

Publictionnaire

Dictionnaire encyclopédique et critique des Publics

Marx (Karl)

Patrick Chaskiel

Référence électronique

Patrick Chaskiel, Marx (Karl). *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 14 mai 2018. Accès : <https://publictionnaire.huma-num.fr/notice/marx-karl/>

Le Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics est un dictionnaire collaboratif en ligne sous la responsabilité du Centre de recherche sur les médiations (Crem, Université de Lorraine) ayant pour ambition de clarifier la terminologie et le profit heuristique des concepts relatifs à la notion de public et aux méthodes d'analyse des publics pour en proposer une cartographie critique et encyclopédique.

Accès : <https://publictionnaire.huma-num.fr>

Cette notice est mise à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification 3.0 France. Pour voir une copie de cette licence, visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/3.0/fr/> ou écrivez à Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

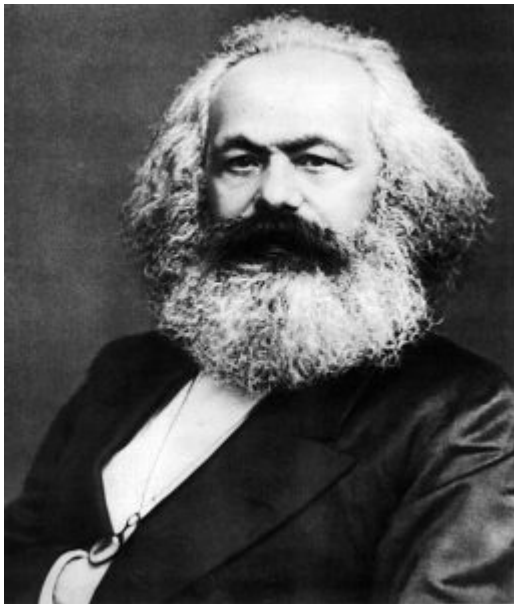


Marx (Karl)

L'idéologie et l'opinion publique

Traiter de Karl Marx (1818-1883), de l'idéologie et, en même temps, de l'opinion publique est incontestablement une gageure et peut-être même une fausse piste de réflexion. En effet, les discussions sur ce que l'auteur a voulu faire de la notion d'idéologie n'ont pas manqué, c'est le moins qu'on puisse dire, mais ces discussions n'ont jamais pointé un rapprochement possible et vertueux avec la question de l'opinion publique.

Cependant, la difficulté n'étant pas une ennemie de la recherche, l'exercice peut être tenté en essayant d'éviter de tomber dans l'excès scolastique qui a marqué le marxisme, traversé par des courants, des divergences ; bref, toute une agitation qui ne l'a pas empêché de s'éteindre... idéologiquement. Pour répondre à cet exercice, on procèdera à un rappel, sinon arbitraire, tout au moins arbitré des enjeux portés par la question de l'idéologie, puis de son enfermement dans l'édifice des structures, enfin de l'articulation possible entre idéologie et opinion publique, telle que l'a conceptualisée Jürgen Habermas (1962). De ce point de vue, on ne s'intéressera pas à l'actualité de K. Marx dans un monde parfois décrit comme étant pétri par les inégalités sociales : ce ne serait qu'une banalité, car on n'a pas besoin de cet auteur pour cela. On considérera plutôt l'existence d'une double coupure, tant chez K. Marx, qui s'est enfermé dans son édification du mode de production capitaliste, que chez J. Habermas, qui s'est déporté de l'intérieur du système (et de son idéologie scientifique) sans revenir suffisamment au rapport entre espace public et système.



Portrait de K. Marx par John Jabez Edwin Mayall, 1875. Source : [wikimedia \(domaine public\)](#).

De l'interprétation à la transformation

La notion d'idéologie a été envisagée par K. Marx et Friedrich Engels (1820-1895), particulièrement dans *L'Idéologie allemande* (1846), non pas en soi et pour soi, mais pour en faire une composante du mode de production capitaliste et, plus particulièrement, pour manifester l'existence de diverses formes de domination. Si l'on se situe dans cette perspective, et sans mener une discussion très « ligne à ligne » de ce que K. Marx a bien voulu dire, on remettra au jour un passage figurant en annexe de l'ouvrage, à savoir la XI^e thèse sur Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer ».

Comprendre pourquoi les efforts les plus constants de K. Marx, et de ses commentateurs, ont été surtout tournés vers la critique de l'économie politique plutôt que vers la théorie d'un mode de production « à instaurer », c'est-à-dire vers une théorie (prédictive) du socialisme ou du communisme, ce pourquoi-là est une question sans réponse évidente. À chercher une réponse, on tomberait facilement dans la bio-sociologie (ce qui a été souvent le cas dans les discussions marxistes), et il suffit finalement de le constater pour s'en distancier.

En tout cas, on peut se dire que cette construction théorique du rapport travail salarié-capital n'a guère aidé à construire une alternative au mode de production capitaliste lui-même. Si l'on en juge par les expériences du « socialisme réel », qui se sont référées à K. Marx (et à Lénine [1870-1924]), on est resté bien loin d'une émancipation des travailleurs qui, non seulement, n'ont pas perdu leurs chaînes mais qui, en outre, ont dû affronter les conditions d'une dictature – non pas du, mais – « sur » le prolétariat, pour reprendre une expression connue.

Si, dans l'esprit de K. Marx, on considère que l'enjeu de la transformation du monde prime sur celui de son interprétation, il est alors nécessaire de saisir ce qu'implique la notion d'idéologie chez lui, en regard d'une politique de la transformation. De nombreux commentaires approfondis ont montré comment la notion d'idéologie a été rapprochée par K. Marx de celle de conscience (Althusser, 1970) et aussi en quoi elle en a été relativement séparée. Nul doute qu'il ait rapidement rompu avec toute conception de la conscience comprise comme une faculté spécifiquement humaine (non animale) ou comme une conscience de soi (Fischbach, 2008). Tout comme il évite de se perdre dans le problème de la « fausse » conscience, notion jugée absente de l'œuvre de K. Marx et qui s'avère une notion d'abord moralisante (Balibar, 1993 : 102), ou encore dans son avatar : la prise de conscience, comme si la conscience était un préalable, une donnée, qu'il suffirait de révéler.

En bon matérialiste, K. Marx... matérialise la conscience : il nous dit que c'est l'être social des « hommes » qui détermine leur conscience (préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859). Ceci offre au moins l'avantage, pas assez remarqué, de laisser de la place à une notion de conscience qui ne soit pas prédéterminée par les classes dominantes, donc à autre chose qu'à un façonnage de la conscience par la classe dominante, donc encore à quelque chose comme une conscience de classe, qui n'ait rien de vrai ou de faux, *a priori*. Toutefois, même si l'on retient que la conscience n'est pas l'expression d'une caractéristique humaine, en rester à cette notion conduit inéluctablement à individualiser la représentation que les individus se font du monde, même quand on parle de conscience collective. Et progressivement, si la notion de conscience ne disparaît pas de la pensée de K.

Marx, elle s'efface au profit d'une autre : l'idéologie.

L'idéologie dans la métaphore de l'édifice

Sans aucun doute, la présentation du mode de production capitaliste à travers la métaphore de l'édifice (Marx, 1859), pour reprendre une expression de Louis Althusser (1918-1990), a marqué les débats théoriques marxistes des années 1970. En effet, les discussions n'ont pas manqué sur tous les éléments de l'édifice et, d'abord, sur leur(s) articulation(s) : entre rapports de production et forces productives, articulation dans laquelle il s'est agi de situer le primat du côté des rapports de production, alors que K. Marx laisse parfois entendre que c'est le développement des forces productives qui vient buter sur les rapports de production ; entre infrastructure et superstructure, assez souvent envisagée sous l'angle d'une « correspondance » alors que, dans le texte, la superstructure ne fait que « s'élever » sur l'infrastructure, comme l'a fait remarquer L. Althusser (1994), l'infrastructure (économique) étant alors réputée déterminante en dernière instance de la transformation du monde.

La métaphore de l'édifice n'est pas propre au mode de production capitaliste dans la mesure où, avant tout, elle vise à valider cette idée d'une détermination en dernière instance par la base économique, quel que soit le mode de production. Mais elle a conduit à fonctionnaliser l'idéologie quand l'auteur du *Capital* nous dit que les idées des individus constituant la classe dominante et dotés d'une conscience deviennent les idées dominantes de leur époque (*L'Idéologie allemande*, 1846). L'idéologie dominante trouve ainsi son fondement dans l'infrastructure, pour se matérialiser dans des appareils idéologiques d'État (Althusser, 1970) et des pratiques idéologiques dominantes ou hégémoniques (selon Antonio Gramsci [1891-1937]), ce qui laisse un peu de marge à d'autres pratiques idéologiques que celles qui sont dominantes ou hégémoniques. Du coup, il reste à savoir où, c'est-à-dire dans quels appareils idéologiques, germent et se développent des idées non dominantes, mais pas forcément dominées. Où ? Manifestement pas dans les partis ouvriers s'ils sont, eux aussi, des appareils idéologiques d'État, donc, des appareils de domination, comme l'a indiqué L. Althusser, non sans audace politique.

Il faut bien dire que cette question de l'espace social non capitaliste a été laissée de côté par les interprétations du marxisme, bien trop peu préoccupée par la XI^e thèse sur L. A. Feuerbach, qui impose de penser l'alternative théorique autrement que comme l'annonce d'un renversement de la dictature du capital en dictature du prolétariat. Quel serait alors l'enjeu d'une reconsidération de la notion d'idéologie, si l'on admet que, d'un point de vue marxiste, les échanges scolastiques doivent s'orienter vers la transformation du monde ? Comment situer la problématique de l'idéologie dans une telle perspective de transformation et d'émancipation ? La réponse est plutôt complexe, mais on peut déceler une ouverture dans laquelle s'engouffrer.

Puisqu'une des interprétations de K. Marx, prévalante ici, nous indique que la lutte des classes prime sur les classes qu'elle constitue, puisque L. Althusser nous disait, sans doute un peu excessivement, que la philosophie était la lutte des classes dans la théorie, alors on pourrait voir l'idéologie comme le produit de la lutte idéologique et non comme une autoproduction des classes. L'intérêt de cette formulation en termes de confrontation relative à la transformation du monde est de permettre de reformuler la question de la domination. Du point de vue de K. Marx, l'exploitation des travailleurs était la forme dominante de la domination, et elle était complétée par la domination idéologique dont l'École de Francfort

s'est fait le héraut critique. Mais, on le sait, rien ne prouve que la critique de la domination se situe spontanément en dehors de la domination, qu'elle soit autre chose qu'une marge de manœuvre, laissée par les forces de la domination pour mieux déguiser ou enrober leur domination.

Par conséquent, pour sortir de cette impasse, et cela n'a rien de contradictoire avec l'esprit politique de K. Marx – si l'on estime devoir le conserver bien entendu –, il faudrait théoriser la confrontation entre ce qui relève de la domination et ce qui relève d'autre chose que de la domination. Cette autre chose, on en dispose pour partie avec ce que J. Habermas a théorisé sous le nom d'opinion publique.

De l'idéologie à l'opinion publique

Certes, K. Marx parle d'idéologie, non d'opinion publique, et, commentant les *Principes de la philosophie du droit* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831 ; 1820), il s'arrête juste avant les paragraphes consacrés à l'opinion publique (Chaskiel, 2018). Mais on peut réussir à « retourner » le raisonnement de K. Marx pour le mettre sur ses pieds, c'est-à-dire à penser l'idéologie en termes de confrontation et non de représentations (ou de conscience), ce qui est bien autre chose qu'un retournement.

Ainsi ce renversement consiste-t-il à conduire le raisonnement selon lequel l'opinion publique ne se situe pas indépendamment de sa confrontation avec les idéologies du système, c'est-à-dire avec les systèmes d'idées qui contribuent à rendre possible la reproduction du système. Cette contribution est celle qui a pour défi la légitimation des décisions du système en regard de la formation de l'opinion publique, c'est-à-dire de passer avec le meilleur succès possible un test permanent de légitimité. Bien entendu, on ne peut ignorer ce que dit L. Althusser (1970) en indiquant que l'appareil répressif d'État est là en tant que force, intervenant en dernière instance en cas de menace sur l'État. Cependant, d'une part, il ne fait que réitérer ce que dit Talcott Parsons (1902-1979 ; 1971) sur la force comme garantie en dernier ressort de l'intégration sociétale ; d'autre part, la force ne suffit manifestement pas toujours à unifier les composantes du système dont certaines, pour se protéger, se débarrassent des parties les plus encombrantes, passéistes (comme on peut le remarquer périodiquement).

Si la légitimité des décisions fonctionnelles se constitue dans leur confrontation aux revendications issues de l'espace public, il n'est pas possible de penser que l'opinion publique serait immédiatement constitutive des idées se déployant dans le débat idéologique. J. Habermas tend à différencier la vie matérielle reproduite par le système et la vie symbolique se reproduisant, de manière normative – ce point est important – dans l'espace public qui est, par construction, libre, égalitaire et solidaire (plutôt que fraternel). Mais il ne dit pas grand-chose, voire rien, sur l'idéologie du système dans sa confrontation avec les revendications issues de l'espace public et guère plus sur la participation des exigences publiques/civiques aux débats idéologiques.

Or, d'une part, les revendications portées peuvent relever d'une grammaire négative (Offe, 1997), qui s'exprime sous des formules simples : « non à », « stop à », révélant bien que la critique portée par l'opinion publique est imprégnée d'une considération se rapportant au système. Si l'espace public ne s'en tenait qu'à ces réactions, on pourrait la voir comme n'étant, au fond, qu'un mouvement de réaction à la domination. Mais l'utilité de la théorie de

J. Habermas est aussi, voire avant tout, de théoriser les conditions d'une pensée constructive : en ce sens, l'opinion publique est une tendance non pas factuellement constatable dans les médias de masse, mais fondamentalement normative. Si la théorie de J. Habermas a une portée, c'est dans la formulation des conditions à réunir pour que l'émancipation puisse se construire.

D'autre part, cette pensée positive se manifeste de plus en plus nettement, par exemple dans la promotion des énergies alternatives au nucléaire, de l'égalité de genre ou encore du « mariage pour tous ». En se confrontant au système et à ses formes idéologiques, elle en retient forcément des caractéristiques, pour crédibiliser les exigences civiques. En ce sens, ces exigences se transforment en formes idéologiques, comme, par exemple, l'idée selon laquelle les énergies alternatives seraient tout aussi rentables économiquement que les énergies carbonées. Dès lors se développe un conflit idéologique qui se heurte à l'idéologie traditionnelle du système, pas si dominante que ça, même si elle est bien installée dans les appareils idéologiques d'État qui lui servent de ciment (comme la « morale » d'Émile Durkheim [1858-1917]).

En conséquence, la légitimation des décisions implique une évolution de l'idéologie traditionnelle du système, appelée à répondre à la contribution issue de l'espace public aux débats idéologiques. Par exemple, elle est visible dans la manière dont la thématique des risques technologiques, pour ne prendre que ce cas particulier (Chaskiel, 2017), est devenue significativement prégnante dans la vie industrielle tout autant que dans la vie ordinaire. Cette prégnance suppose un changement dans la manière de penser l'industrialisation, et la transition écologique en est une expression, qui est appelée, éventuellement, à servir de (nouvelle) norme industrialiste. Dans ce cas, les metteurs en œuvre de cette nouvelle norme doivent être idéologisés à bon escient, y compris en se saisissant des formes idéologiques qui émanent des exigences civiques.

Pour se donner du recul, et sans tomber dans la synthèse pour la synthèse, on pourrait dire que la notion d'idéologie, qui a perdu son poids théorique de par l'effacement progressif du marxisme, n'en reste pas moins pertinente pour mieux aborder la manière dont le système se transforme sous l'effet de sa confrontation avec l'opinion publique ; et aussi, pour saisir la façon dont se concrétisent en formes idéologiques les exigences civiques universalisables constituées dans l'espace public/civique. En d'autres termes, la notion d'idéologie attire l'attention sur les nouvelles idées du système auxquelles l'opinion publique/civique doit faire face quand elle demande la mise en œuvre de ses exigences. Inversement, cette notion permet d'introduire une forme médiate entre les discussions de l'espace public/civique et leur confrontation transformatrice à l'idéologie du système. Dès lors, il serait possible de séparer ce qui relève des discussions de l'espace public et des débats idéologiques dont les médias de masse sont (encore) le vecteur majeur. La distinction entre « discussions publiques/civiques » et « débats idéologiques » serait un excellent moyen de lever une confusion courante dans une lecture de J. Habermas, considérant, à tort, que les médias sont un espace public alors qu'ils sont un espace de confrontation idéologique.

Alors que J. Habermas (1992) voyait dans le droit la (seule) possibilité d'établir une relation de l'espace public au système, répondant à la fois aux exigences civiques et aux réquisits du système, la prise en compte de la question de l'idéologie permet ainsi de penser une médiation susceptible d'exercer le même processus. Dans cette perspective, la transformation du système implique de le pénétrer par des idées répondant à ses propres critères de

fonctionnement, ce qu'on observe d'ailleurs de plus en plus, avec le déploiement d'une grammaire positive des revendications, dont la forme idéologique conduit à mettre le système sous une pression par l'exigence de légitimation. Sous cet angle, l'actualité de K. Marx et des discussions marxistes trouve un intérêt jusqu'ici peu considéré, non pas tant dans la prise en compte du seul système capitaliste, mais dans celle d'un espace non dominé par le système. La XI^e thèse sur L. A. Feuerbach – transformer plutôt qu'interpréter – peut ainsi trouver un ancrage réaliste.

Bibliographie

- Althusser L., 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », *La Pensée*, 151, pp. 67-125. Accès : http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.pdf.
- Althusser L., 1994, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock.
- Balibar É., 1993, *La Philosophie de Marx*, Paris, Éd. La Découverte, 2014.
- Chaskiel P., 2017, « Risques technologiques », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 14 nov. Accès : <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/risques-technologiques/>.
- Chaskiel P., 2018, « Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 18 mars. Accès : <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/hegel/>.
- Fischbach F., 2008, « L'idéologie chez Marx : de la "vie étriquée" aux représentations "imaginaires" », *Actuel Marx*, 43 (1), pp. 12-28. Accès : <https://doi.org/10.3917/amx.043.0012>.
- Habermas J., 1962, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993.
- Habermas J., 1992, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Hegel G. W. F., 1820, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'allemand par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.
- Marx K., 1859, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. de l'allemand par M. Husson et G. Badia, Paris, Éd. sociales, 1957.
- Marx K., Engels F., 1846, *L'Idéologie allemande*, trad. de l'allemand par H. Auger *et al.*, Paris, Éd. sociales, 1968.
- Offe C., 1997, *Les Démocraties modernes à l'épreuve*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Parsons T., 1971, *Le Système des sociétés modernes*, trad. de l'anglais par G. Melleray, Paris, Dunod, 1973.