

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

04/04/2007

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (14)

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

Le développement sur Feuerbach, en dépit de son caractère disparate, constitue un ensemble à part, qui se détache par rapport au reste de *L'idéologie allemande*, ce qui justifie qu'il ait été souvent publié sous une forme isolée, comme s'il était en lui-même tout un livre. Destiné à constituer la première partie de l'ouvrage, il est sans doute celle de ses composantes qui a été rédigée en dernier, sans que son élaboration ait été menée à terme. Il n'existe et n'a été conservé que sous une forme fragmentaire et dispersée : certains passages, comme celui qui esquisse une interprétation de l'histoire universelle, de ses origines à la réalisation du communisme qui est censé en constituer l'état final, atteignent une dizaine de pages et présentent, en dépit des lacunes du manuscrit, une allure relativement continue et aboutie ; d'autres sont réduits à un paragraphe de quelques lignes et constituent des remarques à caractère ponctuel ; à cela s'ajoute que le texte, souvent raturé, dont des pages ont été perdues (certaines ont été retrouvées sans qu'on sache exactement où les replacer), comporte de nombreuses variantes et notes ou ajouts marginaux qui sont la marque de son inachèvement. La mise en valeur et la présentation de ce qui subsiste de ce travail qui a été laissé en plan alors qu'il était encore en cours pose des problèmes très particuliers, qui ne sont pas sans rappeler ceux que soulève l'édition des *Pensées* de Pascal. Pour les résoudre, plusieurs options ont été envisagées. L'une conduit à recomposer, à partir des fragments du manuscrit restants un texte suivi, obéissant à une logique d'ensemble qui lui confère en apparence une cohérence systématique : c'est le parti qui a été adopté en 1932 pour le volume de l'édition MEGA (*Karl Marx- Friedrich Engels – Historisch-kritische Gesamtausgabe*) où était pour la première fois reproduite l'intégralité du manuscrit, dans une version harmonisée, au prix d'importants remaniements de son contenu, qui visaient à lui donner une allure dogmatique. A l'extrême opposé, Maximilien Rubel, dans son édition des *Œuvres* de Marx dans la Pléiade (volume 3 intitulé « Philosophie », éd. Gallimard, 1982), partant du constat que *L'idéologie allemande*, telle que nous pouvons la connaître, n'est pas réellement un livre formant un tout, a fait le choix de ne reprendre que les parties du manuscrit qui peuvent être attribuées à Marx et se rapportent à l'idée directrice du livre tel qu'il l'avait alors entrepris avec la collaboration d'Engels, en résumant les passages écartés ou en les rejetant en fin d'ouvrage sous la rubrique Notes et Variantes, sans chercher à rétablir artificiellement une liaison suivie entre ces différents éléments : ceci conduit à une nouvelle recomposition du texte, opérée dans un esprit exactement inverse de la précédente, tout en impliquant également de nombreuses et importantes interventions par rapport à la littéralité du manuscrit existant, implicitement reconnu impubliable en l'état. Enfin, option toute différente, Gilbert Badia, lorsqu'il a fait paraître en 1968 aux éditions Sociales son édition française de *L'idéologie allemande*, a pris le parti, c'est celui qui paraît le plus raisonnable, de reprendre dans l'ordre où il se trouve à présent, qui n'est pas fatalement celui qu'il avait eu au départ, lorsqu'il est sorti pour la première fois des mains de ses rédacteurs, l'intégralité du manuscrit tel qu'il a été conservé, avec ses manques, ses repentirs, ses discontinuités, reproduits autant que possible à l'identique, en écartant la tentation d'intervenir sur le texte pour lui donner une forme

systematique achevée, comme le fait l'édition MEGA, ou pour en reconstituer l'intention de base, comme prend le risque de le faire Rubel auquel peut être reprochée la gratuité sauvage de certains de ses choix. Nous travaillerons le texte d'après cette présentation la plus conforme à l'état factuel du manuscrit, réalisée sous la direction de G. Badia (il s'agit d'un travail collectif, auquel a en particulier participé Baudrillard), en nous reportant chaque fois que cela a paru nécessaire au texte original en langue allemande, tel qu'il est repris dans le volume 3 des *Marx-Engels Werke*, publié en 1959 à Berlin aux éditions Dietz, dans lequel est reproduit le texte recomposé de l'édition MEGA authentifié comme en constituant la version « officielle », agréée par les autorités compétentes en « marxisme-léninisme » lorsque l'intégralité du manuscrit de *L'idéologie allemande* a été pour la première fois tirée de l'oubli.

Pour lire ce texte morcelé, qui ne nous a été transmis que sous forme de lambeaux, sans céder à la tentation de le ramener sur la ligne unique d'un discours continu il faut, non un fil directeur, mais un point d'attaque : celui-ci nous sera fourni par la notion d'idéologie qui, intervenant dans l'intitulé de l'ensemble de l'ouvrage dont le développement sur Feuerbach était destiné à constituer la première partie, y est retravaillée de façon originale, sans que cet effort de réélaboration ait abouti à un résultat définitif, son intérêt principal consistant en ce qu'il a permis de mettre au jour et de faire ressortir un certain nombre de problèmes, à défaut de parvenir à les résoudre de façon définitivement convaincante.

Tout au début du texte, se trouve un appel de partie, « A. L'idéologie en général et en particulier l'idéologie allemande » (A. *Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche*, Badia p. 43, Dietz p. 18), suivi presque aussitôt d'un appel de sous-partie, « 1. L'idéologie allemande, spécialement la philosophie allemande » (Badia, p. 45 ; ce sous-titre apparaît en note p. 18 dans l'édition Dietz sous la forme suivante : 1. *Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie*). Dans la suite du texte, ne correspond à ces indications aucun appel à un point B ou à un point 2 : ces formules ne permettent donc pas de restituer la composition et l'ordonnancement du texte, dont elles soulignent au contraire l'inachèvement, ce qui n'empêche qu'elles puissent être lues pour elles-mêmes, comme des sortes d'énoncés à part entière. Ces énoncés servent à baliser le champ que Marx a entrepris d'explorer, qui, pris dans sa plus petite extension, est celui de « l'idéologie allemande » vue sous l'angle de la « philosophie allemande » qui lui sert de révélateur, et dans sa plus grande extension celui de « l'idéologie en général ». Toute la difficulté est de savoir ce qui permet de passer de la perspective particulière et spéciale à la perspective générale, et donc aussi de savoir si le mot « idéologie » a exactement le même sens lorsqu'il est pris selon l'une ou l'autre de ces perspectives.

Le point de départ de la réflexion de Marx lui a manifestement été fourni par la prise en considération de l'idéologie au sens restreint et spécial de « l'idéologie allemande », vue au point de vue particulier des « idéologues allemands » professionnels, ce dont témoigne la brève page introductive (*Einleitung*) précédant les appels de titre qui viennent d'être mentionnés. Elle commence par ces lignes :

« A en croire certains idéologues allemands, l'Allemagne aurait été, dans ces dernières années, le théâtre d'un bouleversement sans précédent. (*Wie deutsche Ideologen melden, hat Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohnegleichen durchgemacht.*) » (Badia p. 41, Dietz, p. 17)

Que s'est-il donc passé ? En réalité pas grand-chose, une tempête dans un verre d'eau, car, remarque ensuite Marx,

« Tout cela se serait passé dans le domaine de la pensée pure. (*Alles dies soll sich im reinen Gedanken zugetragen haben*) » (id.)

Ceci fournit une toute première idée de ce que c'est qu'être un idéologue, disposition dont l'Allemagne et ses philosophes représentent le cas type : c'est tout ramener au mouvement des idées, en se figurant qu'un changement de point de vue théorique a

automatiquement des effets sur le cours du monde, qui aurait son principe directeur dans ce genre d'événement. Dans cette perspective, reviendrait aux idéologues et aux philosophes le privilège de donner à l'histoire ses moments forts et d'en définir la trajectoire d'ensemble, ce qui, au point de vue de Marx, est une aberration.

Pour éclaircir ce point, il faut revenir à la Préface (*Vorrede*) placée en tête de l'ensemble de l'ouvrage, qui débute ainsi :

« Jusqu'à présent les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. Ils ont organisé leurs rapports en fonction des représentations qu'ils se faisaient de Dieu, de l'homme normal, etc. Ces produits de leur cerveau ont grandi jusqu'à les dominer de toute leur hauteur. Créateurs, ils se sont inclinés devant leurs propres créations. Libérons-les donc des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent. Révoltons-nous contre la domination de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger ces illusions contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne, dit le troisième et... la réalité actuelle s'effondrera.

Ces rêves innocents et puérils forment le noyau de la philosophie actuelle des Jeunes-hégéliens, qui, en Allemagne, n'est pas seulement accueillie par le public avec un respect mêlé d'effroi, mais est représentée par les *héros philosophiques* eux-mêmes avec la conviction solennelle que ces idées d'une virulence criminelle constituent pour le monde un danger révolutionnaire (*mit dem feierlichen Bewusstsein der weltumstürzenden Gefährlichkeit und der verbrecherischen Rüccksichlosigkeit*). » (Badia, p. 39 ; Dietz, p. 13)

Il faut être un philosophe, et qui plus est un philosophe allemand dont la spéculation se situe dans la postérité de l'hégélianisme, pour s'illusionner à ce point sur le pouvoir des idées, et considérer que, pour libérer les hommes, il suffit de les « libérer des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent » et de « se révolter contre la domination de ces idées », projet qui est au cœur de toute « l'idéologie allemande » qui, bien que cette appellation ne lui soit pas encore attribuée ici, est la cible visée par cette diatribe.

À un tel programme, qu'il juge illusoire, et dérisoire, Marx oppose le sien propre :

« Le premier tome de cet ouvrage se propose de démasquer ces moutons qui se prennent et qu'on prend pour des loups, de montrer que leurs bêlements ne font que répéter dans un langage philosophique les représentations des bourgeois allemands (*sie die Vorstellungen der deutschen Bürger nur philosophisch nachblöken*), et que les fanfaronnades de ces commentateurs philosophiques ne font que refléter la dérisoire pauvreté de la réalité allemande (*nur die Erbärmlichkeit der wirklichen deutschen Zustände widerspiegeln*). Il se propose de ridiculiser ce combat philosophique contre l'ombre de la réalité (*Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit*), qui convient à la somnolence habitée de rêves où se complaît le peuple allemand, et de lui ôter tout crédit. » (id.)

Comment s'y prendre pour lutter contre l'idéologie sous la forme particulière que lui donne l'idéologie allemande ? Il ne faut pas se contenter de mener un combat d'idées, en restant sur le plan des idées, ce qui serait encore une manière de rentrer dans le jeu de cette idéologie en se laissant prendre à son piège, mais il faut faire comprendre que, derrière ces idées, qui n'en sont que « les ombres », il y a, quoi ?, une réalité, la réalité en personne, *die Wirklichkeit*, qui n'est pas faite d'idées, mais est seulement « reflétée » (*widerspiegelt*) par elles, c'est-à-dire à la fois représentée et travestie, comme masquée, du fait d'être ramenée à cette substance ou à cette étoffe idéelles. S'en prendre à l'idéologie, comme Marx se propose de le faire dans son livre, c'est donc se tenir sur le fil du rasoir : c'est en parler tout en faisant ressortir la nécessité de ne plus se fixer sur elle de manière obsessionnelle, car cela ne peut que conduire à lui attribuer une importance qu'elle n'a pas, d'où la nécessité de parler en même temps d'autre chose, en empruntant un nouveau langage, celui de la réalité et non celui des idées, ce qui oblige à changer de terrain, en écartant le risque de se laisser insidieusement ramener sur le plan propre à l'idéologie, tentation qui guette en permanence aussi bien

l'idéologue convaincu du bien-fondé de la position idéologique qu'il assume en conscience que celui qui le critique en restant à son niveau, ce qui le conduit à son tour à ne considérer que l'idéologie et non la réalité qu'elle dissimule derrière son écran. On commence alors à comprendre ce que Marx veut dire lorsqu'il professe la nécessité de sortir de la philosophie, c'est-à-dire d'en finir avec la confusion que la philosophie entretient entre la réalité et les idées qu'elle s'en fait, idées qu'elle tient pour étant la vraie réalité, ou ce qui en constitue la vérité, conformément au présupposé de base de la philosophie hégélienne, présupposé que les Jeunes-Hégéliens contemporains, qui croient qu'ils en ont fini avec le système de pensée hégélien, n'ont pas réussi, ni même cherché à remettre en question. Cela dit, le projet de revenir, en franchissant l'écran des idées, à la réalité soulève un difficile problème : car, cette réalité, comment en rendre compte sans se servir à nouveau d'idées, la condition étant alors que celles-ci soient rendues totalement transparentes à la réalité à laquelle elles donnent accès ? En prenant le parti de la réalité contre celui des idées, Marx ne rend-il pas très difficile la résolution de problème ?

Notons que cette prise de position, apparemment nette et sans ambages, est assortie au passage d'une remarque tout à fait intéressante, qui contribue à en faire basculer, et du même coup à en compliquer considérablement les enjeux : selon cette remarque, si les propos des philosophes (allemands) ne font rien d'autre que réduire la réalité (allemande) à des idées, en assumant cette réduction en conscience, ils n'y parviennent que dans la mesure où ils retraduisent dans le langage qui leur est propre « les représentations des bourgeois allemands » (*die Vorstellungen der deutschen Bürger*), représentations qui, en conséquence constituent la « réalité » dont leurs commentaires offrent une transposition décalée, rien de plus. Autrement dit, des représentations, c'est-à-dire des idées, pour autant qu'elles ne soient pas seulement des idées d'idéologues ou de philosophes, mais qu'elles soient les idées partagées par les membres d'une même classe sociale, en l'occurrence des « bourgeois », ne sont pas seulement des reflets qui se substituent illusoirement à la réalité, mais aussi des sortes de réalités, intégrées au tout de la réalité sociale dont elles font indissociablement partie, sans que cela nécessite qu'elles soient assumées en conscience par ceux qui en sont objectivement les porteurs, et qui s'offrent à être à leur tour reproduites par le discours des philosophes qui, sans le modifier sur le fond, en traduisent le contenu dans le langage prétentieux des concepts, ce qui revient à en offrir une sorte de décalque, tout en en dissimulant le caractère « bourgeois », que les philosophes éludent systématiquement : ce caractère, ils ne veulent absolument pas le reconnaître, car c'est la condition pour qu'ils garantissent la pleine et entière maîtrise de leurs productions intellectuelles qu'ils croient être sorties de leurs propres têtes et qu'ils font passer pour des créations originales de leur pensée consciente. Est du même coup implicitement posée la question de la double nature de l'idéologie, en tant qu'idéologie-reflet, qui est l'idéologie des idéologues, et en tant qu'idéologie-réalité, liée à l'existence de classes sociales, et qui pourrait bien être ce que Marx place sous la rubrique « idéologie en général », celle-ci n'étant plus seulement le produit aléatoire de la spéculation de professionnels de la pensée pure, qui pérorent à tort et à travers sur des idées détachées de leur support dans la réalité, et qu'ils se figurent avoir inventées librement, mais des éléments objectifs constitutifs de cette réalité à même laquelle ils fonctionnent et produisent leurs effets : ces éléments donnent au discours des philosophes son matériau de base, ce qui fait que celui-ci n'est rien d'autre en fin de compte qu'une phraséologie, une manière trafiquée et biscornue de dire quelque chose qui existe déjà par ailleurs, sans qu'ils aient eu pour cela à intervenir, et dont ils effectuent la récupération détournée.

Le tort, ou plutôt la faiblesse des philosophes est justement de croire que leur discours se suffit à lui-même et ne se rapporte à aucun matériau ou contenu qui lui soit extérieur, ce qui les conforte dans l'illusion que leur démarche les conduit au cœur de la réalité, pour autant

que cette réalité est dans son fond idéelle, parce que le concept, qui est le plus vrai, est aussi ce qui est le plus « effectif » (*wirklich*), thèse fondamentale de l'hégélianisme, et peut-être avec lui de la philosophie tout entière. Or cette illusion procède d'un oubli qui n'est pas dû au hasard mais a valeur de dénégation, comme ceci est expliqué un peu plus loin :

« Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel. (*Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen*) » (Badia, p. 44 ; Dietz, p. 20)

Au contraire, car c'est le seul moyen d'échapper à la bulle spéculative dans laquelle s'enferment les philosophes en vue de défendre leur autonomie, il faut aller jusqu'à comprendre qu'il n'y a pas de philosophie sans « milieu matériel » (*materielle Umgebung*) dont elle est l'émanation ou le produit et où elle prospère, et plus particulièrement qu'il n'y a pas de philosophie allemande sans « réalité allemande » (*deutsche Wirklichkeit*), une réalité qui, jusqu'à preuve du contraire, n'est pas en soi philosophique, et en tous cas n'est pas l'œuvre des seuls philosophes qui ne font que la transmuier en un rêve.

« Réalité allemande », qu'est-ce à dire ? C'est l'un des grands thèmes de la réflexion de Marx depuis que, en octobre 1843, il a factuellement quitté l'Allemagne, ce qui était la condition matérielle pour que sa pensée cessât de rester engluée dans le point de vue allemand, et ce qui justifie, comme il l'écrit dans les dernières lignes de l'introduction au développement sur Feuerbach, la nécessité

« d'examiner une fois pour toutes ce vacarme d'un point de vue qui se situe en dehors de l'Allemagne. » (Badia, p. 42 ; Dietz, p. 18)

Le « vacarme », c'est le fracas des joutes idéologiques conduites en Allemagne, qui, écoutées à distance, ne sont plus qu'un pépiement ou des criaileries de cour de récréation : ce qui prend des proportions démesurées dans le contexte allemand apparaît, considéré de l'extérieur, étriqué, insignifiant, ce qui, remarquons le au passage, aurait logiquement dû détourner Marx de s'y intéresser encore au point où il continue à le faire dans ses écrits polémiques de cette période, intérêt surdimensionné qui prouve qu'il n'avait pas alors autant qu'il le croyait pris distance avec la réalité allemande, dans laquelle, sans même s'en rendre compte, il persistait pour une part à résider, en pensée du moins.

Un autre passage du manuscrit du « Feuerbach » rend compte du changement d'échelle qui se produit lorsqu'on passe du plan de la pensée, où les philosophes apparaissent comme des géants, à celui de la réalité, où ils ne sont plus que des nains. Que le débat d'idées prenne sur place une importance et attire un intérêt qu'il n'a pas en réalité, ce qu'on découvre lorsqu'on adopte un point de vue extérieur, s'explique par la raison suivante :

« Naturellement, dans un pays comme l'Allemagne, où il ne se produit qu'un développement historique misérable, ces développements d'idées, ces pauvretés idéalisées et inefficaces, remplacent ces développements historiques absents : ils s'incrument et il faut les combattre. Mais cette lutte n'a pas d'importance historique générale, elle n'a d'importance que localement. » (Badia, p. 53 ; ce passage, qui n'avait pas encore été retrouvé au moment de sa publication, ne figurait pas dans l'édition allemande de 1932 reproduite par Dietz)

Pourquoi le débat philosophique a-t-il pris une telle importance en Allemagne ? En raison du « développement historique misérable » de ce pays, son retard sur le double plan de la politique et de l'économie, qui a eu pour conséquence que les Allemands, faute de mieux, se sont offert le luxe de croire qu'ils vivaient dans un autre monde, hors de l'histoire et de ses vicissitudes. Marx avait repris ce thème à Heine et à Hess, qui avaient conçu et popularisé cette répartition des spécificités nationales : aux Français, la politique, dans l'ordre de laquelle, avec leur Révolution, ils avaient procédé à des avancées considérables ; aux Anglais, l'économie, que leur révolution industrielle avait fait progresser de manière stupéfiante ; et aux Allemands qui, prisonniers de structures sociales féodales impossibles à déboulonner,

n'avaient ni l'une ni l'autre, ne restait plus que la philosophie, le culte des idées pures, en compensation, fictive bien sûr, du retard impossible à rattraper pris matériellement dans les autres domaines.

Il nous faut donc revenir sur notre affirmation précédente, selon laquelle la réalité allemande ne serait pas en soi philosophique : si, elle l'est, par un certain côté, dans la mesure où ne lui reste d'autre manière de s'occuper, ni d'autre prise sur le monde que celles que lui procurent les spéculations de la philosophie, avec lesquelles les Allemands, maintenus par la force des choses en retrait de ce qui constitue la vraie réalité, se consolent ainsi en pensée de ce qui leur manque cruellement sur le double plan de l'action politique et de l'organisation économique de la production. La richesse de la pensée philosophique a donc pour corrélat la misère allemande dont elle est la conséquence, et le reflet conforme, même si c'est à travers une image inversée : son idéalisme résulte du peu de réalité, ou du retrait par rapport à la réalité, auxquels le peuple allemand, et ses philosophes avec lui, se trouvent condamnés dans les faits. C'est pourquoi, si étonnant que cela puisse paraître, les philosophes allemands, en se tenant à l'écart de la réalité, se trouvent quand même en accord, sinon avec la réalité, du moins avec leur réalité, cette inconsistante réalité allemande qui se caractérise par un déficit de réalité. D'où on peut conclure que la réalité allemande portait déjà en elle-même la nécessité de l'idéologie allemande, et que cette dernière ne résulte pas seulement de l'initiative arbitraire des philosophes, qui, en réalité, n'ont rien fait d'autre que retranscrire dans leur discours la pauvreté constitutionnelle de la réalité allemande, à laquelle, par un subtil retournement, ils sont parvenus à attribuer une illusoire dignité, en l'exposant dans les termes du règne de l'idée et de la pensée sur l'ordre des choses et des faits. C'est la raison pour laquelle l'idéologie, dans la mesure où elle se manifeste sous la forme de l'idéologie des philosophes, peut être dite « allemande » par droit de naissance : nulle part ailleurs qu'en Allemagne ne pouvait s'imposer cette domination des idées, qui est le fait allemand par excellence, symptomatique de l'état dans lequel se trouve cette partie de l'Europe condamnée en politique et en économie à l'archaïsme, et qui n'a trouvé d'autre moyen, pour se rehausser à ses propres yeux, que de se réfugier dans le rêve de la prééminence de l'idée, la seule spécialité dont elle puisse se glorifier et que d'ailleurs personne ne viendra lui disputer, du moins pas les Français suffisamment occupés avec leur politique ni les Anglais plongés dans les affres de la production économique et de sa croissance. Or le fonds de commerce que les philosophes exploitent à satiété leur est fourni, quoi qu'ils en disent, par une certaine conjoncture, à laquelle ils se trouvent poings et pieds liés, et qu'ils sont incapables, avec les moyens dont ils disposent, de faire évoluer. C'est pourquoi tous les Allemands finalement sont, aux yeux de Marx, des philosophes en puissance, des idéologues nés, qui ne voient les choses que par le biais de l'idée, et du déni de réalité qui caractérise celle-ci. De ce point de vue, il ne va plus de soi de parler de « l'idéologie en général » : l'idéologie apparaît en effet, au contraire, uniquement comme un fait local, strictement déterminé par les circonstances. C'est la situation matérielle de l'Allemagne qui a fait que l'idéologie a pu y naître et y prospérer à ce point, en quantité et en qualité, sous les formes particulières qu'elle y a prises.

Quelles sont ces formes ? Qu'est-ce qui permet de les caractériser spécifiquement ? Selon le diagnostic établi par Marx, le propre de l'idéologie allemande, telle qu'elle est née de la décomposition du système hégélien, qui est sa matrice initiale, le terreau idéal sur lequel elle a poussé et dont elle s'est nourrie, c'est sa fixation obsessionnelle sur la thématique de la conscience religieuse, qui referme sur elle le cercle dont elle n'est jamais arrivée et n'arrivera sans doute jamais à sortir, d'où cette conséquence :

« Toute la critique philosophique allemande de Strauss à Stirner se limite à la critique des représentations religieuses. On partit de la véritable religion et de la théologie proprement dite. Ce que l'on entendait par conscience religieuse, par représentation religieuse, reçut par la suite des déterminations diverses. Le progrès

consistait à subordonner aussi à la sphère des représentations religieuses ou théologiques les représentations métaphysiques, politiques, juridiques, morales et autres, que l'on prétendait prédominantes ; de même on proclamait que la conscience politique, juridique et morale est une conscience religieuse ou théologique, et que l'homme politique, juridique et moral, « l'Homme » en dernière instance, est religieux. On postula la domination de la religion. Et, petit à petit, on déclara que tout rapport dominant était un rapport religieux (*nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt*) et on le transforma en culte, culte du droit, culte de l'Etat, etc. Partout, on n'avait plus affaire qu'aux dogmes et à la foi dans les dogmes. Le monde fut canonisé à une échelle de plus en plus vaste (*der Welt wurde in immer grösserer Ausdehnung kanonisiert*)... » (Badia, p. 43 ; Dietz, p. 19)

Les idéologues allemands se sont ingénies, échinés à débusquer la religion partout : non seulement dans les temples ou dans les églises, mais aussi dans les tribunaux, dans les institutions étatiques, dans les écoles, jusque dans la conscience morale personnelle des individus, et plus généralement dans la tête des gens, sans se rendre un seul moment compte que leur démarche avait un résultat exactement inverse de celui auquel ils voulaient parvenir : de fait, ils ne sont arrivés qu'à mettre la religion au poste de commandement, et à en faire le principe qui règne sur le monde en totalité. Ils ont cru critiquer la religion : mais, en sens exactement contraire de leur projet avoué, ils ont confirmé et même étendu sa domination, ce qui suffit à prouver le caractère équivoque d'une lutte menée sur le plan des seules idées, qui, à un certain moment, finit inévitablement par se retourner contre ses buts déclarés. En faisant de la religion leur cible principale, ces idéologues ne se sont pas aperçus qu'ils lui conféraient une importance qu'elle n'a pas en réalité : ils l'ont élevée au rang du fait humain par excellence, et ils n'ont plus vu que l'*homo religiosus*, un mythe qu'ils ont créé de toutes pièces, en faisant systématiquement l'impasse, non seulement sur les autres aspects de la vie humaine, mais même sur les formes matérielles de l'aliénation religieuse, qui a bien un rôle à jouer dans le développement des rapports humains, mais un rôle déterminé, particulier, en constante évolution, et qu'il faut essayer de comprendre dans sa spécificité, en renonçant à en faire un modèle explicatif universel, vidé de toute substance assignable, donc purement formel, ce qui est la clé de sa rigidité.

L'idéologie, dans la forme que les Allemands devaient fatalement lui donner, s'est donc prise à son propre piège ; elle a été rattrapée par la cible qu'elle s'était imprudemment fixée :

« Tandis que les Français et les Anglais s'en tiennent au moins à l'illusion politique, qui est encore la plus proche de la réalité, les Allemands se meuvent dans le domaine de l'« esprit pur » et font de l'illusion religieuse la force motrice de l'histoire. La philosophie de l'histoire de Hegel est la dernière expression conséquente, poussée à sa « plus pure expression », de toute cette façon qu'on les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures ; cette histoire ne peut alors manquer d'apparaître à saint Bruno comme une suite d'« Idées », dont l'une dévore l'autre et sombre finalement dans la « Conscience de soi », et à saint Max Stirner, qui ne sait rien de toute l'histoire réelle, cette marche de l'histoire devait apparaître avec bien plus de logique encore comme une simple histoire de « chevaliers », de brigands et de fantômes, aux visions desquels il n'arrive naturellement à échapper que par le « goût du sacrilège ». Cette conception est vraiment religieuse, elle suppose que l'homme religieux est l'homme primitif dont part toute l'histoire, et elle remplace, dans son imagination, la production réelle des moyens de vivre et de la vie elle-même par une production religieuse de choses imaginaires (*diese Auffassung ist wirklich religiös, sie unterstellt den religiösen Menschen als den Urmenschen, von dem alle Geschichte ausgeht, und setzt in ihrer Einbildung die religiöse Phantasien-Produktion an die Stelle der wirklichen Produktion der Lebensmittel und des Lebens selbst*). Toute cette conception de l'histoire, ainsi que sa désagrégation et les scrupules et les doutes qui en résultent, n'est qu'une affaire purement nationale concernant les seuls Allemands et n'a qu'un intérêt local pour l'Allemagne, comme

par exemple la question importante et maintes fois traitée récemment de savoir comment l'on passe exactement « du royaume de Dieu au royaume des hommes » ; comme si ce « royaume de Dieu » avait jamais existé ailleurs que dans l'imagination des hommes (*wie zum Exempel die wichtige, neuerdings mehrfach behandelte Frage : wie man denn eigentlich « aus dem Gottesreich in das Menschenreich komme », als ob dieses « Gottesreich » je anderswo existiert habe als in der Einbildung*), et comme si ces doctes sires ne vivaient pas sans cesse et sans s'en douter dans le « royaume des hommes », dont ils cherchent maintenant le chemin, et comme si l'amusement scientifique – car ce n'est rien de plus – qu'il y a à expliquer cette construction théorique dans les nuages ne consistait pas, au contraire, à démontrer comment elle est née de l'état de choses réel sur terre. » (Badia, p. 71-72 ; Dietz p. 39-40)

C'est bien le cas de dire alors : tu ne me chercherai si tu ne m'avais déjà trouvé. Les idéologues allemands, - saint Bruno et saint Max sont ici expressément visés, ce qui, nous y reviendrons plus tard, pose la question de savoir s'ils sont seuls en cause -, ne voient pas que les visions célestes, les fantômes idéels qu'ils pourchassent, et qui se ramènent à « une production religieuse de choses imaginaires » (*religiöse Phantasien-Produktion*), sont nés à même la réalité terrestre, à laquelle on n'échappe jamais, même lorsqu'on paraît se réfugier dans les nuées de l'imagination et du rêve et que, sans y réfléchir suffisamment, on accorde aux formes qui en sont issues et qui les hantent une consistance illusoire. Plus généralement, remarque Marx dans la même page,

« mettons qu'une époque s'imagine être déterminée par des rapports purement “politiques” ou “religieux”, bien que “politique” et “religion” ne soient que des formes de ses moteurs réels (*obgleich « Religion » und « Politik » nur Formen ihrer wirklichen Motive sind*) : son historien accepte alors cette opinion. L'“imagination”, la “représentation” que ces hommes déterminés se font de leur pratique réelle se transforme en la seule puissance déterminante et active qui domine la pratique de ces hommes (*die « Einbildung », die « Vorstellung » dieser bestimmten Menschen über ihre wirkliche Praxis wird in die einzig bestimmende und aktive Macht verwandelt, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt*). » (id.)

La confusion idéologique procède de cette transmutation de la forme en contenu, qui amène à lui conférer une existence indépendante ayant son principe en elle-même, principe à partir duquel elle est censée impulser une dynamique qui lui est propre, alors qu'elle n'est en réalité qu'une forme, déterminée par la nature de son contenu, ce qui l'astreint à en suivre les évolutions, et non agir par elle-même, comme si elle disposait d'une puissance autonome.

De là cette conséquence : on ne critique pas efficacement l'idéologie (allemande), c'est-à-dire qu'on n'échappe pas à son emprise, lorsqu'on part de l'idéologie, et plus particulièrement de l'idéologie dans sa forme religieuse privilégiée par les Allemands, ce qui revient à faire son jeu, en s'exposant à tourner indéfiniment en rond dans son cercle, étant une fois pour toutes admis sans examen qu'elle constitue un ordre premier, primitif, inconditionné, dont la réalité indépendante peut être directement prise en compte, alors que dans les faits elle existe quelque part en lui et est produite par lui, ou à partir de lui, dans des conditions déterminées. D'où la nécessité d'adopter, en alternative à celle de ces idéologues, une attitude qui rompe effectivement avec ce genre de présupposé, ce qui nécessite, pour le dire vulgairement, de renverser la vapeur, en faisant de ce qui était pris, bien à la légère, comme point de départ un point d'arrivée. Marx le déclare sans ambages dans un autre passage de *L'idéologie allemande*, où il entreprend de caractériser l'originalité de sa méthode, en soulignant ce qui la distingue de celle suivie impulsivement par les idéologues allemands, qui, sans s'en rendre compte, se condamnent à ne jamais échapper à l'idéologie dont ils ont fait leur affaire principale, donc à n'être jamais que des idéologues, rien de plus :

« À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel qu'on monte ici (*Ganz in Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen*). » (Badia, p. 51 ; Dietz, p. 26)

Ce point est décisif, ce qui justifie que Marx y soit encore revenu plus tard, dans l'importante note du chapitre du *Capital* sur « Machinisme et grande industrie », où est citée la formule de Vico « *verum est factum* » (commentée en référence à Marx dans la séance du 13/12/2000 de *La philosophie au sens large*) :

« Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le noyau terrestre des conceptions religieuses les plus nébuleuses qu'à l'inverse à développer à partir de chaque condition réelle d'existence ses formes célestifiées. C'est cette dernière méthode qui est l'unique méthode matérialiste et donc scientifique. Les lacunes du matérialisme abstrait fondé sur les sciences de la nature et qui exclut le procès historique sont déjà visibles dans les représentations abstraites et idéologiques de ses porte-paroles lorsqu'ils se hasardent au-delà de leur spécialité. » (*Le Capital*, I, 4e section, chap. 13, trad. J. P. Lefebvre, PUF, coll. Quadrige, p. 418).

Exclusivement préoccupé par la question de l'aliénation religieuse en vertu de laquelle l'homme, alors qu'il vit en réalité les pieds sur terre, se figure que l'essentiel de son existence, entendons par là ce qui donne à celle-ci ses valeurs essentielles, se joue là-haut dans le ciel où il projette ses ultimes aspirations, l'idéologue ne s'intéresse qu'à des phénomènes qui se produisent sur le plan de la conscience, et maintient son investigation, si critique soit-elle, sur cet unique plan : pour lui, l'aliénation humaine s'explique par certains mécanismes mentaux qui éloignent l'homme de lui-même, et c'est à la reconstitution minutieuse du fonctionnement de ces mécanismes qu'il se consacre entièrement. En conséquence, il se méprend sur les autres aspects de la servitude humaine qui ne sont à son point de vue que des manifestations secondes, dérivées de cette structure "idéologique" à laquelle il assigne une position primordiale : il croit que l'homme, étant aliéné dans sa tête, l'est en vertu de causes qui se trouvent dans sa tête, et nulle part ailleurs. Mais, cette structure idéologique, d'où vient-elle ? Comment s'est-elle mise en place ? Est-elle toujours la même ? Cet aspect des choses est laissé de côté, alors que ses enjeux sont cruciaux. On peut dire, à ce point de vue, que l'idéologue est celui qui fait fond sur l'idéologie au point de ne plus voir autre chose qu'elle : il croit dur comme fer à l'idéologie, en ce sens qu'il lui attribue un rôle déterminant qu'en réalité elle n'a pas.

Le passage de *L'idéologie allemande* dans lequel Marx caractérise sa méthode en opposition à celle des idéologues allemands et dont la note du *Capital* est la reprise conforme se poursuit précisément dans ce sens :

« Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée, et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience – variante : uniquement comme la conscience de ces individus ayant une activité pratique. (*Ganz in Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von dem gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen*

anzukommen ; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen in Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Dide Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewusstsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewusstsein nur als ihr Bewusstsein.) » (Badia, p. 51 ; Dietz, p. 26-27)

La formule “L’idéologie n’a pas d’histoire”, qui apparaît ici, est ramassée, resserrée, au point de prêter à ambiguïté. En en dépliant la signification, on comprend qu’elle veut dire : l’idéologie s’appuie sur la dénégation de l’histoire, qu’elle refoule hors de son ordre propre, alors qu’en réalité elle relève bien d’une histoire, une histoire qui, faut-il dire, l’a davantage qu’elle ne l’a, donc une histoire dont les causes ne se trouvent pas en elle, c’est-à-dire qu’elles ne sont pas proprement idéologiques ; et, qu’elle le veuille ou non, qu’elle le sache ou non, cette histoire, dont elle n’a pas la maîtrise, l’entraîne objectivement dans une certaine direction, elle lui impose des transformations déterminées. C’est pourquoi il est parfaitement vain d’imputer à l’idéologie une structure, voire même une nature, immuables, alors qu’elle est soumise à la nécessité d’un processus, caractérisé ici à l’aide du terme *Lebensprozess*, qui renvoie à un contenu qui n’est pas en soi idéologique, à savoir « les hommes dans leur activité réelle » : ce processus ne se réduit pas à la prise de conscience idéologique, qui n’en est que l’effet dérivé. Partir de l’idéologie, c’est en effet considérer qu’elle est en tout premier lieu, telle qu’elle se présente, une activité subjective, un événement de la conscience se produisant dans la conscience en vertu de causes se trouvant dans la conscience, et lorsqu’on adopte cette perspective, écrit Marx, « on part de la conscience comme étant l’individu vivant » ; alors que y arriver, en la considérant comme un phénomène objectif, ainsi que le veut la méthode matérialiste, c’est présupposer que ses causes ne sont pas données d’emblée en elle : dans ce cas, « on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l’on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience », une variante du texte précise « uniquement comme la conscience de ces individus ayant une activité pratique ». Ce qui est décisif ici, c’est l’alternative installée entre, d’une part, le fait de partir de « l’individu vivant », au singulier, ce qui présuppose qu’en tout individu soient déposées et une fois pour toutes présentes toutes les caractéristiques immuables de la nature humaine, celles qui font et définissent en droit la réalité de « L’Homme » en général, et, d’autre part, celui de partir des « individus réels et vivants ayant une activité pratique », au pluriel cette fois, ce qui renvoie à l’existence déterminée des communautés humaines et aux conditions historiques de leur évolution, systématiquement négligées par l’idéologue (allemand) qui, s’installant délibérément à distance du monde réel, ne s’intéresse qu’aux formes idéales de la conscience, auxquelles il attribue une illusoire pérennité.

Jusqu’ici, ce qui est étonnant puisque toutes ces considérations interviennent dans le cadre d’un exposé placé sous l’intitulé général « Feuerbach », les textes que nous avons commentés n’ont pas eu à faire état du rôle joué par Feuerbach dans la mise en place de ce système interprétatif qui assigne d’emblée à l’idéologie un statut prioritaire : nous avons vu que lorsque Marx dénonce les insuffisances de la méthode idéologique, celle qui part des formes de la conscience telles qu’elles sont réalisées dans « l’individu vivant », censé être représentatif à lui seul d’une nature humaine mythique, ce qui a pour conséquence que soit

laissée de côté l'activité des « individus réels et vivants » saisis dans leur histoire effective, il s'en prend nommément à saint Bruno (Bauer) et à saint Max (Stirner), et ne mentionne pas Feuerbach, ce qui laisse supposer qu'il lui concède implicitement une place et un rôle à part dans « l'idéologie allemande » et dans sa remise en cause telle qu'elle est opérée du point de vue des idéologues qui ne consentent qu'à critiquer l'idéologie de l'intérieur. C'est ce que Marx avait précisément noté dans sa quatrième « thèse » sur Feuerbach (commentée dans la séance du 18/12/2002 de *La philosophie au sens large*), qui est ainsi libellée :

« Feuerbach part du fait de l'auto-aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde mondain (*Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus*). Son travail se résume à ceci, résorber le monde religieux dans son fondement mondain (*Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen*). Mais que le fondement humain se détache de soi-même et se fixe en royaume autonome dans les nuages ne peut être expliqué qu'à partir de l'auto-déchirement et l'opposition à soi de ce fondement mondain (*aber das die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in der Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären*). C'est celui-ci même qui doit donc être aussi bien compris en soi-même dans sa contradiction que révolutionné en pratique (*diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden*). Donc, une fois, par exemple révélée la famille terrestre comme le secret de la famille céleste, il faut alors que la première elle-même soit anéantie en théorie et en pratique (*also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden*). »

Est ici montré du doigt le fait que Feuerbach, préoccupé de montrer que les schèmes mentaux véhiculés par la religion chrétienne ont une signification humaine, ce qui, à son point de vue, suffit à en expliquer complètement la nature, ait pris pour point de départ de son analyse le phénomène de l'auto-aliénation de la conscience obnubilée par les représentations religieuses, ce qui l'amène inévitablement à reléguer au second plan « le fondement mondain » (*die weltliche Grundlage*) dont ces représentations n'offrent que des « formes », oubliant du même coup l'essentiel, qui est de comprendre comment ces formes ont été engendrées à partir de ce fondement et de ses contradictions internes dont elles sont l'expression, étant exclu qu'elles puissent avoir une réalité indépendante de lui et que lui-même puisse être déduit à partir d'elles, sinon au prix d'une complète inversion de la relation entre la cause et l'effet. C'est pourquoi, bien qu'il n'ait pas emprunté les mêmes voies qu'eux, Feuerbach, non moins que les autres idéologues allemands, et même peut-être davantage encore qu'ils ne l'ont fait, a concédé au concept de « L'homme » en général, c'est-à-dire d'une nature humaine abstraite, une importance démesurée, au détriment de la réalité matérielle des rapports humains et de leur histoire conflictuelle, qui ne peut être expliquée à partir d'une telle essence idéale, une fois pour toutes constituée, harmoniquement structurée, et en conséquence inconditionnée : quoiqu'il en dise, il demeure pour cette raison un penseur religieux, qui fait fond sur les représentations religieuses, même s'il en retourne la signification.

C'est pourquoi, ayant complètement ignoré les conditions concrètes dans lesquelles les hommes agissent en produisant leurs conditions d'existence, Feuerbach s'est dispensé de tenir compte de la manière dont ces conditions évoluent historiquement, et peuvent être radicalement transformées par l'action pratique révolutionnaire, et il s'est réfugié dans la philosophie et dans sa manière de voir à laquelle il n'est jamais arrivé à échapper, comme le précise une note marginale de *L'idéologie allemande* :

« Comme ses autres concurrents, Feuerbach croit avoir dépassé la philosophie. La lutte contre la généralité que l'individu a menée jusqu'à présent résume les aspirations philosophiques de la critique allemande. Nous affirmons nous que cette

lutte, menée comme elle l'est, repose elle-même sur des illusions philosophiques. »
(Badia, p. 53 ; ce passage n'est pas reproduit dans l'édition Dietz)

Bien qu'il ait proclamé haut et fort la nécessité de revenir à la réalité humaine concrète, celle de l'homme sensible « en chair et en os », Feuerbach, en vrai philosophe qui, en dépit de sa profession de foi matérialiste et son affirmation du primat de la sensibilité, ne croit en dernière instance qu'à la réalité des concepts, est resté prisonnier d'un monde idéal et idéal, dans lequel ne se rencontrent que des essences et des ombres, d'autant plus immuables et intransformables qu'elles sont coupées de tout fondement mondain, et du même coup dégagees de tout rapport à une histoire. Conformément à ce qu'il avait déjà noté dans la première thèse sur Feuerbach (commentée dans la séance du 4/12/2002 de *La philosophie au sens large*), Marx déclare en conséquence :

« La « conception » (variante : la conception théorique) du monde sensible chez Feuerbach se borne, d'une part, à la simple contemplation de ce dernier et, d'autre part, au simple sentiment. Il dit « l'Homme » au lieu de dire « les hommes historiques réels ». « L'homme », c'est en réalité « l'Allemand ». Dans le premier cas, dans la *contemplation* du monde sensible, il se heurte nécessairement à des objets qui sont en contradiction avec sa conscience et son sentiment, qui troublent l'harmonie de toutes les parties du monde sensible qu'il avait présupposée, surtout celle de l'homme et de la nature. Pour éliminer ces objets, force lui est de se réfugier dans une double manière de voir, il oscille entre une manière de voir profane qui n'aperçoit que « ce qui est visible à l'œil nu » et une manière de voir plus élevée, qui aperçoit l'« essence véritable » des choses. Il ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations, dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation des besoins. Les objets de la « certitude sensible » la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècle seulement, et ce n'est donc que *grâce* à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fut donné à la « certitude sensible » de Feuerbach. » (Badia, p. 55 ; Dietz, p. 42-43)

Dans l'univers mental de Feuerbach, dont les réquisits sont intrinsèquement philosophiques et théoriques, la nature est un pur objet de « contemplation » (*Anschauung*), préalable à toute « activité » (*Tätigkeit*) et indifférent aux transformations que celle-ci peut y apporter en pratique. Sans doute, il propose une autre philosophie, à laquelle son naturalisme prête une dimension « terrestre », absente des spéculations des autres idéologues allemands : mais sa philosophie, en dépit de son originalité, - et celle-ci avait pu séduire Marx pendant un certain temps -, reste une philosophie ; et sa « terre », vierge de toute intervention humaine, ce qui lui confère un caractère idéal, celui-là même que la mythologie religieuse prête au jardin d'édén, n'est en fait qu'une projection de l'idylle céleste, dont elle offre une image décalée, déplacée, mais finalement conforme. Feuerbach prêche le retour à une nature première fictive, dont il forge de toutes pièces la représentation, sans se rendre compte qu'il ne fait rien d'autre que substituer à la réalité mouvante du monde des choses un ordre rêvé, illusoirement délivré du poids des interventions du *Lebensprozess*, qui en impulsent, éventuellement dans la violence, le développement. Feuerbach a voulu que l'homme vive en parfaite harmonie avec la nature et avec sa propre nature, dont sa conscience religieuse l'avait pour un temps séparé ce qui est la clé de son « aliénation » (*Entfremdung*) : mais, pour donner une assise à ce projet, il lui a fallu forger le mythe, lui aussi religieux dans son principe, d'une nature, et corrélativement d'une nature humaine, irréductiblement premières, donc coupées de toute perspective d'évolution, données en dehors de l'histoire, et offertes idéalement comme un refuge, à la fois terre natale, terre promise et paradis perdu dont il faut savoir retrouver le

chemin de manière à cesser de s'y sentir « étranger » (*fremd*), donc en revenant en arrière et non en allant de l'avant dans la perspective d'un monde meilleur, réellement différent de celui qui existe actuellement, comme le préconise un programme authentiquement révolutionnaire, qui donne le primat à l'action sur la contemplation, et qui fixe son attention, non sur une nature humaine immémoriale, mais sur l'homme nouveau tel qu'il est susceptible d'être produit au prix d'une réelle transformation d'un monde.

Il n'est donc plus possible, – et, en faisant ce constat, Marx rompt avec sa propre manière de voir antérieure –, de s'en tenir à la manière dont Feuerbach, sur les bases que lui procure son humanisme philosophique, conçoit et analyse l'esprit religieux dans lequel il voit une constante de la nature humaine. La septième Thèse sur Feuerbach (commentée dans la séance du 5/2/2003 de *La philosophie au sens large*) en avait fait le constat lapidaire :

« En conséquence, Feuerbach ne voit pas que le “sentiment religieux” est un produit social, et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme sociale déterminée (*Feuerbach sieht daher nicht das das “religiöse Gemüt” selbst ein gesellschaftliches Produkt ist, und das das abstrakte Individuum das er analysiert einer bestimmten Gesellschaftsform angehört*). »

En soulignant dans le texte, lorsqu'il l'a pour la première fois édité, la formule « produit social » (*gesellschaftliches Produkt*), Engels en a justement dégagé l'apport essentiel. Que le sentiment religieux soit un produit social, et non seulement une formation subjective de la conscience, c'est ce que Feuerbach ne pouvait admettre, obnubilé comme il l'était par son propre mythe de l'homme naturel. En faisant une croix sur tout ce qui relève de l'histoire sociale de l'homme, de manière à valoriser les données primitives dont il crédite son être générique, Feuerbach est passé à côté de l'essentiel : victime de l'illusion spéculative de la *Selbstentfremdung* ou “auto-aliénation”, il n'a pas vu que le sentiment religieux est une oeuvre humaine du même type que la presse à imprimer ou la machine à vapeur, voire même un ordinaire arbre fruitier, c'est-à-dire, non pas une manifestation intemporelle de l'essence humaine ou de la nature éternelle, mais une réalisation circonstancielle de la vie collective et de ses échanges, qui s'effectuent dans les conditions propres au *Lebensprozess*, c'est-à-dire, c'est le point essentiel développé par Marx dans *L'idéologie allemande*, dans les conditions fixées par la division du travail qui sont en constante évolution. Car il est clair que ce n'est pas “l'homme” qui, dans l'absolu, a inventé à partir de rien et, tout seul dans sa tête, le sentiment religieux ; mais ce sont les hommes, ou plutôt des hommes, certains hommes déterminés qui, au cours d'un long processus de gestation qui constitue l'objet d'étude de l'histoire des religions, lui ont donné forme; ce qu'ils ont fait d'une manière qui n'est en rien figée, car cette forme, inséparable de tout un environnement culturel, est au contraire essentiellement mouvante, contrairement à ce que donne à penser la fiction abstraite de l'*homo religiosus* engendrée par la spéculation théorique. A quoi il faut ajouter que, si le sentiment religieux est un produit social, ce n'est pas parce qu'il serait la manifestation d'une sociabilité générique, elle-même propriété de l'homme éternel, au sens où par exemple Aristote dit que l'homme est par nature *zôon politikon* ; mais c'est parce qu'il est le produit d'un type bien précis de société, où le sentiment religieux a sa place, non sous des formes abstraites intemporelles, mais sous des formes historiquement déterminées qui font de lui non seulement un produit social en général, mais ce produit social tout à fait spécifique qu'il est à un moment donné de l'histoire humaine, produit social dont il n'est possible de comprendre la réalité qu'en l'expliquant à partir des conditions qui l'ont réellement engendré.

Ceci est capital en vue de mieux comprendre ce qu'est l'idéologie en général, et non seulement l'idéologie spéciale des philosophes allemands qui ont cru que les subtiles interprétations qu'ils en proposaient suffisaient à les faire échapper à l'emprise de l'idéologie, sans s'apercevoir qu'ils ne faisaient que céder à sa logique objective, dont ils n'avaient pas même idée et qui leur échappait complètement. C'est en vertu de cette logique objective que Feuerbach a été conduit à choisir la mauvaise méthode, ce qui doit aussi s'expliquer par des

causes qui ne sont pas seulement dans la tête de Feuerbach : c'est parce qu'il était lui-même pris dans le réseau des nécessités propres à une forme sociale déterminée où la représentation de l'individu abstrait prenait réellement, et non seulement idéellement, tout son sens, donc dans la conjoncture de l'Allemagne d'alors, avec ses retards politique et économique, qu'il a pu faire lui-même fonds, sur cette représentation d'une nature humaine abstraite, en l'interprétant comme une donnée première de son raisonnement. Ceci fait surgir tout un nouvel ordre d'interrogations. L'individu abstrait appartient à une forme sociale déterminée dans laquelle il est, à tous les sens du mot, compris : soit, mais de quelle forme sociale s'agit-il, puisque, comme le précise l'énoncé de la septième thèse, il s'agit d'une forme sociale déterminée ? Et même, plus généralement encore, qu'est-ce qu'une forme sociale ? De quel type est le devenir qui engendre des formes sociales qui sont elles-mêmes les causes de produits sociaux déterminés, ce qui veut dire aussi que ce devenir décompose ces formes et leurs manifestations lorsque le moment est venu pour elles de céder la place à d'autres formes s'exprimant à travers d'autres productions sociales ? On peut en conclure que l'idée principale vers laquelle converge toute la thèse sept est celle de détermination. Avec Feuerbach, on reste toujours dans l'indéterminé, ce qui constitue peut-être la logique générale de la manière de penser idéologique, qui ignore systématiquement les causes et leur rôle déterminant : ce que Marx propose au contraire, c'est de faire rentrer la réflexion sur les questions de l'idéologie et de la conscience dans la sphère du « déterminé », donc des conditions dans lesquelles idéologie et formes de la conscience ont été effectivement produites et transformées. Et, pour remplir ce programme, Marx devait en conséquence prendre définitivement distance avec Feuerbach, ce qui ne signifie pas cependant, nous le verrons par la suite, qu'il n'ait rien gardé du tout de l'interprétation feuerbachienne du phénomène religieux.

Ceci permet de revenir sur le point qui avait été soulevé au début de cet exposé, lorsque nous nous étions demandé si le mot « idéologie », tel que Marx l'utilise à présent, en le retravaillant dans un nouveau contexte, a le même sens lorsqu'il est pris dans une perspective générale et dans la perspective spéciale propre à l'idéologie allemande. A la lumière des explications précédentes, on peut avancer que, s'agissant de l'idéologie, les deux points de vue du spécial et du général sont complètement impliqués et intriqués l'un dans l'autre. Ce qu'on peut dire de plus général au sujet de l'idéologie consiste à affirmer que ses formes sont toujours spéciales, dans la mesure où elles sont déterminées par des conditions qui ne sont pas internes à l'idéologie elle-même : c'est la raison pour laquelle il ne faut pas confondre idéologie en général et idéologie générale, et faire rentrer de force toutes les manifestations idéologiques dans un modèle structural unique, commun à l'ensemble des productions idéologiques, alors que celles-ci sont, par définition, irréductibles les unes aux autres, puisqu'elles relèvent de causes qui ne peuvent être les mêmes. Par exemple, dans certaines conjonctures historiques, comme celle propre à la société féodale, c'est l'idéologie religieuse qui domine par rapport à ses autres formes, alors que dans d'autres, comme celle propre à la société bourgeoise, c'est l'idéologie juridique : et dire que ces diverses expressions sont équivalentes, et renvoient à une même forme idéologique globale, n'a pas de sens, sinon celui de gommer la dimension irréductiblement historique de l'idéologie, ou plutôt des idéologies qui, dans des formations sociales diverses, doivent aussi revêtir des configurations diverses. Ceci compris, il apparaît que le projet d'une théorie générale de l'idéologie doit être suspendu, dans la mesure où il ne peut déboucher que sur une dénaturaison de la production idéologique, qui est en dernière instance une production historico-sociale dont les conditions ne peuvent être rabattues sur un modèle unique. Si l'idéologie allemande correspond au cas extrême dans lequel l'idéologie représente par défaut une conjoncture sociale qui elle-même se caractérise par défaut, elle ne constitue certainement pas un type idéal dont toutes les formations idéologiques sans exception tendraient à se rapprocher : pour autant qu'il y ait une essence de l'idéologie, incarnée dans la figure idéale de l'*homo ideologicus*, qui, d'ailleurs,

est une fiction, cette essence n'est pas en soi allemande, pas davantage qu'elle n'est anglaise ou française, ou quoi que ce soit d'autre. Dans ce domaine en tous cas, il n'y pas de règle générale, mais uniquement des exceptions.
(à suivre)

©Pierre Macherey