, quelles formes elle prend, et, question subsidiaire, quels sont les arguments utilisés pour la justifier.

Il est intéressant de noter que, dans les premières réponses qu'il apporte à ces questions, celles proposées dans le paragraphe qui vient d'être cité, Marx ne fait tout d'abord nulle mention de l'intervention des idéologues, professionnels et techniciens de l'idéologie dont ils se présentent abusivement comme les créateurs et les maîtres : ce qui signifie implicitement que ceux-ci ne jouent dans la mise en place du rapport de domination idéologique, dont les bases, avant qu'il ne revête une forme spirituelle, sont matérielles, qu'un rôle d'appoint, et qu'il faut que ce rapport soit déjà installé pour qu'ils puissent y apporter leur contribution, en en affinant les manifestations. A la place des idéologues, ainsi relégués au second plan, sont présentés comme jouant en cette affaire le rôle principal « les individus qui constituent la classe dominante » (*die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen*), comprenons l'ensemble des membres de cette classe, pour autant que ceux-ci, sur la base de cette appartenance, « pensent » (*denken*), c'est-à-dire sont porteurs de certaines idées, et plus précisément « règlent la production et la distribution des pensées de leur époque » (*die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln*) : ce qui rappelle la remarque de Marx déjà à plusieurs reprises évoquée ici, dans laquelle il signale à propos des spéculations des idéologues allemands que « leurs bêtises ne font que répéter dans un langage philosophique les représentations des bourgeois allemands » (Badia, p. 39 ; Dietz, p. 13). Autrement dit, si, à la rigueur, il serait possible de se représenter les idéologues comme étant ceux qui élaborent certaines idées, auxquelles ils donnent forme et qu'ils aident à se propager, il resterait à rendre compte du fait que ces idées remplissent à leur époque une fonction dominante, c'est-à-dire sont reçues comme disposant d'une puissance telle qu'il n'est pas possible de les récuser ou d'échapper à leur emprise, ce qui ne peut s'expliquer seulement par l'intervention des professionnels de l'idéologie : or, - c'est la thèse principale défendue ici par Marx -, que l'idéologie ait joué à toutes les époques passées dans le cadre propre à un rapport de domination est ce qui constitue le fait idéologique par excellence, dont a dépendu en dernière instance jusqu'ici l'existence même de l'idéologie, de telle manière qu'il ne puisse apparemment y avoir d'idéologie sans qu'il y ait de domination, ou sans qu'il y ait de la domination, la question étant du même coup posée de savoir quelles sont les bases de cette domination et comment elle en vient à prendre une forme idéologique.

Ce fait s'explique de la manière suivante : « Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéelle des rapports matériels dominants (*die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse*), elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées (*die als Gedanken gefassten herrschenden materiellen Verhältnisse*), donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante (*also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zu herrschenden machen*) ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination (*also die Gedanken ihrer Herrschaft*) ». A la clé de cette explication, nous retrouvons l'idée d'« expression » (*Ausdruck*), qui est déjà intervenue à plusieurs reprises dans la présentation de la genèse de la conscience à partir des développements de la division du travail et des formes de socialisation qui en sont le corrélat. Pour que l'idéologie revête le caractère d'idéologie dominante, il faut que la société dont elle est l'émanation soit elle-même structurée selon un rapport de domination, et plus précisément de domination de classe ; la domination idéologique n'est alors « rien d'autre » (*Nichts als*) que « l'expression » de cette domination de classe, à laquelle elle donne une forme idéelle. Lorsqu'il présente la domination idéologique comme étant l'expression d'une domination qui, elle, s'exerce réellement dans la société, la préoccupation principale de Marx demeure donc celle qui avait été la sienne au départ et l'avait poussé à composer un ouvrage où soit dénoncée la prétention des idéologues allemands à régner, non seulement sur les idées de leur temps, mais, par l'intermédiaire de celles-ci, sur

leur temps lui-même, et en conséquence à en diriger les évolutions : son objectif est de contrer la tendance propre à l'idéologie de se mettre en avant, de se propulser au premier plan, même et surtout lorsqu'elle prend la forme d'idéologie dominante, alors qu'elle n'est en réalité qu'une fonction dérivée, l'« expression » de quelque chose qui, en fait, se passe en dehors d'elle et la conditionne. En diagnostiquant cette tendance, en vue de la contrer, on accède à une première couche de signification, la plus superficielle, de la formule « idéologie dominante » : l'idéologie est en effet portée par son mouvement propre, du moins cela a toujours été le cas jusqu'ici, à se présenter comme le système qui détient la clé de tous les problèmes de la société, dont il est seul à être en mesure de garantir la résolution. Mais cette « domination » exercée par l'idéologie en son nom propre est illusoire, pour autant qu'elle correspond à un rapport de domination dont le siège ne se situe pas dans l'idéologie elle-même, mais dans la société, déchirée par une lutte d'intérêts de classes dont les unes cherchent à dominer et les autres à se soustraire à la domination qu'elles subissent : or l'idéologie ne fait apparemment que transposer cette lutte sur le plan des idées et des représentations, sans rien lui ajouter ni lui retrancher sur le fond. De ce fait, la domination qu'elle professe est une domination d'emprunt, dont la réalité se joue sur un tout autre terrain, qui est en dernière instance celui du *Lebensprozess* et de ses conflits.

Par « idéologie dominante », il faut en conséquence entendre, non seulement le fait que l'idéologie tâche de se faire reconnaître comme une instance sociale prééminente, mais avant tout, que, par l'intermédiaire de cette reconnaissance dont elle se réclame pour confirmer sa légitimité, elle se met au service des intérêts d'une classe, qui revendique un statut hégémonique, donc cherche à faire prévaloir ses intérêts sur ceux des autres classes, et utilise pour parvenir à cette fin, entre autres moyens, l'idéologie. La formule « Les pensées de la classe dominante sont aussi les pensées dominantes (*die Gedanken der herrschenden Klasse sind die herrschenden Gedanken*) », à laquelle Marx tenait au point de la reprendre presque littéralement en 1848 dans le *Manifeste du parti communiste* (« Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante », *die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse*, éd. bilingue du *Manifeste*, éd. Sociales, 1972, IIe part., p. 82-83), signifie littéralement ce transfert du rapport de domination de la structure de la société à l'ordre des pensées qui la relaye. Il faut cependant se demander si, « pensées de la classe dominante » et « pensées dominantes », cela veut dire exactement la même chose, et si, de part et d'autre de la relation d'équivalence ainsi mise en place, l'idée de domination a la même valeur. Si c'était le cas, l'intervention de l'idéologie, qui ne ferait que reproduire à l'identique une structure à dominante déjà installée, sans la modifier d'aucune façon, serait sans conséquence notable.

Mais, se demandera-t-on alors, qu'est-ce qui rend cette reproduction utile, voire même indispensable, au maintien de la domination de classe ? C'est le fait qu'en s'exprimant idéellement, la domination, sans changer de nature sur le fond, sur le plan de son contenu, se présente néanmoins de manière tout à fait différente : elle cesse de se présenter sous la forme de « pensées de la classe dominante », puisqu'elle fait réapparaître celles-ci en tant que « pensées dominantes ». Où passe la limite entre les deux ? Qu'est-ce qui est réellement, et non illusoirement, modifié quand une domination « matérielle » devient une domination « spirituelle » ? Or il y a bien une différence, qui est la suivante : les pensées de la classe dominante sont, en tant qu'elles se rapportent à la classe qui les a produites au départ, des pensées qui appartiennent en propre à cette classe et n'appartiennent qu'à elle, autrement dit ce sont des pensées particulières, qui la distinguent ; alors que les pensées dominantes d'une époque apparaissent déliées de cette appartenance et de la procédure de distinction et de spécification qui, sur fond de particularité, en est le corrélat, et cela dans la mesure où elles se présentent comme des pensées générales, qui tirent leur droit à dominer de leur valeur propre

en tant que pensées, c'est-à-dire uniquement de leur teneur idéelle en vertu de laquelle elles tendent à s'imposer. Marx écrit un peu plus loin dans ce sens :

« Chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant elle est obligée, ne fût-ce que pour parvenir à ses fins, de représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des idées : cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules universellement valables (*jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt : ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen*). » (Badia, p. 77 ; Dietz, p. 47)

Là se situe l'apport spécifique de l'idéologie, apport dont Marx souligne ici le caractère indispensable, obligatoire, et à la limite contraignant : elle déplace l'attention de la particularité du rapport de domination vers une autre figure de la domination, celle propre à « l'idée » ou à la pensée, où elle revêt un caractère de généralité qui, matériellement, devait lui faire défaut au départ :

« Une fois les idées dominantes séparées des individus qui exercent la domination et surtout des rapports qui découlent d'un stade donné du mode de production, on obtient ce résultat que ce sont constamment les idées qui dominent dans l'histoire (*nachdem einmal die herrschenden Gedanken von den herrschenden Individuen und vor allem von den Verhältnissen, die aus einer gegebenen Stufe der Produktionsweise hervorgehn, getrennt sind und dadurch das Resultat zustande gekommen ist das in der Geschichte stets Gedanken herrschen*) et il est alors très facile d'abstraire de ces différentes idées, « L'Idée » c'est-à-dire l'idée par excellence, etc., pour en faire l'élément qui domine dans l'histoire et de concevoir par ce moyen toutes idées et concepts isolés comme des « autodéterminations » du concept qui se développent tout au long de l'histoire. » (Badia, p. 78 ; Dietz, p. 48)

Ce transfert de la particularité d'un rapport historique de domination, qui correspond à une certaine phase de développement du mode de production, à la généralité du concept, transfert qui présente le double caractère d'un élargissement et d'un masquage, est abusif, il repose sur un tour de passe-passe : cependant, il n'est en rien arbitraire, dans la mesure où il inscrit ses effets de manière nécessaire dans la réalité. Les idées d'une époque, idées dominantes à cette époque et pour cette époque, ne font pas qu'en redoubler idéalement le processus sur un plan abstrait qui serait celui de la conscience, mais elles sont objectivement intégrées à sa structure, dont elles sont indissociables : si elles ne lui ajoutent rien sur le fond, c'est parce qu'elles sont nécessaires à son organisation, avec laquelle elle font corps.

C'est à ce moment, donc lorsque s'effectue la transmutation alchimique du particulier en général, que les idéologues ont un rôle à jouer, et ce rôle est décisif. Dans un passage du manuscrit qu'il a rayé, Marx avait écrit :

« En moyenne, la classe dominante elle-même se représente que ce sont ses concepts qui règnent et ne les distingue des idées dominantes des époques antérieures qu'en les présentant comme des vérités éternelles (*die herrschende Klasse selbst hat im Durchschnitt die Vorstellung das diese ihre Begriffe herrschen und unterscheidet sich nur dadurch von herrschenden Vorstellungen früherer Epochen das sie als ewige Wahrheiten darstellt*). Ces « concepts dominants » auront une forme d'autant plus générale et généralisée que la classe dominante est davantage contrainte à présenter ses intérêts comme étant l'intérêt de tous les membres de la société (*diese « herrschende Begriffe » werden eine um so allgemeinere und umfassendere Form haben, je mehr die herrschende Klasse genötigt ist, ihr Interesse als das aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen*). » (Badia, p. 76 ; Dietz, p. 47 ; dans l'édition allemande, l'ordre des deux phrases est inverse)

On peut se demander pourquoi Marx a renoncé à cette rédaction. Une réponse possible serait celle-ci : la formule « la classe dominante elle-même se représente que ce sont ses concepts qui règnent », tend à faire de la classe elle-même, en tant que groupe social arc-

bouté sur la défense de ses intérêts communs, un sujet idéal, le support d'un « Je pense » que tous ses efforts tendent à faire passer pour un « Puisque je pense comme ça, il faut que tous pensent de la même manière », ce qui serait la formulation immédiate du projet de domination idéologique. Mais comment la classe dominante s'y prend-elle pour jouer réellement ce rôle d'un sujet de pensée et de représentation, qui, afin de confirmer sa domination, use de l'idéologie comme d'un instrument ? Sans doute, Marx a-t-il avancé un peu plus haut que « la classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle (*die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion*) ». Mais disposer des moyens de la production intellectuelle et mettre en œuvre ces moyens, est-ce tout à fait la même chose ? C'est en vue de résoudre ce problème que Marx a écrit dans son texte définitif :

« Nous retrouvons ici la division du travail que nous avons rencontrée précédemment comme une des puissances capitales de l'histoire. Elle se manifeste aussi dans la classe dominante sous forme de division entre le travail intellectuel et le travail matériel, si bien que nous aurons deux catégories d'individus à l'intérieur de cette même classe. Les uns seront les penseurs de cette classe (les idéologues actifs, qui réfléchissent et tirent leur substance principale de l'illusion que cette classe se fait sur elle-même) tandis que les autres auront une attitude plus passive et plus réceptive en face de ces pensées et de ces illusions, parce qu'ils sont, dans la réalité, les membres actifs de cette classe et qu'ils ont moins de temps pour se faire des illusions et des idées sur leurs propres personnes (*so das innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klasse auftritt, die aktiven konzeptiven Ideologen derselben, welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungsweige machen, während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv un rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen*). » (Badia, p. 76 ; Dietz, p. 46-47)

Autrement dit, la classe dominante ne peut se passer de porte-paroles auxquels elle délègue le soin de configurer l'« illusion » (*Illusion*) qu'elle se fait sur elle-même et qu'elle tend à propager : elle a besoin d'idéologues, qui sont ses membres actifs en illusion et passifs en domination, alors que la plupart de ses membres restent actifs en domination et passifs en illusion, étant difficilement envisageable que quiconque dispose de suffisamment de temps pour être actif à la fois en domination et en illusion, et tous ne pouvant non plus être simultanément passifs à ces deux égards, car alors la domination se trouverait privée de fondement réel, ce qui remettrait en cause sa vocation à dominer dans les faits, et non seulement en pensée. Et dans la suite du texte, Marx explique que cette division du travail, qui prend concrètement la forme d'une scission interne à la classe dominante, peut donner lieu à des conflits dérivés, qui ne remettent pas cependant en cause l'accord général sur le principe même de la domination et du partage des tâches qu'elle nécessite. La classe dominante entretient donc à l'égard de « son » idéologie un rapport complexe, du fait qu'elle a à la fois à la produire et à la consommer, deux opérations différentes, qui, pour des raisons de commodité, se prêtent à être disjointes, au point de devenir potentiellement rivales : car il faut bien qu'elle la consomme, c'est-à-dire qu'elle soit persuadée de son bien-fondé, avant de s'employer à la faire consommer aux autres classes ; et, c'est pour cela qu'elle a besoin de l'intervention des idéologues, qui ont pour fonction de fabriquer de l'idéologie consommable, c'est-à-dire, si on peut dire, de produire de la consommabilité, en d'autres termes de la crédibilité, sur un plan qui est celui des idées.

Comment, par quel processus, la classe dominante et ses idéologues, qui doivent croire dur comme fer à la prééminence de leurs idées, qui sont pour eux des idées légitimement dominantes, parviennent-ils à faire partager aux autres classes leur intime conviction, ce qui est la condition pour que les pensées de la classe dominante deviennent effectivement des

pensées dominantes ? On s'étonne à première vue que, dans l'explication qu'il propose à ce sujet, Marx, bien qu'il fasse au passage une rapide allusion aux « pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle » et qui « sont soumises du même coup à cette classe dominante », abandonne la totalité du champ idéologique à des pensées dominantes, qui le saturent en totalité, ne faisant du même coup plus aucune place à des pensées dominées, ce qui laisse entendre que, pour opérer efficacement sur le plan propre à l'idéologie, la domination doit s'exercer de manière absolue, comme une domination qui, en s'imposant, est amenée par sa logique propre à occuper la totalité du terrain sur lequel elle règne, au point de n'avoir même plus rien à dominer : et l'on peut supposer que l'un des aspects essentiels du travail des idéologues de la classe dominante est justement d'obnubiler suffisamment les esprits pour que les pensées dominées soient rayées de la carte et qu'il n'en subsiste plus rien, autrement dit que toute possibilité qu'elles puissent se manifester, fût-ce sous forme de pensées dominées, soit évacuée. En adoptant la forme idéologique, ce qu'elle ne pourrait faire sans l'intervention de spécialistes patentés, la domination change donc de nature : elle cesse de se présenter à proprement parler comme un rapport, dans la mesure où elle fait disparaître de la formulation de ce rapport l'autre terme, celui sur lequel la domination, en principe, devrait s'exercer si elle revêtait la forme de la relation dominant/dominé. Or c'est sous la condition d'un tel changement de nature que l'idéologie se communique à toutes les classes de la société, et donc cesse d'être l'apanage exclusif de la classe dont elle « exprime » la domination. Cette absolutisation de la domination, qui lui confère un caractère mystérieux et quasi irréel, puisqu'elle repose sur la négation de ce sur quoi s'exerce sa domination, pourrait bien être l'œuvre des idéologues, leur spécialité, dont ils ont et se réservent exclusivement la recette. D'où on peut conclure, en revenant au point de départ, que, si « les individus qui constituent la classe dominante (*die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen*) » sont bien en dernière instance à la source de la génération des idées dont se compose l'idéologie dominante, ce qui veut dire que ces idées ne sont pas de pures idées mais des idées de classe, ou les idées d'une classe, qui ont mûri dans l'ambiance propre à celle-ci, sur fond d'intérêts visant des cibles bien précises, il revient aux idéologues de donner à ces idées, en les épurant, en les « idéalisant », en les « idéologisant », un caractère tel qu'elles puissent s'imposer à tous et non seulement à leurs consommateurs et destinataires immédiats, à savoir les membres de la classe dominante qui en constituent l'origine : alors, le rapport social de domination devient une domination idéologique, ce qui n'est pas exactement la même chose.

C'est pourquoi il est justifié de critiquer les idéologues, et par là de dégonfler l'illusion, à laquelle ils sont apparemment seuls à pouvoir donner force, illusion d'après laquelle les pensées de la classe dominante, qui préexistent à leur intervention et en constituent la condition préalable, ont aussi valeur de pensées dominantes, c'est-à-dire ont la capacité et le droit de dominer dans l'absolu, généralement, en tant qu'idées forces de leur temps et pour celui-ci, qui en représentent fidèlement et intégralement les tendances fondamentales. Qu'est-ce alors qu'une idéologie dominante ? C'est un système idéal qui a absorbé, intégré la structure à dominante issue du rapport de classes qui partage la société au point d'occuper les esprits de manière exclusive, donc d'en prendre possession suffisamment pour que soit chassée toute référence à d'autres idées ou combinats d'idées qui rivaliseraient avec lui dans la conquête de la prééminence, et d'une prééminence sans partage : en effet, un système idéal se posant en alternative à d'autres sur lesquels il prétendrait avoir le pas se présenterait automatiquement, de même qu'eux, comme un système particulier, plus puissant qu'eux à l'intérieur du cadre défini par cette relation ; mais, s'il accède à la généralité qui est la propriété caractéristique des « pensées dominantes », il parvient du même coup à nier toute particularité, la sienne propre, mais aussi celle d'autres formes de particularité auxquelles elle aurait encore à s'opposer. C'est pourquoi l'idéologie, tout en étant le produit d'une lutte dont le siège se trouve dans la société, a besoin, pour s'imposer, pour dominer, de gommer de sa

manifestation les traces de cette structure conflictuelle, qu'elle recouvre d'une chape de silence et d'oubli. Et pour rendre compte de cette opération, la métaphore de la *camera obscura* et du renversement ne suffit manifestement plus : en effet, la généralité attachée au concept d'idéologie dominante n'est pas seulement la présentation retournée de la relation particulière dont elle est « l'expression », mais résulte de la mise à l'écart ou du masquage du caractère relatif de cette relation dont, par ses procédures spécifiques, elle effectue la radicale dénégation.

Cette dénégation est-elle seulement idéale, c'est-à-dire théorique ? Comment parvient-elle à s'inscrire dans les faits et à y produire des effets réels ? Cette interrogation nous ramène au constat fait précédemment selon lequel le premier système idéologique à fonctionner dans un tel contexte de généralité, c'est l'Etat et ses appareils, qui réalisent l'exploit de faire apparaître les intérêts particuliers d'une classe comme étant l'intérêt commun à la société tout entière, dont les conflits et les rapports sur lesquels ceux-ci reposent, c'est-à-dire les « rapports sociaux », sont dans ces conditions forclos. A ce point de vue, les tout premiers idéologues, ce sont ceux qui font exister l'Etat et s'emploient à la promotion de ses valeurs propres : car ce sont eux qui mettent tout d'abord en pratique l'effacement de la particularité des rapports sociaux, particularité qui est le corrélat de leur matérialité, au bénéfice d'une illusoire communauté, une communauté qui, pour s'imposer, a un besoin vital, non seulement qu'il ne soit plus tenu compte de cette particularité, mais aussi que tout se passe comme si elle n'avait même jamais existé, ce que l'idéologie exprime en parlant le langage idéal et idéal de l'universel. L'Etat, c'est en quelque sorte l'idéologie par excellence, sous sa double forme, simultanément objective et subjective, passive et active, théorique et pratique, causée et causante, faisant corps absolument avec elle-même, au point de ne plus donner prise, et en conséquence indéboulonnable, ce qui constitue en dernière instance le secret de son « universalité », qui est l'autre nom de sa souveraineté.

Cependant, ce régime de l'idéologie dominante, arc-bouté sur le pouvoir dont se réclame l'Etat, est-il réellement inéluctable ? Marx ne le pense pas, pour la raison suivante :

« Toute l'illusion qui consiste à croire que la domination d'une classe déterminée est uniquement la domination de certaines idées cesse naturellement d'elle-même dès que la domination de quelque classe que ce soit cesse d'être la forme du régime social, c'est-à-dire dès qu'il n'est plus nécessaire de représenter un intérêt particulier comme étant l'intérêt général ou de représenter « l'Universel » comme dominant (*dieser ganze Schein, als ob die Herrschaft einer bestimmten Klasse nur die Herrschaft gewisser Gedanken sei, hört natürlich von selbst auf, sobald die Herrschaft von Klasse überhaupt aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sobald es also nicht mehr nötig ist, ein besonderes Interesse als allgemeines oder « das Allgemeine » als herrschend darzustellen*).

(variante : de représenter un intérêt particulier, sur le plan pratique, comme intérêt commun à tous et, sur le plan théorique, comme intérêt universel) » (Badia, p. 77 ; Dietz, p. 48)

Une chose est en effet de « représenter un intérêt particulier comme étant l'intérêt général », opération qui s'effectue sur un plan pratique, et une autre de « représenter « l'Universel » comme dominant », ce qui se fait cette fois sur un plan théorique. Comme on vient de le voir, l'effet idéologique par excellence consiste dans le gommage de cette différence, qui n'en subsiste pas moins inaltérée sous le geste qui tend à la faire disparaître. C'est pourquoi la seule critique de l'idéologie qui soit réellement efficace est celle qui, faisant fond sur cette différence et en prenant en compte toutes les conséquences, ne s'opère plus seulement sur le terrain des idées : c'est une critique qui renonce à être purement théorique parce qu'elle se veut avant tout pratique, c'est-à-dire articulée à un projet de transformation de la société. Marx explique par ailleurs dans la première partie de *L'idéologie allemande* que, depuis que la société existe, c'est-à-dire depuis le début de l'évolution humaine, elle n'a cessé

de se transformer, à mesure que le système de la division du travail s'est modifié dans le sens d'une complication croissante de ses procédures. Mais jusqu'ici, donc dans toute l'histoire passée, ces modifications, si elles ont donné lieu à des transferts de pouvoir en rapport avec la mise en place de diverses formes d'organisation politique, ont laissé quelque chose d'inchangé, à savoir le fait que l'organisation de la société est réglée sur un rapport de domination, rapport que l'idéologie à chaque fois « exprime » en extrayant cette domination de la structure relationnelle dont elle est issue à l'origine de manière à lui prêter un caractère absolu. Mais un autre type de transformation est envisageable, bien qu'il n'en ait encore jamais été fait l'essai jusqu'ici, sans doute parce que le temps n'était pas venu pour cela : c'est celui que provoque l'activité révolutionnaire-pratique dont les Thèses sur Feuerbach (principalement les thèses 1 et 3) avaient esquissé le concept. Cette activité révolutionnaire-pratique est celle qui ne se contente pas de changer la forme prise par le rapport de domination de classe, parce qu'elle s'en prend au principe même de ce rapport, et ouvre la possibilité que « la domination de quelque classe que ce soit cesse d'être la forme du régime social ». Et, c'est l'autre thème fondamental développé par Marx dans la première partie de *L'idéologie allemande*, le prolétariat est le seul à pouvoir mener une telle activité révolutionnaire-pratique, dans la mesure où sa vocation n'est pas d'exercer, à son tour, une domination de classe de plus, mais est d'abolir ce régime de domination : c'est pourquoi, pour que puisse être radicalement remis en question le principe de domination, dont la domination idéologique est elle-même l'expression, rien de plus, il a fallu tout le temps de maturation de l'histoire passée qui a finalement abouti à la mise en place de l'opposition capital/travail dont est émergée la constitution du prolétariat comme classe, et comme la classe qui rejette, non seulement la domination qu'elle subit en régime capitaliste, mais toute domination, la domination comme telle, ce qui fait qu'elle n'est pas elle-même candidate en vue d'exercer à son bénéfice un nouveau type de domination.

Intéressons-nous pour finir à l'un des aspects les plus étonnants de cette remise en cause du principe social de domination, qui conduit à articuler l'analyse théorique de l'idéologie à un projet pratique de révolution sociale. La domination a pour base, nous l'avons vu, la division du travail qui, à toutes les époques de l'histoire, se présente sous une forme intangible, forme que l'idéologie a pour tâche d'absolutiser en la faisant apparaître comme indépassable. C'est justement ce système, appuyé sur le principe de la division du travail, que se propose de renverser le projet révolutionnaire en vue d'instaurer une tout autre forme de société, qui ne soit plus structurée par le rapport de domination de classe :

« La division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours (*dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die Unserer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre*

Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung). La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant toute une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité (*die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, ausser ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft*). » (Badia, p. 62-63 ; Dietz, p. 33-34 : dans l'édition allemande, ces phrases sont disposées dans un ordre différent)

Ce passage oppose deux modes de socialisation : celui qui se présente comme « naturel » (*naturwüchsig*) et celui qui revendique au contraire un caractère « volontaire » (*freiwillig*). Que signifie cette opposition ? Elle a pour fonction de départager un type d'association dans lequel la division du travail apparaît comme naturellement imposée par l'état de chose, ce qui en fait un rapport non négociable, et un type d'association d'esprit complètement différent, dans lequel la division du travail, sans disparaître complètement, acquiert une souplesse inconnue de l'autre configuration, et même expressément rejetée par elle. Le premier type correspond à une situation d'« aliénation » (*Entfremdung*), terme que Marx introduit au début du paragraphe suivant, en l'assortissant de guillemets, et en en restreignant l'usage par la précision suivante : « pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes (*um den Philosophen verständlich zu bleiben*) », précision qui suggère la réserve que lui inspire l'emploi de cette notion. Marx est en effet parfaitement conscient du fait que, en parlant ici d'aliénation, il récupère l'un des aspects essentiels de la doctrine de Feuerbach, ce que confirme la manière dont, au début du texte cité, il caractérise cet état historique très particulier dans lequel « l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine » : c'est-à-dire que, dirait-on dans le langage de Feuerbach, l'homme, du fait que la division du travail lui est présentée comme une puissance étrangère sur laquelle il n'exerce aucun contrôle, se trouve ainsi comme dépouillé de son essence, qui se dresse en face de lui comme un principe séparé, à l'égard duquel il a cessé en conséquence d'être « *freiwillig* », parce qu'il est privé de la capacité d'en disposer librement comme de sa propriété ; on peut dire que, dans une telle situation, il est au contraire asservi à ce qui constitue en réalité son essence, comme s'il n'était lui-même qu'une propriété de sa propriété, un prédicat de son prédicat. C'est pourquoi l'aliénation, c'est bien l'homme à l'envers, qui marche sur la tête, tel que le mécanisme de la *camera oscura* en offre une image retournée : ce qui veut dire, en première apparence du moins, que l'aliénation est un processus idéologique, qui se déroule dans les formes propres à l'idéologie et sur son terrain, le seul que consentent à voir les philosophes, parce qu'ils n'ont aucune peine à s'y retrouver.

Si Marx se méfie d'une explication de la réalité humaine en termes d'aliénation, c'est parce qu'il aperçoit la réduction qu'elle effectue de cette réalité au seul plan de l'idéologie, réduction que confirme le culte du mythe de l'*homo ideologicus*, défini en premier lieu en fonction des déterminations de sa conscience. Or il est clair que les effets de la contrainte subie par l'humanité au cours de son histoire passée, contrainte qui se traduit par le fait que la majeure partie de ses membres ont été placés dans une situation d'infériorité et que leur

travail a été exploité au bénéfice d'une minorité, ne peuvent s'expliquer sur le seul plan des idées : en effet, comme cela a été établi précédemment, « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience (*nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein*) » (Badia, p. 51 ; Dietz, p. 27), et « ce que sont les individus dépend des conditions matérielles de leur production (*was die Individuen sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion*). » (Badia, p. 46, Dietz, p. 21) ; ce qui signifie que c'est du côté du *Lebensprozess* qu'il faut chercher les causes de ce que le terme « aliénation » ne désigne qu'improprement.

Ce qui n'empêche que l'idéologie ait aussi son rôle à jouer dans le mécanisme par lequel s'est installée la contrainte que la notion d'aliénation ne restitue qu'imparfaitement. Pour que la division du travail devienne un principe d'oppression, il a fallu qu'elle apparaisse « *naturwüchsig* », c'est-à-dire imposée en l'état par les faits, et en conséquence non susceptible d'être adaptée ou transformée, ce qu'elle n'est nullement en réalité, si on la ramène à sa source, qui est l'activité humaine engagée dans la poursuite de son *Lebensprozess*, dont elle élabore les successives étapes en développant son inventivité ou sa productivité, et non en restant soumise à une prétendue fatalité ayant ses racines dans la nature et non dans l'histoire. La négation de l'historicité au bénéfice d'une prétendue naturalité est un fait idéologique dont les causes, cependant, ne se trouvent pas dans la seule idéologie, mais répondent à un certain état de la division du travail et des modes de socialisation qui en sont les corrélats : c'est-à-dire que l'idéologie, avec les figures de la conscience collective auxquelles elle donne forme, est directement impliquée dans la mise en oeuvre réelle, et non seulement idéelle, du *Lebensprozess* dont elle est une composante à part entière. Si les hommes ne se figuraient pas effectivement que l'organisation sociale modelée selon les exigences de la division du travail est « naturelle », ils n'en respecteraient pas si aisément les obligations, et ils entreprendraient sans attendre de la transformer à leur convenance : pour que l'histoire avance à son pas, sans obéir à la libre volonté de ceux qui en sont à la fois les porteurs et les cibles, il a fallu ce frein, qui jouait à la fois dans la réalité et sur le plan de leur conscience. C'est pourquoi la thèse de l'aliénation, tout en étant, prise à la lettre, impropre, ou plutôt incomplète, n'en dit pas moins quelque chose de vrai sur les mécanismes de domination qui ont jusqu'ici accompagné toute l'évolution humaine : ou du moins elle permet d'en repérer certains effets, suffisant alors de remonter à leurs causes pour avoir une connaissance adéquate des réelles déterminations du *Lebensprozess*.

On comprend mieux dans ces conditions ce que signifie la nécessité de critiquer l'idéologie en pratique, et non seulement en théorie. Cela veut dire desserrer dans les faits, et corrélativement en pensée, l'état du régime de la pseudo-naturalité, de manière à entretenir un rapport différent à la division du travail, pour qu'elle devienne de l'ordre du « *freiwillig* », c'est-à-dire de ce qui relève d'une décision librement consentie, tout le contraire d'une contrainte. Lorsque la division du travail est vécue sur le mode du « *naturwüchsig* », il est admis sans discussion que « chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence » : c'est-à-dire que la division du travail prend la forme d'une séparation définitive entre des types d'activités présentés comme exclusifs, étant présumé impossible, non seulement que la même personne exerce simultanément les métiers de berger, de pêcheur et de chasseur, mais surtout qu'elle soit à la fois patron et ouvrier, c'est-à-dire qu'elle travaille dans son propre intérêt, pour elle-même et non au service d'autrui. Mais, et cette éventualité est évoquée par Marx dans un esprit qui présente indiscutablement les caractères de l'utopie, si la division du travail était pratiquée autrement, c'est-à-dire sur le mode du « *freiwillig* », alors rien n'empêcherait que chacun, puisse décider librement de son emploi du temps, et ainsi développer ses capacités de manière polyvalente, au maximum et non au minimum de ce qu'il veut et de ce qu'il peut : « ce qui

crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique ». Le critique critique, c'est le philosophe berlinois qui se prend pour le sel de la terre parce qu'il se consacre entièrement à des spéculations qui, en coupant tout lien à la réalité, finissent par tourner en rond, ce qui, malheureusement, est arrivé à la plupart des philosophes. Mais peut-être serait-il envisageable de faire de la philosophie autrement, en cessant de la voir comme une activité exclusivement exercée par des professionnels, activité qui, à elle seule, répondrait aux intérêts supérieurs de l'humanité et en détiendrait le secret. Si la philosophie, au lieu d'être présentée comme surplombant les reste des activités humaines y était concrètement intégrée, de manière à pouvoir être pratiquée par tous au moment où le veulent, à côté des autres formes de travail, et non en concurrence avec elles, peut-être accéderait-elle dans ces conditions à une dimension humaine qui lui fait cruellement défaut lorsqu'elle s'interdit de quitter le ciel de la spéculation pure. Alors, l'idéologie elle-même se présenterait de façon complètement différente, dans la mesure où, la division du travail n'étant plus autre chose que l'organisation que chacun fait de son temps sans avoir à se soumettre à des règles préétablies, travail manuel et travail intellectuel cesseraient d'être rigidement cloisonnés et réservés à des personnes différentes, dans un contexte contraignant, rigide, où les rapports sociaux, eux-mêmes figés, tendraient vers la perpétuation de la domination d'une classe : tous seraient idéologues et philosophes, au moment qui leur convient, selon leur style propre, hors de toute obligation, donc dans une ambiance de libre confrontation et de recherche ouverte, sans connivence préétablie et sans esprit de système. A travers cette suggestion, si utopique qu'elle puisse paraître, est évoquée la possibilité, non de mettre fin à l'idéologie, mais de la délivrer de la structure de domination qui a jusqu'ici servi de cadre à sa maturation, et ainsi d'idéologiser et de philosopher autrement.

©Pierre Macherey