

ALIENATION, IDEOLOGIE ET FETICHISME

Publié in *Research in political economy* : "Marx's Capital and Capitalism; Markets in a socialist alternative", volume 19, 2001.

Thierry Suchère
EDEHN (Équipe d'Économie Le Havre Normandie)
Université du Havre
thierry.suchere@univ-lehavre.fr

Aliénation, idéologie et fétichisme.

*Il s'agit en premier lieu de montrer que si Marx prend la mesure du poids de la dimension symbolique dans l'activité humaine, il n'en reste pas moins que les représentations sont conçues à la manière d'un écran qu'il faut lever pour faire acte de connaissance. La théorie critique se définit comme une opération de déconstruction d'un monde des apparences. On montrera en second lieu, une évolution dans les conceptions et les champs d'investigation couverts par Marx. En témoignent, le changement dans la terminologie employée puisque cette question a d'abord été examinée sous l'angle de l'aliénation, puis au moyen du concept d'idéologie, puis en référence au thème du fétichisme de la marchandise. A cet égard, *Le Capital* marquerait une évolution dans la pensée de Marx, puisqu'en s'interrogeant sur la logique des apparences dans un monde marchand, il est conduit à repenser paradoxalement le symbolique comme une des dimensions constitutives de l'activité économique, là où il ne voyait auparavant qu'un reflet déformé de l'ordre matériel des choses.*

Alienation, ideology and fetishism

Marx acknowledges the importance of the symbolic dimension in human activities. It is a veil that must be lifted to enable scientific study. Critical theory is defined as the operation of deconstructing the world of appearances. It is shown that there is an evolution in the ideas and subjects that Marx investigates. Changes in his use of terminology are examined : firstly from the perspective of alienation, then via the concept of ideology, and finally with reference to commodity fetishism. "Capital" marks a break in the evolution of Marx's thought. Initially, Marx saw the logic

of appearances within a market economy as a distorted reflection of the material world, but then came to the paradoxical view that the symbolic dimension was a constituent of economic activity.

I.- INTRODUCTION :

Nous nous proposons d'examiner ici, les différents aspects de la pensée de Marx sur la question des représentations dans leur rapport à l'activité humaine, en suivant la chronologie de sa bibliographie. On montrera en premier lieu, que la pensée de Marx sur ce thème, est pleine de constance ou conséquente avec elle-même : l'espace symbolique est lieu de méconnaissance, qu'il faut savoir contourner pour faire acte de science. La théorie critique se veut opération de déconstruction de la dimension symbolique. Cette dernière est bien dans toute l'œuvre de Marx, marquée par la défiance à son égard. Selon JJ Goux (1978), cette conception trouverait son origine chez les iconoclastes (l'interdiction faite dès l'origine du judaïsme de la représentation de la divinité) et sera reprise plus tard par Freud (le rêve dans son rapport à l'inconscient). On notera en second lieu de constants déplacements de vocabulaire en ce domaine, dans l'œuvre de Marx. Marx a d'abord examiné cette question sous l'angle de l'aliénation (l'ordre du religieux) puis, en référence au concept d'idéologie (la sphère politique), pour en venir aux thèmes du fétichisme et de la réification (la sphère marchande). Ces modifications dans le vocabulaire employé, voire dans le champ d'investigation même sont de plus irréversibles. L'idéologie par exemple, a été un concept central chez Marx avec *l'Idéologie allemande* (1845) qui disparaît totalement du *Capital* (1867). La pensée de Marx sur ce thème est donc aussi faite de ruptures. Par exemple, en s'interrogeant dans le *Capital* sur la logique des apparences dans un monde marchand, Marx est conduit à penser paradoxalement le symbolique comme une des dimensions constitutives de l'activité économique, là où il ne voyait auparavant qu'un reflet déformé de l'ordre matériel des choses.

II.- QU'EST-CE QUE LE MATERIALISME ?

Posons-nous au préalable, la question de ce que Marx entend par matérialisme. On y trouve exprimé à son plus haut niveau de généralité, l'origine de tous les développements que nous connaissons sur la nature du symbole et sur son poids dans l'activité humaine. Le matérialisme historique se décline sous l'angle du primat de la matière sur la pensée. La pensée elle-même est liée à de la matière, en tant que produit du cerveau. La fonction de la pensée renvoie à un travail d'appropriation par l'esprit de la réalité extérieure pour en faciliter l'interprétation et sa maîtrise au

travers d'une activité. Les représentations que construisent les individus sont un reflet fidèle ou déformé d'une réalité qui existe indépendamment de la façon dont les hommes la pensent. La dimension symbolique doit donc être considérée comme un phénomène d'ordre secondaire. Par exemple, il n'y a pas à proprement parler d'histoire des idées puisque cette histoire trouve son principe explicatif en dehors d'elle-même : dans celle des bouleversements concrets et matériels que vivent les hommes.

Issue de la philosophie, la thèse matérialiste trouve à s'appliquer au domaine des sciences sociales. Dans la *« Critique de l'économie politique »* (1859), Marx écrit que l'activité humaine a la forme d'un rapport à la nature (les forces productives) et d'un rapport aux autres hommes (les rapports de production). L'articulation des forces productives et des rapports de production désigne la base sur laquelle se construit la vie intellectuelle, politique, spirituelle ou artistique d'une époque. Les formes de la conscience dérivent donc là encore, expressément des formes de la vie matérielle et s'analysent à partir de ces dernières. Le matérialisme va bien au delà puisqu'il s'inscrit dans un rapport de méfiance à l'égard du symbolique. Avec *« L'idéologie allemande »*, l'espace symbolique se donne comme le lieu de la méconnaissance qu'il faut savoir contourner pour faire œuvre de science. Au mieux, les images que construisent les hommes sont le reflet fidèle d'une réalité matérielle (l'idéal). Au pire, elles en sont un reflet déformé selon le modèle de l'allégorie de la caverne (l'idéologie). C'est l'objectivité de la matière qui autorise à une critique de la méconnaissance. La base a une objectivité identique à celle de la nature. Elle obéit donc à des lois que la science peut décrypter par delà les représentations fantasmagoriques que les hommes produisent sur elle. La base peut alors être théorisée alors que nous pouvons rien dire qui ne soit logique ou cohérent quant au contenu de l'idéologie. Dans cette optique, Marx aurait définitivement réglé la question du symbolique avec *« L'idéologie allemande »* pour être mieux à même de se concentrer sur l'étude des lois de fonctionnement du capitalisme dont *« Le Capital »* serait le compte-rendu.

A l'opposé, il existerait un autre Marx pour qui le poids de la dimension symbolique dans l'activité humaine ne saurait être tout à fait négligeable. Dans *« Le Capital »*, K. Marx utilise la métaphore de l'abeille et l'architecte pour montrer que l'activité humaine a sa spécificité, puisqu'elle utilise non seulement de supports matériels, mais aussi de représentations. Le résultat de son travail préexiste à l'esprit du sujet humain. L'homme construit du sens, là où l'animal suit son instinct. Le rapport au réel est donc toujours en même temps intelligence du réel. Les représentations se posent en médiation nécessaire entre les faits et l'action des agents et sont constitutives de l'objet. Pour G. Lukacs, *« La catégorie de la médiation comme levier méthodologique pour surmonter la simple immédiateté de l'expérience n'est donc pas quelque*

chose qui serait importée de l'extérieur (subjectivement) dans les objets, n'est pas un jugement de valeur ou un devoir qui s'imposerait à leur être. C'est la manifestation de leur propre structure objective » (Lukacs, 1923, p.203). Pour A. Gramsci, le monde ainsi décrit est alors dit humainement objectif. Il n'y a donc pas d'un côté le réel et de l'autre sa représentation, mais une interrelation entre ces deux composantes dans une logique de la totalité complexe.

Dans la *L'idéologie allemande*, Marx indique aussi que le langage intervient dans un rapport à la nature qui est social, donc du fait de la nécessité pour son exploitation d'un commerce avec autrui. Un rapport matériel pur ne peut se penser que sous la forme d'une fiction : celle d'un rapport a-social et direct de l'homme à la nature qui n'a jamais existé. Notre rapport à la nature est social. Il fait intervenir une certaine intelligence du réel qui est également partagée par notre communauté d'appartenance. Le monde auquel nous accédons est dit, selon A. Gramsci, historiquement subjectif (situé dans le temps) et universellement subjectif (partagé par d'autres). Autrement dit, c'est parce que la structure est toujours investie par le symbolisme d'un groupe social qu'elle cesse par là même d'être absolue ou naturelle (ce qu'elle n'a jamais été) pour devenir concrète ou historico-sociale.

Enfin, Marx note dans l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* que les bouleversements ont certes, d'abord lieu dans l'infrastructure sous la forme d'une opposition entre développement des forces productives et rapports de production. Mais il faut aussi que les hommes prennent conscience de ce conflit, pour éventuellement le pousser jusqu'au bout. Si cette prise de conscience n'a pas lieu ou n'est pas pleine et entière, on aboutit nécessairement à une régression sur le plan de l'histoire (du soutien des paysans français au bonapartisme tel que Marx le décrit avec *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* (1852) au développement du nazisme et du fascisme dans l'entre deux guerres).

III.- L'ALIENATION : DE LA PROJECTION DANS L'IMAGINAIRE.

Historiquement, les premiers développements de la pensée marxiste sur le symbolique sont relatifs à la question de l'aliénation. Dans *Les thèses sur Feuerbach* (1845), Marx pense l'aliénation sous la forme d'un mécanisme de projection des qualités essentielles de l'homme dans une image fantasmagorique, qui est celle de Dieu. C'est un concept d'ordre polysémique. En effet, Marx a recours à deux termes pour traduire sa pensée : *Entfremdung* (ou l'idée du divorce, entendue en un sens négatif) et *Entäußerung* (qui renvoie aux idées d'extériorisation, ou de projection dans le corps même d'un objet). Il les utilise de manière presque indifférenciée, ce qui laisse sous-entendre que ces idées renvoient l'une à l'autre. L'aliénation commence avec la perte

chez les individus, des attributs d'un moi authentique (*Entfremdung*), et se poursuit de par la projection compensatoire de ces mêmes attributs dans la figure de Dieu (*Enttäusserung*), une pure forme qui finit par nous dominer bien qu'engendrée par nous. Le mécanisme de la séparation précède donc celui de l'extériorisation, de l'objectivation.

L'aliénation suppose la mise en oeuvre d'un imaginaire, ou la capacité à se représenter autre chose que ce qui est. L'imaginaire ne se conçoit pas sans la possible distinction signifiant / signifié, ou sans la fonction symbolique qui n'appartient en propre qu'à l'homme. L'aliénation désigne selon C. Castoriadis (1984), la forme particulière que prend le rapport de l'individu à cet imaginaire dans les conditions d'une société de classe. Dans l'aliénation, c'est l'hétéronomie du sujet qui prédomine, ce qui se décrypte dans la figure de l'autre. En un sens courant, l'aliénation désigne bien le mécanisme qui, dans l'échange, conduit à la cession d'un droit de propriété, de ce qui m'appartient en propre au profit d'un autre. En un sens psychanalytique, l'aliénation se définit comme la substitution du discours de l'autre à ma volonté personnelle. Chez Freud, on trouve la distinction entre le conscient sous le contrôle du moi et l'inconscient échappant quant à lui à tout contrôle, se manifestant dans l'imaginaire et qui peut en certaine circonstance imposer son diktat au sujet. L'autre est donc, en de multiples sens, la figure qui me domine, celui qui parle en et pour moi bien que produit par moi. Dans l'aliénation se manifeste aussi les formes d'une amnésie collective, relative à l'origine du trouble. On est alors renvoyé à la scène biblique du veau d'or. Le veau d'or ne peut être adoré en tant que Dieu que moyennant l'oubli par la communauté, de son origine animale et humaine.

Pour Marx, il est stérile de vouloir oeuvrer au déchirement du voile de l'illusion religieuse, de clamer son inanité aux yeux du monde si l'on n'interroge pas effectivement sur les conditions de sa production qui se situent quant à elles, à un autre niveau. Freud dira une chose à peu près similaire, en théorisant la thérapie psychanalytique (la remontée pour le patient aux sources de sa névrose). Pour Marx, l'illusion religieuse trouve son origine, dans la misère humaine, donc dans le monde réel. C'est faute de pouvoir se réaliser pleinement en société, que l'homme se projette dans le ciel. Derrière la question de l'aliénation, il y a l'impossibilité pour l'homme de satisfaire pleinement son aspiration à une vie collective ou de se réconcilier avec la communauté dans un monde où domine l'égoïsme bourgeois et la propriété privée (le couple schizophrénique bourgeois / citoyen chez Hegel). Mais Marx va au delà d'une philosophie qui en resterait à la seule conscience. La pleine réalisation de l'essence de l'homme ne peut résulter que d'une remise en cause pratique de ses mêmes conditions matérielles et sera l'oeuvre d'une classe (le prolétariat) qui, parce qu'elle ne possède rien en propre, ne défend aucun intérêt en particulier.

Le mécanisme de la projection symbolique sera ensuite partiellement repris dans *Le*

Capital », dans le cadre des développements sur le fétichisme de la marchandise. En un sens psychanalytique, le fétiche désigne le substitut imaginaire que l'individu construit à partir d'une chose, qui vient remplacer la personne désirée et en l'absence duquel il n'y a pas d'orgasme possible. Pour Marx, le fétichisme renvoie à la perception qu'ont les individus des rapports sociaux (un rapport entre des hommes) sous l'angle d'un rapport entre des choses (le rapport d'échange entre marchandises), voire à la projection des propriétés de ce rapport social (le capital en tant que forme orientée vers la production de valeur) dans le corps d'une marchandise aux vertus magiques : l'or. Or, la projection de la valeur dans le corps même de la marchandise est une objectivation. Dans l'atelier ne prévaut que le travail sous sa forme subjective, celui qui s'exprime dans un contenu spécifique (en tant qu'acte du tisserand ou du boulanger) et sur le plan des différences observables d'un individu à l'autre, en matière de productivité. Le marché ne reconnaît quant à lui, que le travail abstrait qui renvoie à une pure dépense de force physique, dont l'intensité se mesure par référence à la norme édictée du temps de travail socialement nécessaire. Le travail privé prend donc une forme sociale lors de l'opération de vente de la marchandise. Il s'objective et fait face à l'ouvrier comme une réalité qui lui est étrangère : celle qui est inscrite dans le corps même de la marchandise. La valeur, produite par le travail, se donne alors dans son apparence même, comme une propriété inhérente de la marchandise, au même titre que son poids ou sa couleur. Là encore, il n'y a que la remise en cause des conditions d'existence qui peut conduire à la rupture de l'illusion et l'on sait depuis VI. Lenine (voire Marcel Duchamps), que les urinoirs seront en or dans la société communiste. Ironiquement, on sait aussi que Freud assimile l'or à l'excrément, puisque le désir d'accumulation renvoie directement au phénomène de rétention propre au stade anal.

IV.- L'IDÉOLOGIE : UNE THÉORIE DU POLITIQUE.

On passe de l'aliénation à l'idéologie chez Marx, parce que celui-ci dans son cheminement intellectuel, est conduit à substituer à la problématique du sujet celle de la structure des rapports sociaux. « L'idéologie allemande » se pense comme une réponse aux propos de Stirner dans « L'unique et sa propriété ». Pour Stirner, toute référence à des universaux (l'État, l'intérêt national...) est un appel à une fiction négatrice et dominatrice de la seule réalité existante : l'individu. Pour Marx, devenu critique de la jeune gauche hégélienne, il ne suffit pas de dénoncer l'idéologie pour être à même de la combattre efficacement. Il faut là encore, pouvoir remonter aux conditions de sa production. Il n'y a pas d'autonomie du monde des idées. L'origine des idées que produisent les hommes se situe au niveau d'un vécu qui se conçoit ici dans un rapport direct à la

nature et aux autres hommes.

La représentation que l'individu se fait de ses conditions d'existence peut être claire ou illusoire. L'idéologie, c'est une croyance erronée que développent les individus relativement à la forme du lien social. Implicitement, Marx suppose que les individus ont pu vivre dans un rapport de transparence totale à leur condition d'existence dans le cadre des sociétés primitives, mais que la représentation se brouille lorsque la division du travail intervient et se solidifie sous la forme d'une société de classe (1). La caractéristique des sociétés de classes est d'être fondée sur une relation de domination qui intervient lorsque la différenciation des rôles se pense en terme de hiérarchie. La domination se conçoit alors au travers d'une relation de complémentarité qui unit hégémonie et coercition (A. Gramsci (1930-1935)), violence et idéologie (L. Althusser (1970)), force et consensus (M. Godelier (1984)). La domination matérielle fonde et trouve à se renforcer dans une domination spirituelle. Aucune société ne peut fonctionner durablement sur la seule contrainte physique. Il faut au moins pouvoir garantir la loyauté de l'appareil de répression. Toutes les sociétés fonctionnent donc sur un fond d'opacité. Elles n'ont pas besoin d'être parfaitement clairvoyantes sur elle-même. L'idéologie se présente alors sous la forme d'une croyance erronée des individus dans la légitimité du pouvoir d'une classe dominante. L'idéologie est ce qui conduit à confondre problématiques individuelle et sociale dans une logique du refoulement au sens où *" la répression individuelle est l'instrument rêvé (au double sens du terme) de la répression sociale "* (Augé, 1974, p.70). Elle conduit à produire des individus qui, selon la formule de L. Althusser, marchent tout seul.

Pour Marx, elle se présente sous la forme d'un discours sur le réel produit par des spécialistes : les intellectuels (les professeurs, les économistes, les fonctionnaires...). La séparation entre le travail manuel et intellectuel rendrait possible l'idéologie (2). Faute d'inscrire son activité dans une pratique réelle et matérielle, on peut s'imaginer autre chose que ce qui est. L'autonomisation du discours à l'égard du réel autorise donc le délire des idéologues. L'idéologie appartient clairement à l'ordre du politique. Le discours fantasmagorique des idéologues fonctionnera donc dans son contenu, comme une négation du caractère injuste et conflictuel des sociétés de classe pour lui substituer la fiction d'une communauté d'intérêt qui se manifeste dans une référence à la neutralité de l'Etat. Dans l'idéologie, par exemple, l'inégalité des fortunes s'explique nécessairement par des différences de talents que produit la nature. Elle est toujours compensée par les formes de l'égalité formelle que promeut l'ordre social existant (le paradis, le suffrage universel, l'égalité des coéchangistes sur le marché...). En période d'extrêmes tensions, le politique peut être conduit à des dérives sur le thème du bouc-émissaire (le juif, l'immigré...) à titre d'exutoire. Au delà, il s'agit d'agréger les masses au groupe dominant dans un rapport d'alliance,

par référence à un champ de valeur commune ou à une communauté fictive (la morale, la religion et la patrie...). Le pouvoir ne peut jamais s'exercer clairement au nom des seuls intérêts de la classe dominante. Il a besoin de se donner au moins dans le discours, comme représentant de l'intérêt commun par delà les particularismes individuels. L'idéologie s'affirme ainsi dans sa forme et son contenu comme le lieu de l'irréalité même, en tant qu'instrument de pouvoir, gagé sur une logique de la méconnaissance.

L'histoire a dans le marxisme, un fondement réel. Son déroulement se comprend dans l'opposition entre le développement des forces productives et la forme des rapports de production. Autrement dit, le potentiel de progrès technique, de croissance ne peut trouver à s'affirmer à certain moment de l'histoire, que moyennant la remise en cause des formes d'organisation que se donnent les hommes relativement aux opérations de production, répartition et consommation. Le moment de la superstructure est dans cette logique, d'ordre secondaire. Les hommes prennent conscience, dans la sphère des idées, d'un conflit dont ils poussent éventuellement la logique jusqu'à son terme. Le discours idéologique se présente comme un éventail de solution dans une période d'incertitude et de perte de repère. Pour autant, la solution existe dans le réel avant d'exister dans la pensée. Dans *La critique de l'économie politique*, Marx écrit bien que *l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir : à mieux considérer les choses, on verra toujours que la tâche surgit là où les conditions matérielles de sa réalisation sont déjà formées ou en voie de se créer* (Marx, 1859, p.273). Autrement dit, le discours idéologique se doit, pour être efficace, d'être en adéquation avec les problèmes que l'on rencontre dans la sphère réelle et être en même temps porté par une classe qui dispose d'un projet de domination praticable.

La fin de l'histoire se donne quant à elle, comme une sortie de l'ère de l'idéologie, comme un moment où l'on pose enfin les conditions d'un rapport clair de l'humanité à ses propres conditions d'existence. La rupture avec le discours idéologique relève moins du discours dénonciateur que de la pratique, au travers de la remise en cause effective de conditions d'existence aliénante. La révolution sera l'œuvre d'une masse à qui il est fait l'injustice suprême et qui par là même, est porteuse de l'universalité : le prolétariat. Il se présente comme une non-classe (au sens où il ne défend aucun intérêt particulier puisqu'il ne possède que sa force de travail) qui abolira les classes sociales, donc les bases de la domination et de l'idéologie. Le prolétariat est immunisé contre le discours idéologique, parce qu'il est enraciné dans la pratique, ou à l'écart des choses théoriques. Il vit quotidiennement la réalité de l'exploitation, ce qu'aucun discours ne peut masquer. La solution de son problème pratique réside dans la pratique. L'analyse par Marx du rapport du prolétariat à l'idéologie est néanmoins ambiguë pour deux raisons.

En premier lieu, si le discours est sans effet sur les masses, alors il nous faut repenser le

destinataire de la production idéologique qui doit nécessairement être l'un des deux protagonistes de l'histoire (les dominants ou les dominés). G. Labica (1987) pense que la classe dominante n'a pas besoin de discours idéologique à vocation interne. Il lui suffit d'être là où elle est, de jouir de sa place dans la structure et de la défendre (3). Le discours idéologique s'adresse bien à l'autre, aux classes dominées qui ne sont peut-être pas dupes puisqu'elles sont en mesure de constater l'écart existant entre le discours et la pratique. L'histoire effective (le fascisme, la dégénérescence des pays communistes, l'intégration à la société de consommation, etc...) interroge de toute façon la conception marxiste d'un prolétariat omniscient et clairvoyant. Dans *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, Marx fournit les éléments d'une autre piste de réflexion avec la référence à la notion de conscience de classe et de par la distinction entre « classe en soi » (définie par une situation matérielle objective) et « classe pour soi » (définie par une prise de conscience collective d'intérêt en commun). La conscience de classe est la pensée qu'auraient eue les hommes s'ils percevaient clairement leur situation. Elle est pour G. Lukacs, qui lui a consacré un ouvrage majeur, « la réaction rationnelle adéquate qui doit de cette façon être adjugée à une situation typique déterminée dans le processus de production..... Cette conscience n'est ni la somme, ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe pris un à un pensent, ressentent. Et cependant, l'action historique décisive de la classe comme totalité est déterminée par cette conscience et non par la pensée de l'individu » (Lukacs, 1923, p.73). La position du prolétariat au sein de la structure lui donne donc la possibilité d'accéder à une conscience vraie des rapports réels. Pour autant, cette prise de conscience n'est pas dictée par la situation. Autrement dit, le sens de l'histoire ne se lit plus d'emblée dans la référence au messianisme prolétarien. Il est toujours susceptible d'osciller entre progrès et barbarie.

En second lieu, comment théoriser alors les liens de la théorie marxiste à la pratique du prolétariat, ou de l'intellectuel Marx à la classe ouvrière en dehors du cadre de l'idéologie ? Penser le prolétariat comme porteur d'un discours idéologique spécifique est pour Marx un non sens. Il est la négation même du pouvoir, donc de l'idéologie. Cette question trouve une réponse possible chez ceux qui cataloguent un peu rapidement le marxisme-léninisme comme « science » par opposition aux formes du socialisme utopique qui le précèdent et qui relèveraient elles, de l'idéologie. A. Gramsci théorise autrement le rapport de la pensée à la pratique révolutionnaire en introduisant la notion d'intellectuel organique. La masse ne devient classe que dans une logique d'organisation, donc moyennant une prise de conscience d'intérêt en commun et en s'opposant aux oligarchies en place (encore la conscience de classe !). Il n'y a pas d'organisation sans intellectuel dont le rôle est de proposer une autre conception du monde qui se substituerait au sens commun (entendu comme conception incohérente, désagrégée et dominante pour une époque

donnée). Les organisations de masse ont donc besoin de se doter d'un groupe d'intellectuels indépendants qui contribue à l'éducation du peuple dans le sens de la conquête de l'hégémonie culturelle. Dans cette optique, le marxisme ou la philosophie de la praxis comme la dénomme A. Gramsci, est bien idéologie. La philosophie de la praxis est une conception du monde dont se dote le prolétariat et qui viendra se substituer aux idéologies historiquement dépassées dont use la bourgeoisie.

L'histoire est pour A. Gramsci, celle de la lutte des classes ou affrontement entre des formes hégémoniques. Il n'y a donc pas d'un côté l'idéologie des dominants et de l'autre la soumission des exploités, mais des idéologies en concurrence. La subversion politique passe par des phases de luttes symboliques qui visent à modifier la perception que les individus ont du monde. L'enjeu de la lutte symbolique, c'est la redéfinition des conditions de l'action collective. Là où il y avait une masse doit advenir une classe (l'expression d'un collectif ayant pleine conscience de ses intérêts) qui se présente toujours comme porteuse de la modernité et de l'intérêt commun. La bourgeoisie a triomphé de la féodalité, dans le cadre d'une alliance avec le prolétariat et au nom des valeurs de liberté, égalité, fraternité. Avec sa métaphore du passage de la guerre de mouvement à la guerre des tranchées, A. Gramsci montre que l'idéologie se donne symétriquement comme un élément de résistance de l'ordre dominant face à l'irruption de la catastrophe (le crack boursier, la crise...). Les thèses de A. Gramsci se situent donc en rupture d'un marxisme officiel, parce qu'elles dotent l'idéologie d'une pleine efficacité.

L'idéologie est le produit de la réflexion d'intellectuels se situant dans un rapport d'extériorité par rapport à la pratique. Elle ne peut être dans son essence même que l'image déformée du monde réel. Il est dans la nature de l'idéologie d'être méconnaissance. Le Marx de la maturité va peut être plus loin. De part ses lectures, il est amené à réfléchir à l'idéologie spécifique des économistes (ce dont témoignent *Les théories sur la plus-value*), et donc à s'intéresser aux dimensions constitutives de l'activité économique. Le phénomène étudié est alors plus complexe puisque ce sont les rapports entre les hommes qui se présentent dans leur apparence même sous la forme mystifiée d'un rapport entre des choses. L'idéologie n'est donc plus le reflet déformé de conditions d'existence, mais le reflet d'un rapport déjà imaginaire à ces mêmes conditions d'existence (L. Althusser [1970]). Autrement dit, on se situe plus dans une logique du discours sur le réel mais dans celle d'un discours ayant pour fondement la représentation que se font les hommes de leur condition d'existence (une sorte de méta-discours). Le rapport au réel ne se pense pas sans la catégorie de la médiation et c'est la médiation qui est d'emblée problématique parce qu'elle se situe sur le terrain de l'imaginaire (en tant que capacité à se représenter autre chose que ce qui est). Une réflexion bien comprise sur l'idéologie ne trouve alors son extension que dans le travail

de Marx sur la logique des apparences propre à l'économie de marché : le thème du fétichisme inscrit au cœur du *Capital*.

V.- FETICHISME ET REIFICATION : UNE THEORIE DU MARCHE.

Dès les premières lignes du *Capital*, il est écrit que le capitalisme se présente comme une montagne de marchandise. De l'analyse d'une société marchande simple se déduisent les outils et concepts nécessaires à la compréhension du capitalisme. En premier lieu, une production devient marchande, si elle se présente sous la forme d'objets dotés d'utilité pour au moins une fraction de la demande solvable. Dire qu'une production trouve preneur sur le marché, c'est pour la société reconnaître que le travail effectué n'a pas été fourni en pure perte. Les mécanismes du marché fonctionnent donc comme une procédure d'acceptation a posteriori, des positions que les individus entendent librement occuper au sein d'une division du travail sociale. En second lieu, on sait que la proportion dans laquelle s'échangent deux marchandises est dictée, selon Marx, par la loi du temps de travail socialement nécessaire. Le marché fonctionne également comme une procédure de validation de l'efficacité de chacun des producteurs dans leurs travaux respectifs, procédure dans laquelle est dit le temps de travail qu'une société entend allouer aux différentes branches de l'industrie. Autrement dit, derrière le mécanisme impersonnel du marché, il y a la division sociale du travail, ses lois entendues comme manifestation d'une solidarité organique ou d'un rapport social (au sens d'une relation nécessaire, non contingente entre des individus appartenant à une même société). Le regard sur d'autres formes d'organisation sociale donne à voir plus clairement la nature du rapport qui se tisse au quotidien, dans l'échange marchand. Dans une société authentiquement communiste, par exemple, la division sociale du travail se présenterait sous une forme nettement plus transparente parce que non recouverte du voile des lois aveugles et subies du marché. Les individus autonomes et solidaires définiraient démocratiquement et explicitement l'ordre des priorités en matière de besoins à satisfaire et la répartition des temps de travail et des outils de production entre les différentes branches de l'industrie.

Pour Marx, le fétichisme se pense alors comme un phénomène inhérent aux rapports marchands. Il est assimilation du rapport précédemment décrit entre les hommes à un rapport entre des choses parce que les relations entre les individus passent nécessairement dans le capitalisme, par la forme trompeuse de l'échange de marchandise. La marchandise est l'objet sur lequel se projette les propriétés d'un rapport social. La valeur apparaît comme inscrite dans le corps même de la marchandise, au titre d'une de ses propriétés naturelles, dans l'oubli même des lois du travail social. Dans son apparence même, l'échange semble réglé de par le jeu des propriétés intrinsèques

de la marchandise. La référence à l'or (qui n'est qu'une marchandise particulière au sens de Marx) conduit à un degré supplémentaire d'enfoncement dans l'imaginaire, comme en témoigne l'assimilation du mécanisme du prêt à intérêt à la capacité magique de l'argent à produire de l'argent. Dans la logique de l'intérêt est perdue toutes connexions avec les opérations de production ; de plus elle fonctionne dans son apparence même, comme le masque d'une réalité plus profonde : celle de l'exploitation. La déconstruction ainsi esquissée de la dimension symbolique, la remontée par delà la logique des apparences se pensent, là encore, comme une des dimensions possibles de l'acte de connaissance.

Chez G. Lukacs, le thème de la réification se pense en extension de la problématique esquissée par Marx sous l'angle du fétichisme de la marchandise. Le fétichisme en tant que projection symbolique d'un rapport entre des choses sur un rapport social, se prolonge dans la réification qui est assimilation des hommes aux choses. A l'origine du capitalisme, il y a ce qui chez le sujet lui fait reconcevoir l'objet sous l'angle de la valeur d'échange, là où il ne voyait auparavant que la valeur d'usage. La logique économique commence lorsque ce primat de la valeur d'échange sur la valeur d'usage s'affirme nettement. Toutes les relations sociales sont alors perçues par les agents au travers du prisme de la forme quantifiable et calculable (sa valeur d'échange), donc de la marchandise (en tant qu'objet manipulable). Avec le capitalisme, la réification pénètre pleinement toutes les dimensions de la vie humaine jusqu'à la capacité de travail du sujet (sa force de travail) qui est assimilée dans l'échange à une marchandise, et qui est traitée comme telle dans le laboratoire secret de la production. C'est dans un prolétariat déshumanisé, réduit au rang d'objet au sein du processus de production que la réification se manifeste avec le plus de violence. Dans l'organisation scientifique du travail, l'activité humaine est posée à titre de simple objet analysable, décomposable puis recomposable après rationalisation des gestes élémentaires. Toutes les formes de la subjectivité sont niées en tant que sources d'erreur pour laisser place au respect de la norme calculée par le bureau de méthodes (les temps opératoires). Dans la production même, le prolétaire adopte l'attitude de l'automate, de la chose soumise à des lois sur lesquels il n'a pas prise.

La réification intervient donc parce que la marchandise et sa valeur d'échange se donnent comme les normes d'une objectivité propre à l'esprit du capitalisme. Les catégories économiques sont, dans le cadre du capitalisme, des outils que les agents déploient dans un rapport figuratif à leur réalité quotidienne. Le capitalisme s'inscrit alors dans un imaginaire qui renvoie : à la façon dont on traite les objets (en tant que marchandise, valeur d'échange); à la façon dont les sujets se pensent et se constituent (en tant que force de travail.); à la façon dont on aborde les relations entre les agents (sous la forme chosifiée d'un rapport entre des marchandises, quantifiable par

l'intermédiaire des catégories de prix et de quantité). Tout ce qui ne s'exprime pas sous une forme quantifiable et manipulable (le prix, le salaire, la productivité...) est non objectivé ou s'analyse comme du bruit dénué de signification. L'activité économique en son essence même n'a donc pas d'existence tangible en dehors de l'imaginaire qu'elle véhicule. L'économie est d'abord faite de représentations. Prenons l'exemple de la marchandise. La dimension matérielle de l'objet se trouve dans les usages permis par l'objet (la valeur d'usage en tant que forme naturelle) et dans le travail concret (se manifestant en premier lieu en tant qu'acte spécifique d'un tisserand ou d'un cordonnier et en second lieu sur le plan des différences observables d'un individu à l'autre pour un même travail quant au degré d'habileté ou d'intensité) (4). Par opposition, la forme valeur se présente selon les termes même de Marx, comme une pure chose de pensée, une chimère, une qualité. *« La réalité que possède la valeur de la marchandise diffère en ceci de l'ami Falstaff, la veuve l'Eveillé, qu'on ne sait où la prendre. Par un contraste des plus criant avec le corps de la marchandise, il n'est pas un atome de matière qui pénètre dans sa valeur. On peut donc tourner et retourner à volonté une marchandise prise à part, elle reste insaisissable »* (Marx, 1867, p. 576). La forme valeur ne se donne à voir que dans la mise en équivalence des travaux concrets (de l'échange de la chaussure du cordonnier avec le drap du tisserand) sous une forme abstraite qui est pure représentation. Dans l'échange marchand s'opère la négation de la subjectivité propre à la forme concrète à laquelle se substitue une norme fictive : le temps de travail socialement nécessaire à la production de la marchandise.

La logique des apparences devient alors une des dimensions constitutives de la structure, dans laquelle celle-ci trouve à s'incarner. C'est bien là un point de rupture central avec la façon dont on pense traditionnellement le rapport de la superstructure à la base ! La représentation est inscrite dans les forces productives en tant que moyen dont se dotent les hommes face à une nature extérieure, pour être à même de la penser et de l'organiser. Elle est également présente dans les rapports de production ou elle contribue à l'organisation des hommes les uns par rapport aux autres, dans leur rapport à la nature. La distinction entre base et superstructure est donc d'ordre fonctionnel. Prenons l'exemple, des sociétés primitives. Elles sont anti-économiques parce qu'elles se refusent à travailler au delà de ce qui est nécessaire à une reproduction simple. La régulation démographique (l'action sur la taille du groupe qui s'ajuste aux possibilités offertes par la nature) joue dans les sociétés primitives, le rôle dévolu à l'activité économique dans les sociétés capitalistes. La distinction entre la base et les superstructures est donc, en un premier sens, d'ordre fonctionnel. Elle ne préjuge pas, comme le montre M. Godelier [1984], du type de rapport social auquel est dévolu le rôle de structure. Dans les sociétés primitives, les rapports de parenté et le lien avec la nature fonctionneront alors comme les deux éléments constitutifs d'un imaginaire à partir

duquel s'appréhende les objets et s'organise la vie du groupe (de la taxinomie des plantes à la déification de la nature dont la prodigalité conditionne la survie du groupe en passant par l'idéologie du don / contredon en tant qu'expression d'une solidarité collective). La distinction entre base et superstructure est donc, en un second sens, d'ordre fonctionnel. En effet, *"le niveau superstructurel et idéologique est une partie de la structure et de l'être social. Il en fait néanmoins partie comme conscience ou idéologie avec une fonction spécifique par rapport aux autres parties de la structure. Une oeuvre d'art ou une oeuvre scientifique, la comédie humaine de Balzac par exemple, n'est pas le réseau de chemin de fer français. Au contraire, c'est justement et seulement en vertu de cela - la société réalise à travers elle une fonction spécifique qu'elle ne pourrait réaliser autrement (en produisant des boulons par exemple) qu'elle est une partie de la société. Ce qui la rend partie, c'est donc précisément ce qui la distingue du totum auquel elle appartient"* (Colletti, 1972, p. 62).

VI.- DE L'ACTION EN POLITIQUE.

Dans la filiation de Marx, on verra s'affronter deux conceptions exclusives l'une de l'autre. Elles ne retiennent généralement de ce thème des représentations, qu'un seul aspect de la pensée du grand philosophe. Le matérialisme traditionnel tel que le systématique Lenine (1908) (en se plaçant d'ailleurs dans la lignée de F. Engels) pense l'espace symbolique comme moment d'ordre secondaire. A l'opposé, il existe un marxisme hétérodoxe (A. Gramsci, G. Lukacs, K. Korsh...) souvent condamné à l'autocritique, pour qui il ne peut exister d'économie sans société ou de société sans économie. Pour ces même auteurs, la structure doit nécessairement trouver à s'incarner dans un symbolisme spécifique.

Le matérialisme traditionnel conduit à penser la relation des individus à leur imaginaire sous l'angle du voile qu'il suffirait de lever pour faire acte de connaissance. La structure serait objectivable, connaissable en sa trajectoire même, parce qu'obéissant à des lois. La superstructure serait le non essentiel ou l'épiphénomène qui échappe à toute logique. Avec le matérialisme traditionnel, la théorie critique s'interprète abusivement sur le modèle des sciences empirico-analytiques (la physique, la biologie...). Elle dit la vérité, par delà les représentations illusoire que les individus construisent sur la réalité. Dans ces conditions, le marxisme-léninisme devient dogme ou se pense comme un scientisme dans lequel se trouve inscrit la dérive totalitaire qu'a connu le mouvement ouvrier. Il n'y a effectivement pas de place pour un débat lorsque la vérité se confond avec la ligne officielle du parti. La politique en son essence même, est alors niée au profit d'une bureaucratie qui gère des problèmes devenus techniques.

A l'opposé de cette conception, il y a ceux qui pensent que la structure est tout entière empreinte d'une dimension historico-sociale ou subjective. *« L'histoire est justement l'histoire du bouleversement ininterrompu des formes d'objectivité qui façonnent l'existence de l'homme »* (souligné par Lukacs, 1923, p 230). L'histoire reste ouverte et est faite de luttes entre des formes hégémoniques concurrentes, portées par des classes sociales antagoniques. La subversion politique commence donc dans la subversion cognitive, qui vise à promouvoir d'autres visions du monde, d'autres schèmes de classement. En défendant cette conception, la théorie critique n'est pour autant ni neutre, ni relativiste. Elle se construit en assumant un point de vue : celui de la construction d'un ordre social plus juste. En partant de ce point de vue, elle est conduite à un découpage particulier de l'ordre existant selon des schèmes de classement qui sont propres à la théorie critique, pour donner à voir des formes spécifiques : la lutte des classes, l'exploitation.... Il n'y a néanmoins pas de vérité dont la théorie critique pourrait se réclamer ou qui lui serait opposable à la manière de ce qu'on observe dans les sciences empirico-analytiques. On ne peut rien dire de vrai quand la réalité qui nous concerne est devenir. La théorie critique est toute entière projection de par l'action, dans l'utopie. Seul compte le poids de sa contribution à l'émancipation des individus.

NOTES

(1) La position implicite de Marx, sur la transparence du réel dans le cadre des sociétés primitives, est hautement discutable au regard des découvertes de l'anthropologie moderne. On sait que le monde des sociétés primitives est chargé d'imaginaire, au sens de la capacité à se représenter autre chose que ce qui est. L'activité économique est conjointement activité religieuse, rapport de parenté et autre chose encore. L'échange de biens renvoie aussi à l'échange d'alliance, au jeu de prestige, voire constitue un rappel de la relation de dépendance de l'individu à la communauté. La naissance de la société moderne ou du capitalisme suppose le retrait du symbolique, ou un symbolisme désaffecté selon la formule de JJ. Goux (1978), pour ne plus avoir en face de soi qu'un pur système de relations quantitatives, calculables et rationalisables. Mais pour C. Castoriadis (1975), se représenter l'individu comme un objet manipulable et calculable n'est pas plus et surtout pas moins imaginaire que de voir en lui un hibou ou la réincarnation du Dieu soleil. La position de Marx nous semble mieux étayée sur la question du lien existant entre l'émergence des sociétés de classe et celle de l'État. Les sociétés primitives sont anti-économiques, parce qu'elles fonctionnent également contre toutes formes de pouvoir. La lutte contre la production et contre l'appropriation par un groupe du surplus est lutte contre la constitution du pouvoir d'une minorité.

(2) La question du rapport entre émergence du pouvoir et confiscation du savoir, nous paraît être une intéressante piste de réflexion. M. Godelier (1984) envisage l'hypothèse d'une division primitive du travail d'où émergerait une caste de prêtres-guerriers à qui profiterait le savoir. A l'accès privilégié aux Dieux pour quelques-uns correspondrait symétriquement le travail forcé de presque tous. La fonction des dominants serait d'autant plus valorisée qu'elle s'enracinerait dans l'imaginaire et celle des dominés d'autant plus dévalorisée qu'elle serait pratique. P. Tort [1988] émet l'idée d'une confiscation d'un savoir réel et commun au profit de cette même caste sous l'effet de sa transformation en un langage ésotérique (les hiéroglyphes en Egypte). A l'époque moderne, le groupe des intellectuels produit avec son discours, de la légitimité au service des formes de la domination (les chiens de garde de l'écrivain P. Nizan), mais n'est pas pour autant l'émanation de la classe dominante, pas plus qu'il n'est dans un rapport de dépendance stricte à l'égard de celle-ci. Le rapport de complémentarité du discours idéologique à la problématique du pouvoir fonctionne alors moyennant deux conditions : (i) l'idéologue voit sa fonction et sa personnalité reconnues et valorisées par le système (un système qui le reconnaît lui comme « le seul vrai homme, celui qui pense » ne peut pas être à ses yeux, foncièrement mauvais); (ii) que les appareils idéologiques (l'école, la presse...) dans lesquels l'idéologue inscrit son activité, s'auto-reproduisent. L'autonomie relative des appareils idéologiques fonctionne

comme alibi de neutralité en faveur des institutions. Elle est ce qui fait que l'idéologie n'est pas vécue comme telle, mais sur le mode de l'innocence même (voir à ce propos Bourdieu et Passeron, 1970).

(3) La classe dominante n'a peut être effectivement pas recours à un discours idéologique à vocation interne. Par contre, elle a au moins besoin de se reconnaître dans les valeurs du discours qu'elle tient à l'adresse de l'autre : le prolétariat. P. Bourdieu [1979] montre que le discours idéologique sera effectivement d'autant plus crédible qu'il est produit avec naturel et il est d'autant plus naturel qu'il sert objectivement les intérêts de celui qui le prononce. La sincérité devient alors une des conditions de l'efficacité. *« Un bon directeur du Figaro, qui s'est lui-même choisi et a été choisi selon les mêmes mécanismes, sait reconnaître un critique littéraire du Figaro, au fait qu'il a le ton qui convient pour s'adresser aux lecteurs du journal, que, sans l'avoir fait exprès, il parle naturellement la langue du Figaro et qu'il serait le lecteur type de ce journal »* (Bourdieu P., 1979, p. 267). Mao considérait quant à lui, que *« le poisson pourrit toujours par la tête »*, sous-entendant qu'une classe dominante qui ne reconnaîtrait plus dans les valeurs de son propre discours, serait dans un état de décomposition avancée.

(4) Marx théorise la valeur d'usage comme liée à la dimension matérielle de la marchandise. Il développe une approche purement fonctionnelle de l'objet. T. Veblen va plus loin en introduisant la notion de consommation ostentatoire. Il montre que l'objet est aussi (d'abord ?) porteur de sens. C'est un signe avec lequel se joue le phénomène d'identification au groupe d'appartenance et le jeu de la différenciation entre groupes sociaux. Dans la consommation s'opère la reconversion de la puissance économique (l'argent) en signe du prestige (la distinction chez P. Bourdieu). La valeur d'usage trouve alors son fondement dans une valeur signe, au sens la différence symbolique est ce qui est recherchée dans l'acte de consommer. La valeur d'usage n'est plus une forme naturelle comme le prétendait Marx, mais devient une forme sociale. Chez Marx, la valeur d'échange présuppose la valeur d'usage. J. Baudrillard pense au contraire, que la valeur d'usage trouve sa justification dans la valeur d'échange. A la limite si chacun d'entre nous pouvait disposer de tout ce qu'il désire gratuitement, il ne saurait par où commencer. La neutralisation de la valeur d'échange tue donc la valeur d'usage. *« Hors de cette logique, l'homme n'a besoin de rien. Ce dont on a besoin, c'est ce qui s'achète et se vend, ce qui se calcule et se choisit »* (Baudrillard, 1972, p.260)

BIBLIOGRAPHIE :

ALTHUSSER L. (1970), " Idéologie et appareil idéologique d'Etat (notes pour une recherche) " In *Positions*, Editions Sociales, Paris.

AUGE M. (1974), *La construction du monde : religion, représentation, idéologie*, Maspéro, Paris.

BADIOU A. et BALMES F. (1976), *De l'idéologie*, Maspéro, Paris.

BALIBAR E. (1993), *La philosophie de Marx*, collections Repères, La Découverte, Paris.

BAUDRILLARD J. (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris.

BOURDIEU P. et PASSERON JC. (1970), *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Editions de Minuit, Paris.

BOURDIEU P. (1979), *La distinction : critique sociale du jugement*, collection le sens commun, Editions de minuit, Paris.

CASTORIADIS C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

COLLETI L. (1969), " Le marxisme comme sociologie " In *De Rousseau à Lenine*, Gordon et Breach, Paris.

DUPRAT G. (1980), *Analyse de l'idéologie tome 1 : problématiques*, Galilée, Paris.

DUPRAT G. (1982), *Analyse de l'idéologie tome 2 : thématiques*, Galilée, Paris.

GODELIER M. (1984), *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris.

- GOUX JJ. (1978), *Les iconoclastes*, Seuil, Paris.
- GRAMSCI A. (1930/32), *Cahiers de prison : cahiers 6,7,8 et 9*, Gallimard, Paris.
- GRAMSCI A. (1932/35), *Cahiers de prison : cahiers 10,11,12 et 13*, Gallimard, Paris.
- GRAMSCI A. (1934/35), *Cahiers de prison : cahiers 19,20,21,22,23,24,25,26,27,28, et 29*, Gallimard, Paris.
- LABICA G. et BENSUSAN G. (1982), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris.
- LABICA G. (1987), *Le paradigme du Grand-Hornu : essai sur l'idéologie*, PEC-la Brèche, Paris.
- LENINE VI. (1908), *Matérialisme et empiriocriticisme*, Editions du Progrès, Moscou.
- LUKACS G. (1923), *Histoire et conscience de classe*, Editions de Minuit, Paris, 1960.
- MARX K. (1845), *Les thèses sur Feuerbach*, In Oeuvres philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- MARX K. et ENGELS F. (1845), *L'idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants L. Feuerbach, B. Bauer et Stirner et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, Editions Sociales, Paris.
- MARX K. et ENGELS F. (1852), *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, Editions Sociales, Paris.
- MARX K. (1859), *Critique de l'économie politique*, In Oeuvres économie 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- MARX K. (1867), *Le capital livre 1*, In Oeuvres économie 1, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris.
- TORT P. (1988), *Marx et le problème de l'idéologie : le modèle égyptien*, PUF, Paris.
- VINCENT JM. (1973), *Fétichisme et société*, éditions Anthropos, Paris.