

Fabien Granjon

(dir.)

Matérialismes, culture & communication

Tome 1

Marxismes, Théorie
et sociologie critiques



Presses des Mines

Fabien Granjon (dir.), *Matérialismes, culture & communication*, TOME 1, Paris, Presses des Mines, Collection Matérialismes, 2016.

© Presses des MINES - TRANSVALOR, 2016

60, boulevard Saint-Michel - 75272 Paris Cedex 06 - France

presses@mines-paristech.fr

www.pressedesmines.com

ISBN: 978-2-35671-390-2

© Couverture: Corentin Echivard

Dépôt légal: 2016

Achévé d'imprimer en 2016 (Paris)

Tous droits de reproduction, de traduction, d'adaptation et d'exécution réservés pour tous les pays.

Fabien Granjon (dir.)

Matérialismes,
culture & communication

TOME 1

Collection Matérialismes

Responsable de la collection : Fabien Granjon

Armand Mattelart, *Communication, idéologies et hégémonies culturelles. Une anthologie en trois volumes*, tome 1, Paris, 2015.

Armand Mattelart, *Communication, cultures populaires et émancipation. Une anthologie en trois volumes*, tome 2, Paris, 2015.

Armand Mattelart, *Communication transnationale et industries de la culture. Une anthologie en trois volumes*, tome 3, Paris, 2015.

Fabien Granjon (dir.)

Matérialismes, culture & communication

TOME 1

Marxismes, Théorie et sociologie critiques



Table des matières

PRÉSENTATION.....	11
Fabien Granjon	
PARTIE 1 - L'HÉRITAGE MARXIEN	
MARX ET L'IDÉOLOGIE.....	39
Isabelle Garo	
MARX ET L'ARGENT.....	55
Antoine Artous	
MARX ET LA QUESTION TECHNIQUE.....	73
Jean Vioulac	
MARX ET L'ART.....	85
Jean-Marc Lachaud	
PARTIE 2 - MARXISMES, CULTURE ET MÉDIAS	
VLADIMIR ILITCH LÉNINE : PARTI, PRESSE, CULTURE ET RÉVOLUTION.....	101
Fabien Granjon	
ANTONIO GRAMSCI : CULTURE, INFORMATION ET SUBALTERNITÉ.....	121
Razmig Keucheyan	
LUCIEN GOLDMANN : UN « MARXISTE PASCALIEN ».....	137
Michael Löwy	
JOSEPH GABEL : RÉFICATION, FAUSSE CONSCIENCE ET COMMUNICATION.....	147
David F. Allen, David Douyère	
GUY DEBORD : DE LA CRITIQUE SITUATIONNISTE.....	163
Hervé Zénouda	
ARMAND MATTELART : GÉNÉALOGIE ET GÉOPOLITIQUE DE LA COMMUNICATION.....	181
Michel Sénécal	

PARTIE 3 - DE LA THÉORIE CRITIQUE

MAX HORKHEIMER : UNE CRITIQUE ORIGINALE DE LA DOMINATION	203
Katia Genel	
THEODOR W. ADORNO : DIALECTIQUE NÉGATIVE ET PENSÉE MUSICALE.....	221
Jean-Paul Olive	
WALTER BENJAMIN : UNE CRITIQUE DE LA COMMUNICATION BOURGEOISE	239
Marc Berdet	
SIEGFRIED KRACAUER : CULTURE DE MASSE ET NOUVEAUX MÉDIAS.....	255
Olivier Agard	
HERBERT MARCUSE : ÉLÉMENTS POUR UNE PRAXIS DE LA NÉGATION.....	271
Christophe Magis	
OSKAR NEGΤ : RÉSISTANCE, RAISON, RADIOPHONIE	289
Alexander Neumann	
JÜRGEN HABERMAS : CRITIQUE DE LA COMMUNICATION ET COMMUNICATION CRITIQUE.....	307
Isabelle Aubert	
AXEL HONNETH : LE PARADIGME COMMUNICATIONNEL ET AGONISTIQUE DANS LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE	327
Haud Guéguen	

PARTIE 4 - DANS LE SILLAGE DE PIERRE BOURDIEU

BOURDIEU ET LE MATÉRIALISME MARXIEN	349
Fabien Granjon	
DISTINCTION ET LÉGITIMITÉ CULTURELLE.....	375
Gérard Mauger	
CULTURE ET RAPPORTS DE CLASSE : LE SAVANT, LE POPULAIRE ET L'ÉCLECTIQUE.....	389
Philippe Coulangeon	
BOURDIEU, LE JOURNALISME ET LES MÉDIAS	405
Julien Duval	

«Il faut donc commencer par se mettre en marche. Après de lourdes défaites, les projets et l'espérance repoussent au ras du sol, dans l'humilité du quotidien.»

Daniel Bensaïd, *Éloge de la résistance à l'air du temps.*

*«Si nous ne dormons pas c'est pour guetter l'aurore
Qui prouvera qu'enfin nous vivons au présent.»*

Robert Desnos, «Demain» in *Destinée arbitraire.*

Présentation

Critiques matérialistes, culture et communication

Fabien Granjon

CEMTI – Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis

«Au-delà de la modernité et de la post-modernité, il nous reste la force irréductible de l'indignation, qui est l'exact contraire de l'habitude et de la résignation. Même lorsqu'on ignore encore ce que pourrait être la justice du juste, il reste la dignité de l'indignation et l'inconditionnel refus de l'injustice. L'indignation est un commencement. Une manière de se lever et de se mettre en route. On s'indigne, on s'insurge, et puis on voit.»

Daniel Bensaïd, *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*.

«On ne change pas les mass media en inversant le signe des messages. On ne les change qu'en interrogeant le rapport de production sur lequel s'édifie la communication.»

Armand Mattelart, *Communication, idéologies et hégémonies culturelles*.

Le domaine, vaste et flou, de la culture et de la communication est aujourd'hui couvert, en France et à l'étranger, par des espaces scientifiques dédiés à son étude : *Cultural Studies*, *Media Studies*, *Internet Studies*, études culturelles, sciences de l'information et de la communication, etc. Ces territoires de la connaissance qui, pour les plus institutionnalisés d'entre eux, ont conduit à la création de bastions académiques, ont néanmoins attiré l'attention, *volens nolens*, sur une dimension essentielle de nos sociétés : la place toujours plus conséquente qu'occupent les médias, les technologies, les industries culturelles qui deviennent des enjeux structurels, sociétaux et professionnels majeurs, ainsi que la tendance de la communication à devenir un nouveau fétiche de l'imaginaire social. Pour autant, la plupart des théories de la communication s'avèrent, somme toute, éloignées des perspectives critiques et davantage encore de celles qui se revendiquent matérialistes. Elles ne s'intéressent donc que fort peu au mode de production de la culture et de la communication, lesquelles participent à l'implémentation de rapports sociaux ajustés au développement des forces productives. Or c'est précisément sous cet angle qu'a été conçue la visée éditoriale de *Matérialismes, culture & communication*. Relevant d'une démarche de type encyclopédique, le projet a pour objectif central de mettre en cycle et en concordance des savoirs critiques

matérialistes traitant de la culture et de la communication, ici considérées comme domaines singuliers à partir desquels s'organisent aussi la productivité matérielle, les forces productives, les structures sociales, la (re)production des rapports sociaux, la formation des idées, etc.

Ce projet entend, pour l'heure, se déployer *a minima* sur trois volumes¹. Concernant le présent tome, nous avons laissé aux rédacteurs la liberté d'envisager la manière dont ils souhaitaient aborder la pensée de l'«œuvrier» dont ils avaient la charge. D'aucuns ont estimé nécessaire d'insister sur les conditions de production des travaux de recherche emblématiques de l'auteur qu'ils avaient choisi d'honorer, insistant, par là, sur le fait que la pensée a un caractère historique, qu'elle s'ancre dans des réalités matérielles changeantes et s'avère soumise, en tant qu'activité sociale, à des facteurs de différentes natures qui en définissent les conditions de production et qui en changent aussi parfois les modes d'énonciation. D'autres ont préféré porter leur pleine attention sur tout ou partie des modèles d'analyse et systèmes conceptuels de leur «réfèrent». Quelle que soit l'option adoptée, les propositions ne sont tombées ni dans le piège de l'hagiographie, ni dans celui de la mise en catalogue de concepts. Chaque contributeur a ainsi composé un condensé analytique (dialectique) visant à faciliter l'appropriation de travaux critiques complexes, faisant notamment fi des découpages disciplinaires. Malgré un centrage sur des penseurs pour l'essentiel européens, une perspective thématique large mais précise, et la multiplication des entrées, il nous est néanmoins rapidement apparu que les traditions de recherche auxquelles nous voulions rendre hommage (approches marxienne et marxistes, Théorie critique et sociologie de la domination culturelle) ne pouvaient être que très partiellement couvertes. Aussi généreuse et ambitieuse soit-elle, notre initiative inchoative ne pouvait que par trop modestement faire droit à l'importance des auteurs sélectionnés, dont il aurait été légitime d'aborder les pensées de manière à la fois plus ample et plus détaillée. Traiter une production théorique en quelques notices pour Karl Marx et Pierre Bourdieu et ne consacrer qu'une unique et modeste entrée à des esprits tels que ceux de Lucien Goldmann, Armand Mattelart, Theodor W. Adorno ou Axel Honneth, ne peut s'effectuer qu'au risque de ne pouvoir leur rendre pleinement justice. De surcroît, nous ne pouvons que reconnaître le caractère fragmentaire de ce premier tome, tant il aurait été salutaire d'y inclure les travaux d'autres auteurs (Lukács, Lefebvre, Sartre, Althusser, Enzensberger, de la Haye, etc.) qui, *de facto*, hantent ces pages sans y prendre toutefois la place qu'ils y auraient assurément mérité.

Sans évidemment s'y résumer (du fait notamment de la présence des pensées marxienne, léninienne, gramscienne ou encore bourdieusienne), nos intérêts de connaissance pour les coordonnées théoriques et matérialistes de la culture et de la communication résonnent avec ceux du *western marxism* qui a assez largement privilégié

1 Le présent ouvrage a bénéficié de l'aide financière apportée par le Centre d'Études sur les Médias, les Technologies et l'Internationalisation (CEMITI), équipe d'accueil interdisciplinaire de l'Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis. Les deux volumes qui feront suite au présent tome aborderont des auteurs s'inscrivant dans le champ des *Cultural Studies*, des Théories féministes, des études décoloniales, postcoloniales et subalternes (tome 2), ou encore dans celui de la critique de l'économie politique des médias, de la culture et des industries culturelles (tome 3).

l'étude des superstructures² et notamment de celles «qui étaient “au plus haut” degré éloignées de l'infrastructure économique, selon l'expression d'Engels» (Anderson, 1977 : 105). Intéressés par l'art et l'esthétique (la littérature, le théâtre, la musique, la photographie, le cinéma, etc.) depuis une perspective parfois baignée d'élitisme et de défaitisme (notamment chez les tenants de la Théorie critique diagnostiquant la faillite de la culture dans la marchandise), les auteurs du *marxisme occidental* ont néanmoins posé l'utile nécessité d'appréhender «la structure et la fonction globale de la culture [au sein des] systèmes de pouvoir politique» (Anderson, 1977 : 108). Avec de sensibles nuances, les superstructures ont donc été saisies comme devant être théorisées en tant que problèmes politiques, prolongeant et enrichissant ainsi l'héritage classique du matérialisme historique qui considère la dimension culturelle et idéologique comme participant des moyens et des médiations permettant de modifier les rapports de force. Il faut en effet rappeler que Marx et Engels avaient, en leur temps, ouvert d'importants chantiers sur la technique, l'idéologie et l'art, mais aussi sur la production, la circulation et l'échange de marchandises et d'argent en s'intéressant aux moyens de production, de transport et d'information qui s'y rapportent, interrogeant ainsi les rapports de nécessité qui attachent des modes de communication singuliers à l'état donné d'une société. S'il est sans doute exagéré, comme le souligne Hans Magnus Enzensberger (1970), de considérer qu'il existe chez Marx et ses continuateurs une théorie révolutionnaire des moyens de communication, il existe toutefois, aujourd'hui, un ensemble solide de propositions théoriques matérialistes qui s'appuient notamment sur des expériences alternatives de production d'information et de communication remarquables (Mattelart, 2015a/b/c ; Gumucio-Dagron, Tufte, 2006 ; Mattelart, Siegelau, 1979 et 1983). Surtout, il faut reconnaître que le matérialisme historique a ouvert la voie pour envisager les phénomènes culturels et communicationnels (*i.e.* l'activité générale de production et de mise en circulation de personnes, de marchandises matérielles et de contenus symboliques) dans la relation qu'ils entretiennent avec le mouvement du capital et le mode de production capitaliste, c'est-à-dire en correspondance avec les moyens de production, qui les feront d'ailleurs rentrer dans l'ère de la production industrielle. Les moyens de communication soutiennent en effet les infrastructures de production et de circulation (forces productives), mais ils participent également de l'évolution des rapports sociaux, des consciences et des comportements. En d'autres termes, à

2 Le matérialisme historique considère, qu'au fondement des processus anthropologiques, sociaux et historiques, se trouvent les *procès de production* qui consistent en la transformation de la nature en matérialité utile et qui prennent des formes différentes dans l'histoire (*i.e.* se déclinent en diverses formations sociales). Les procès de production s'incarnent dans des *procès de travail* (modalités de transformation de la nature) en tant qu'ils se réalisent dans le cadre de *rapports sociaux de production* particuliers définissant la forme historique de l'activité sociale de production, c'est-à-dire les rapports qu'entretiennent ceux qui possèdent les moyens de production avec les producteurs qui vendent leur force de travail et qu'ils exploitent. Tout procès de production vise la fabrication de biens matériels ou de services, mais vise également à reproduire les rapports de production sur lesquels il est fondé et dont il assure la pérennité par la mise en place de structures qui ne sont pas seulement infrastructurales, mais aussi superstructurelles, et que la théorie marxiste présente généralement en deux branches : d'une part l'appareil *juridico-politique*, l'État et la citoyenneté qui lui correspond (appareils institutionnels, droits, devoirs, valeurs) ; d'autre part, la structure *idéologique*, c'est-à-dire les *formes de conscience sociale* ; l'une et l'autre de ces branches constituant les idéologies *organiques* du capitalisme (Gramsci).

l'aune du matérialisme historique, la production de la culture et de la communication est envisagée comme participant d'une totalité. Elle joue un rôle dans la structure des rapports sociaux, ainsi que dans la manière dont ils évoluent en fonction des contradictions du capital et des affrontements de classe.

Les moyens de communication sont «éléments des forces productives *et* rapports sociaux de production, facteurs de constitution d'une autre personnalité sociale, c'est-à-dire d'autres sensibilités, d'autres intérêts, d'autres modes d'appartenance au monde, etc.». Ils participent de «réseaux d'ajustement économique», mais aussi de «réseaux d'ajustement existentiel» (de la Haye, 1984: 40; Smythe, 2006), prescrivant des conduites sociales organiquement liées aux modes de production. En prendre la mesure, c'est assurément se donner les moyens de montrer comment les marchandises culturelles sont mises en forme, engrammées à des fins pratiques et par des moyens techno-symboliques qui sont à la fois les moteurs de la production de la valeur *et* de la reproduction d'une société capitaliste, configurée précisément pour générer de la plus-value et favoriser l'accumulation du capital. De cette perspective naît alors l'impératif de s'interroger sur la dialectique liant modèles de communication-culture et formes sociétales, tout comme de se demander de quelle manière «les moments objectifs qui s'inscrivent dans l'histoire des sociétés à partir des rapports économiques qui en constituent les fondements se traduisent en moments subjectifs?» (de la Haye, 1984: 32). Les ressources théoriques regroupées au sein du présent *opus* sont toutes, d'une manière ou d'une autre, en lien avec cette dialectique et leur rapprochement promeut un irrédentisme épistémologique allant à l'encontre de la division sociale du travail scientifique.

SUPRADISCIPLINARITÉ ET HISTORICITÉ

Dans cet ouvrage, nulle trace des communautarismes académiques qui se rencontrent si souvent dans le champ des sciences humaines et sociales (SHS). Les philosophes y côtoient démographes, sociologues, musicologues, spécialistes des médias et des industries culturelles. Auteurs et rédacteurs font montre d'une ouverture d'esprit qui, s'ils s'expriment depuis des coordonnées institutionnelles nécessairement singulières (en lien à la position qu'ils tiennent dans leur *région épistémologique* «de référence», ainsi qu'à la place que celle-ci occupe au sein des SHS), tend cependant à les prémunir des allégeances communes aux «logiques administratives exclusivistes» (l'expression est de Jean-Marie Brohm). Les critiques matérialistes portent, il est vrai, la nécessité d'une *supradiscipline* (Kellner, 1989) prenant en compte plusieurs dimensions de la réalité concrète et considèrent leurs relations avec le système social dans son ensemble, ses contradictions et ses antagonismes, durant une période historique spécifique. Cette supradisciplinarité relève donc du principe de *totalisation*, lequel vise à relier les phénomènes étudiés à des ordres sociaux qui en conditionnent l'existence; principe que l'on retrouve déjà au fondement du matérialisme marxien dont Karl Korsch affirme, notamment pour cette raison, qu'il «ne se laisse ranger dans aucun des tiroirs habituels du système des sciences bourgeoises» (1979: 7), et dont Brohm note qu'il est «une *théorie-praxis unitaire*, globale, qui s'approprie la totalité de la réalité historico-sociale sans se fragmenter dans les différentes sciences sectorielles réifiées» (1974: 38). Cette gageure est, sans aucun doute, l'un des traits communs à l'ensemble des critiques matérialistes présentées au

sein de ce volume qui, en tant que pensées du mouvement, des contradictions, de leur unité et de leur dépassement, s'efforcent de saisir les phénomènes culturels et de communication en lien avec l'évolution des formations sociales, des rapports de production, de l'innovation technologique, etc. Comme le précise Engels, le monde est un complexe de processus et non de choses et les phénomènes sociaux observables sont des moments d'une totalité historique dont il faut déterminer les éléments constitutifs contradictoires, ainsi que les dynamiques qu'ils déclenchent.

Pour Marx, le sens social de la dialectique tient bien entendu dans le fait qu'il considère la société comme une totalité sociale traversée par la lutte des classes, laquelle porte un antagonisme fondamentale entre les dominants et les dominés, les forces productives et les rapports de production et dont le dépassement doit pouvoir conduire à une société sans classe. Dans le domaine de la culture et de la communication, «L'analyse de classe vient [par exemple] rappeler que c'est parce qu'elle s'approprie la production des forces sociales antagonistes que la classe propriétaire des moyens de production économiques et idéologiques se doit d'imposer sa réalité et son ordre comme les seuls possibles» (Mattelart, 2015a : 114). Aussi, «les "faits", loin d'être indépendants, portent en eux la structure du tout, c'est-à-dire la structure des rapports sociaux dominants» (Brohm, 2003 : 221).

Il s'agit donc «de prendre le présent comme étape d'un processus historique, et comme arène, espace de lutte entre des forces en action – le "point de vue de la totalité" consistant à rapporter le présent au processus historique général et au "champ de forces" qui en détermine le cours. Il ne s'agit pas de faire un "tableau" du monde à un moment donné, pour ainsi dire sous la forme d'un "instantané photographique", mais d'identifier les transformations en marche. Bref, ce n'est pas tant une connaissance (statique) de l'état des choses qu'un *savoir (dynamique) des logiques à l'œuvre et des puissances qui y président*» (Berlan, 2012 : 33).

Si les réalités sociales sont des processus qui peuvent être en quelque sorte «au repos», ceux-ci ne sont jamais définitivement figés. Ce qu'elles sont relève donc moins d'une identité que d'une étape (un présent) d'une transformation qui a eu un passé et aura un avenir à partir du présent lui-même, avenir dépendant de contradictions internes et de contradictions qui émergent des rapports qu'une réalité sociale donnée entretient avec tel phénomène : «Le présent, et lui-seul, commande le faisceau des "peut-être"» (Bensaïd, 1995 : 216). Tout phénomène social ne dépend donc jamais essentiellement de lui-même, mais du tissu de relations au sein duquel il se trouve pris, qui le constitue et le relie à d'autres réalités sociales qui l'englobent, le déterminent tout ou partiellement et le rendent dépendant de leurs multiples évolutions.

«Si l'on s'intéresse au présent, c'est dans la mesure où l'on sait qu'on est façonné par lui, qu'on est "fils ou fille de son temps"; non pas une donnée naturelle, mais un résultat historique. Autrement dit, il s'agit de saisir les transformations intérieures que suscitent les évolutions extérieures, en réponse à la question de savoir ce que ces évolutions "nous font", au double sens de savoir ce en quoi elles nous portent préjudice et ce en quoi elles produisent notre "être historique"» (Berlan, 2012 : 40-41).

Toute situation sociale est en ce sens indexée à des déterminations qui la comprennent et se présente comme un *moment* de ces dernières, d'un tout : «La logique dialectique

est donc en même temps une méthode d'analyse et une récréation du mouvement du réel, par un mouvement de pensée capable de suivre le devenir créateur dans ses sinuosités, dans ses accidents et dans sa structure interne. [...] Dans tout concret [*i.e.* dans toute pensée matérialiste], il faut retrouver la négation, la contradiction interne, le mouvement immanent, le positif et le négatif » (Lefebvre, 1947 : 21-23). Mâtinées de dialectique, les critiques matérialistes s'enquièreent ainsi de la manière de passer de l'*abstrait* parcellaire à une *totalité concrète*, à un *concret-pensé* qui passe par une théorisation matérialiste de la réalité, c'est-à-dire la connaissance *génétiq*ue et *structurelle* du sujet social dans toute la complexité des liens qu'il entretient avec ce qu'il (qui l')a créé : la société, la formation sociale et ses « produits » :

« Comprendre un phénomène, c'est décrire sa structure et dégager sa signification. Expliquer un phénomène, c'est expliquer sa genèse à partir d'une fonctionnalité en voie de devenir à partir d'un sujet. Et il n'y a pas de différence radicale entre la compréhension et l'explication. [...] Toute recherche se situe toujours à deux niveaux : celui de la structure et celui de la fonctionnalité. [...] On ne peut comprendre un phénomène qu'en l'insérant d'abord dans la structure plus vaste dont il fait partie et où il a une fonction, cette fonction étant son sens objectif, indépendamment du fait que les hommes qui agissent et le créent en sont conscients ou non ; c'est la catégorie de la structure significative qu'on ne comprend que par l'insertion dans une structure significative plus vaste et dans l'ensemble de l'histoire » (Goldmann, 1971 : 152-162).

À l'instar de la dialectique hégélienne (remise sur ses pieds), le matérialisme historique et les critiques matérialistes inspirées par ce dernier gardent donc en tête que le « "vrai" est le tout » et que la connaissance authentique de la réalité sociale tient à la synthèse des diverses composantes de l'objet étudié, seule susceptible de rendre ce dernier *réellement* concret, non au sens d'une expérience immédiate, mais *a contrario*, au sens de la reconstitution d'une structure dépendant elle-même d'un processus historique : « Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme un procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ » (Marx, 1974 : 159). Autrement dit, « c'est du point de vue de la totalité seulement, de la reproduction d'ensemble, que la "vie devient concrète et vraiment vivante" » (Bensaïd, 2009 : 170).

La Théorie critique a, par exemple, cherché à développer une forme d'objectivité inédite mixant sciences sociales, appuis normatifs et philosophie, en convoquant la philosophie sociale, investigation scientifique et réflexion éthique sur l'histoire de la culture. La philosophie, de nature théorique, permet en l'espèce de poser des problèmes qui doivent trouver leurs preuves dans une matière sociale qui est, elle, d'ordre empirique. La théorie n'est donc plus seulement une simple *médiation*, c'est-à-dire ce par quoi il faut passer pour interroger le réel, mais devient de surcroît une matière sociale à part entière, à partir de laquelle doivent être posés les problèmes. C'est la théorie qui rend critique l'activité intellectuelle, parce qu'elle se trouve en capacité de dégager l'axiologie qui doit guider le changement social en proposant des visions du monde social tel qu'il pourrait concrètement être. Ni morale surplombante, ni théorie analytique, la Théorie critique en tant qu'elle est une critique matérialiste fonde ses appuis normatifs dans une matière théorique qui est censée être le reflet de réalités empiriques. Ainsi, Max Horkheimer en appelle par exemple à la réalisation d'un *matérialisme interdisciplinaire* qu'il

conçoit comme la rencontre nécessaire, entre la philosophie sociale et la recherche empirique, notamment sociologique. Dans les pas de Marx, il préconise de s'employer à partir du «concret réel» et de procéder par abstraction, pour en faire un *concret-pensé*, c'est-à-dire en faire *a minima* l'histoire et la sociologie, en décomposant le tout en unités d'analyse pour l'appréhender de nouveau comme un tout, mais un tout recomposé par une médiation théorique qui l'éclaire sous un nouveau jour.

À l'instar des attendus de cette *dialectique ouverte* (dont le programme n'a pas été complètement tenu), les critiques matérialistes se voient dans l'obligation de se défier des frontières institutionnelles et faire l'effort de développer, en leur sein, des collaborations leur permettant notamment de travailler à une meilleure réflexivité. Sans application concrète de cette exigence nécessitant donc l'apport de savoirs aujourd'hui disciplinés et séparés les uns des autres, alors qu'ils ont tout à faire ensemble, les dangers sont grands, par exemple pour le sociologue qui ignorerait la philosophie, de «s'adonner à des philosophies implicites et inconscientes» (Gurvitch 1963 : 485). Cette «démarche multiréférentielle et complémentariste» (Brohm, 2004 : 80) trouve écho au sein de notre projet éditorial : de par l'empan théorique couvert par les trois volumes programmés, mais également au sein même de chacun des tomes. Pour cette première livraison, le cadre formel «involutif» qui est le nôtre nous conduit à proposer au lecteur un premier tableau (néo)impressionniste des critiques matérialistes de la culture et de la communication. En filant la métaphore esthétique, nous pourrions affirmer que l'ensemble des textes ici colligés pourrait répondre d'un *divisionnisme* qui, à l'image de la peinture d'un Paul Seurat ou d'un Giuseppe Pellizza, mise non sur le mélange des différentes «couleurs matérialistes» que constituent ce chamarré d'auteurs, mais sur leur juxtaposition et leur proximité par renvois intertextuels, lesquelles permettent par «résonance critique» un éclairage optimal de la texture complexe des phénomènes sociaux, culturels et médiatiques. Le pari est sans doute audacieux et prêtera nécessairement le flanc aux critiques, mais le risque inhérent à ce type d'initiative nous apparaît bien dérisoire au regard des défis qu'il tente de relever, malgré toutes les imperfections qui sont évidemment les siennes et que nous ne saurions occulter.

L'exigence supradisciplinaire, réaffirmons-le, est une conséquence du fait que les critiques matérialistes s'efforcent de saisir les phénomènes sociaux comme des réalités dynamiques à la fois structurées et structurantes, contradictoires, dépendantes les unes des autres et historiquement ancrées au sein d'un «général». Il s'agit pour elle d'adopter un point de vue qui les recontextualise dans une structure sociale globale et les appréhende comme des singularités porteuses de cette structure du tout, laquelle les éclaire sous un nouveau jour pour leur donner du sens en faisant tenir dans une totalité ce que la facticité empiriste et positiviste, mais aussi la mise en discipline de la science, tendent à déli(t)er, disjoindre et naturaliser. La promesse que les critiques matérialistes font à la réalité concrète tient ainsi au développement d'une dialectique faisant place aux tendances contradictoires et au mouvement, à la fonctionnalité et à la structure. Pour Goldmann, le matérialisme historique en tant qu'il est critique est ainsi foncièrement *structuralo-génétique*. Il pose la nécessité d'étudier les structures sociales (totalité sociale articulée de rapports sociaux : mode de production en théorie et formation sociale quand elle est historiquement contextualisée) dans leur mouvement dialectique archéo-téléologique (Granjon, 2013) : ce qu'elles étaient, ce qu'elles sont et

ce qu'elles peuvent devenir, c'est-à-dire leurs tendances virtuelles orientées vers leur dépassement (Goldmann, 1971). Ce que soulignent les critiques matérialistes, tient donc à la nécessité d'une projection dans une utopie sociale concrète (e.g. l'idéal *communiste* de Marx), qui vient puiser à la fois *dans* (par la lutte politique) et *en dehors* de la réalité présente divisante (penser la *conscience possible*), et par le biais de laquelle il devient permis de faire mouvement et de transcender les singularités sociales. Marx et Engels précisent par exemple, dans *L'Idéologie allemande*, que «le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer [mais] le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses» (2008 : 52). Même si la tentation de certains suiveurs de Marx fut d'envisager le marxisme sous un angle téléologique, rendant mécaniques et naturels la révolution sociale et le communisme, le matérialisme historique ne défend pas l'idée d'une implosion inexorable du capitalisme due à des contradictions internes (crises) devenues intenable. De fait, le prolétariat a parfois été envisagé au principe d'une certaine eschatologie qui en faisait la classe élue, l'unique *sujet historique* possédant un «caractère universel» «par le mouvement même de sa vie», du fait de ses souffrances. Il devient alors le sujet principal de la transformation révolutionnaire, porteur d'un humanisme radical à venir : «réalisation du "sujet" libre trouvant maintenant sa forme et sa tâche historiques – celles du prolétariat» (Marcuse, 1963 : 191). Louis Althusser dénoncera, à cet égard, un certain «humanisme gauchiste» et Jean-Marie Brohm (1974) de lui rétorquer que cette qualification peu amène révèle une entreprise de *dépolitisation*, de «*déprolétarisation*» du marxisme et de condamnation de la pratique révolutionnaire par le tribunal de l'objectivisme scientifique.

Contrairement à ce qui, non sans mauvaise foi, est parfois avancé, les critiques matérialistes, en tant qu'héritières du matérialisme historique, ne font pas montre d'«une confiance avachie dans les promesses du futur, mais [d']une espérance tendue comme un arc vers les cibles du simplement possible» (Bensaïd, 1995 : 210). Elles proposent «une interprétation *historique* du présent dans la mesure où [elles] dépasse[nt] le caractère "naturel" avec lequel il se présente "spontanément" en le remettant dans une perspective ouverte vers le passé et le futur qui le fait apparaître pour ce qu'il est réellement : un *moment historique* où tout ce qui semble évident se révèle contingent, dépendant des rapports de forces évolutifs» (Berlan, 2012 : 25). Le caractère historique des critiques matérialistes repose ainsi sur la volonté de mettre au jour un passé dont découle un présent, terreau de luttes sociales et moment de l'histoire, qui aurait pu être tout autre, précipité de potentiels actualisés qui dessinent eux-mêmes un répertoire de futurs possibles et de possibles futurs desquels naîtront d'autres actuels. Il s'agit donc de partir du présent, épicentre du passé et du futur et de s'intéresser à la genèse concrète des phénomènes actuels pour prendre conscience de leur fragilité et de leur caractère temporaire, c'est-à-dire de leur possible dépassement. L'histoire «n'apparaît [alors] plus comme un devenir énigmatique qui s'accomplit *sur* l'homme et *sur* les choses» (Lukács, 1960 : 230), car elle est faite par des hommes réels et vivants qui livrent des combats et poursuivent leurs fins (Marx, Engels, 1947 : 98). Elle est un détour obligé qui permet «la dissolution de toutes les objectivités réifiées de la vie économique et sociale en des *relations interhumaines*» (Lukács, 1960 : 71). À cet égard, le présent en tant qu'incarné dans une formation sociale singulière se compose en quelques sorte de «cercles d'instances dont chacun est préparatoire de l'autre, où chacune ne se comprend que dans son

affection interne par l'autre et par sa capacité d'affecter l'autre» (Tosel, 1984: 116). L'homme est un «animal social» et les hommes sont le produit de circonstances qu'ils ont produites et sur lesquelles ils peuvent agir. Aussi, «L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux» (sixième thèse sur Feuerbach – Marx, 1975: 25). Les sujets sociaux sont soumis à une historicité (*i.e.* un devenir) qui les façonnent et les organisent au présent dans des structures et les fait dépendre de rapports sociaux spécifiques qui n'ont rien de naturel, mais sont bien des constructions sociales traversées par le politique qui «tranche entre plusieurs possibles» (Bensaïd, 2009: 76).

PRAXIS AGONISTIQUE ET RÉSISTANCES POPULAIRES

Tout comme «le marxisme [qui] incontestablement, a un rapport avec l'action, avec une action *politique*» (Lefebvre, 1966: 37), les critiques matérialistes qui en découlent ne reconnaissent aucun caractère de fatalité à la domination. Cette dernière est une création de l'homme et peut donc être défaite par lui à certaines conditions, lesquelles ne sont toutefois pas choisies par un décret de sa propre volonté: «Les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances» (Marx, Engels, 2008: 59). Instrument de *connaissance*, elles sont aussi des outils de *transformation* de la réalité sociale ne dissociant pas les aspects théoriques de l'engagement pratique (unité de la connaissance du mouvement de la réalité concrète et des pratiques visant à la transformer). À l'instar d'Antonio Gramsci qui considérait que la pensée de Marx³ était une «*philosophie de la praxis*», les critiques matérialistes tendent à poser une relation entre la théorie et la pratique, entre la pensée et l'action en composition avec un futur à venir et sous couvert d'une dialectique dont les applications sont politiques. À cette aune, la connaissance rationnelle de la réalité sociale se rattache à une rationalité politique insurgente, connectée à des enjeux de pouvoir. Le politique est en quelque sorte le précipité de cette dialectique. Le moment de la connaissance (pour Lukács, de «la connaissance de soi de la société capitaliste» – 1960: 263 –, *i.e.* la connaissance de soi comme produit et producteur de la société capitaliste), se présente comme un préalable à celui de la transformation, tout du moins dans l'optique d'un changement de portée collective qui nécessite coordination, tactique, stratégie et donc de connaître ce qu'il faut dépasser, ce de quoi il faut s'émanciper et la manière dont il est éventuellement possible de le faire. Toutefois, il n'y a pas de préséance de la théorie sur la pratique. Comme on le sait, ce ne sont pas les idées qui font les révolutions, surtout quand elles sont par trop abstraites, mais plus certainement les révolutions qui font les idées en ce sens que les premières sont susceptibles de valider les secondes. Autrement dit, les critiques matérialistes ne sont pas les forces premières

3 «Une théorie qui assume une double relation de réflexivité entre théorie et pratique. En ce sens, la théorie marxiste est doublement une pratique (non pas seulement “pratique théorique”, mais aussi “pratique pratique”). Elle théorise sa propre genèse historique, la naissance et le développement de sa propre activité théorique en tant que *pratique sociale* déterminée dans et par un contexte historique précis. Mais elle anticipe aussi le contexte d'utilisation ou d’“application” qui est le sien, c'est une théorie pour l'action et, à ce titre, elle débouche sur une *pratique politique*, avec laquelle elle tend à se confondre. Il y a une unité dialectique de la théorie et de la pratique» (Ladmiral, 1973: xxxi).

de la transformation sociale, laquelle ne saurait advenir sans un changement pratique radical des rapports sociaux (de classe). Ainsi, pour Lukács, selon Michaël Löwy :

«Le matérialisme historique n'est pas seulement un instrument de connaissance ; il est aussi, en même temps, un instrument d'action. La pensée bourgeoise est essentiellement *contemplative* : le sujet se retrouve devant un univers d'objets sociaux indépendants de lui et inaltérables, qu'il *observe* – selon la méthode scientifico-naturelle. Le point de vue du prolétariat par contre veut la transformation révolutionnaire de la réalité sociale, ce qui instaure un rapport dialectique entre le sujet et l'objet : le prolétariat est à la fois le sujet et l'objet de connaissance et de l'histoire. Dans sa lutte révolutionnaire coïncident la théorie et la praxis, et l'on passe sans transition du savoir à l'action. En reconnaissant sa situation, le prolétariat agit ; en combattant le capitalisme, il reconnaît sa situation dans la société» (2012 : 124).

Les critiques matérialistes couplent ainsi les aspects théoriques et les aspects pratiques à des fins de dépassement, c'est-à-dire qu'elles portent un objectif, un projet de libération des formes de domination qui s'exercent sur le sujet social. Toute pensée à visée libératoire pose donc nécessairement ce à quoi elle s'oppose, contre quoi elle lutte. Les critiques matérialistes associent de ce fait un moment négatif de repérages des dominations, des oppressions, des souffrances, des idéologies, des aliénations, des inégalités, etc., dont le dépassement ambitionne l'actualisation de moments positifs émancipatoires : «Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer*» (onzième thèse sur Feuerbach – Marx, 1975 : 27). Elles «pointe[nt] les aspects négatifs des ordres sociaux existants (le cœur du geste critique) à l'horizon d'un *positif*, appelé, dans ce cas émancipation» (Corcuff, 2012 : 8). Elles posent à la fois une constatation, une indignation, une dénonciation et visent aussi une contestation pratique. S'émanciper, c'est viser le projet d'une autonomie ou d'une liberté plus importante, donc étendre des potentiels dont on n'a pu déjà faire l'expérience ou que l'on imagine possibles, ne serait-ce que partiellement. La théorie et la pratique sont donc aussi tenues ensemble par la présence d'une normativité qui guide à la fois le moment négatif de la critique et le moment positif de la réalisation pratique. Pour autant, les critiques matérialistes ne sont pas porteuses d'une morale au sens où elles ne relèvent pas d'une critique transcendante, d'un normativisme idéaliste, mais d'une critique immanente qui émane des luttes entre les forces de maintien de la domination et celles qui visent son dépassement dans un avenir émancipé. Dans le cas précis du matérialisme historique, cette normativité porte les intérêts des classes dominées et du prolétariat. L'idéal de la classe ouvrière ne relève pas d'un idéalisme construit «hors-sol», d'une morale transcendante, mais d'une morale pratique qui naît de la réalité des conditions sociales et qui invite à reprendre la direction la plus consciente possible de sa vie en choisissant d'autres règles de conduite (commune) que celles qui sont imposées par/dans les sociétés capitalistes avancées et justifiées par des dispositifs idéologiques. Toutefois, il est des traditions marxistes qui n'ont pas toujours été exemptes d'une certaine philosophie de l'histoire à tendance messianique, s'appuyant sur la valeur cardinale du progrès et postulant l'évidence d'un devenir communiste à la société capitaliste

«Pas plus que la connaissance, l'histoire ne peut trouver un achèvement définitif sans un état idéal parfait de l'humanité ; une société parfaite, un "État" parfait sont

des choses qui ne peuvent exister que dans l'imagination; tout au contraire, toutes les situations qui se sont succédées dans l'histoire ne sont que des étapes transitoires dans le développement sans fin de la société humaine progressant de l'inférieur vers le supérieur. Chaque étape est nécessaire et par conséquent légitime pour l'époque et les conditions auxquelles elle doit son origine; mais elle devient caduque et injustifiée en présence de conditions supérieures nouvelles qui se développent peu à peu dans son propre sein; il lui faut faire place à une étape supérieure qui entrera à son tour dans le cycle de la décadence et de la mort» (Engels, 1966 : 13-14).

Or l'histoire, si elle est le fruit des hommes, n'est pas le fruit de n'importe quels hommes. Le progrès dialectique de l'histoire n'est pas aux mains des forces émancipatrices; il n'est que potentialités et dépend de rapports de force. Cette autre dimension, axiologique, des «intérêts», de l'«idéal», est centrale. Elle peut émerger de la théorie aussi bien que de la pratique et permet de faciliter le travail dialectique pensée/action. Les appuis normatifs se déduisent des conditions pratiques d'existence, d'une critique interne de la pratique. Ils émergent de la pratique sociale elle-même, et non d'une extériorité supposément vertueuse. Aussi, les critiques matérialistes portent «d'abord le *besoin de comprendre*, le besoin d'analyser, la défiance venue de l'expérience – donc *la libre et rationnelle attitude critique* vis-à-vis de tout idéalisme. Ensuite et surtout, [à l'instar du matérialisme historique, elles] n'exclu[en]t pas [...] *l'idéal humain*: l'idéal de liberté et de réalisation de l'homme. Cet idéal s'affirme sans illusion, sans duperie, sans mystification, sans arrière-pensée» (Lefebvre, 1966 : 60).

Il s'agit donc d'envisager d'abord l'ordre social actuel comme une construction qui relève de processus d'institution travaillés par des intérêts spécifiques qui sont ceux de divers groupes dominants (classes, fractions de classe, communautés variées, etc.). À ce titre, cet ordre institué peut être défait et l'émancipation se présente donc toujours comme un projet politique radical (qui va à la racine) de transformation sociale porté par un certain discernement. Cette lucidité, c'est-à-dire la capacité à penser la réalité en tant qu'elle est une construction sociale, n'est toutefois, réaffirmons-le encore, qu'un élément du processus d'émancipation qui suppose également une libido particulière, une créativité qui invite à l'action et pousse à l'engagement pratique, lequel, pour être efficace suppose lui-même un agir en prise directe avec la situation à transformer. Le savoir théorique, n'est donc pas *en soi* émancipateur, il permet éventuellement ce gain de perspicacité, d'entretenir un rapport plus éclairé à l'ordre des choses, mais «*non pas* [de changer] *cet ordre lui-même*, qui subsiste après comme avant dans sa capacité de mainmise sur les hommes» (Sève, 2012 : 153). Aussi, le matérialisme historique est la manière par laquelle Marx tente de donner à la pratique révolutionnaire, une forme théorique.

Alain Badiou écrivait ainsi, au mitan des années 1970, que ce sont les masses qui font l'histoire, y compris celle de la connaissance: «Un matérialiste juge à tout moment les productions théoriques en fonction de leur effet pratique observable. [...] Et d'ajouter: la liaison de la théorie à la pratique (de la raison à la révolte) *est une condition interne de la théorie elle-même*» (1975 : 9-17). Le matérialisme de Marx suppose en effet que «les hommes se reprennent sur les aliénations au cours de luttes réelles, c'est-à-dire pratiques, la théorie étant un moyen (un élément, une étape, un intermédiaire) nécessaire et insuffisant dans ces luttes multiples et multiformes (Lefebvre, 1968a : 6). Si «L'histoire des sociétés n'a été que l'histoire des luttes de classes» (Marx,

Engels, 1981 : 35), alors l'émancipation ne peut être seulement une soustraction partielle ou individuelle des forces de la domination, mais doit nécessairement passer par une action collective qui visent à anéantir celles-ci de manière globale : «La vraie émancipation n'est pas la conquête toujours fragmentaire et fragile d'une autonomie dans une société aliénée mais la *désaliénation* [...] où prend globalement fin l'inépuisable mise en tutelle de l'être humain» (Sève, 2012 : 153). La mise à mal des rapports d'exploitation, les changements sociaux progressistes, l'émancipation entendue comme transformation radicale des structures sociales ne peut être le fruit que de l'action des classes révolutionnaires (le prolétariat mobilisé) qui, profitant de conjonctures politiques particulières et d'un système capitaliste régulièrement en crise, peuvent se trouver, à un moment donné, en capacité de produire des changements structurels conséquents. Il s'agit là d'une vision maximaliste de la (re)conquête de soi qui fait la part belle à la dimension collective, aux mouvements d'émancipation portés par la lutte des classes, et tend parfois à déprécier l'émancipation individuelle. On peut toutefois envisager l'émancipation dans une version résolument moins exigeante, valorisant les formes multiples de résistance, ainsi que la formation du sujet par une culture réconciliatrice de la théorie et de la *praxis*, des travailleurs intellectuels de la production culturelle et des travailleurs manuels de la production matérielle.

De celle qui, par exemple, semble étrangère au *marxisme occidental* qui, d'après Perry Anderson, incarne «Le divorce structurel de la théorie et de la pratique [...] [et empêche] tout travail politico-intellectuel unifié selon le type défini par le marxisme classique (1977 : 130). Si le constat fâcheux que dresse Anderson vis-à-vis de ce *western marxism* («la méthode par impuissance, l'art comme consolation, le pessimisme comme apaisement» – 1977 : 130 – et la philosophie, pourrait-on ajouter, comme dernier bastion de la pensée critique), n'est pas dénué de fondement, tant s'en faut, peut-être appartient-il lui-même à cette «tonalité» crépusculaire qui insiste par trop sur le pessimisme de la raison (et sur une rationalité défaillante) en oubliant que l'optimisme de la volonté peut également relever de la même «armature». Penchant qui oublie peut-être que la résistance à l'air du temps peut s'armer utilement d'un travail du négatif qui, inséré dans une dialectique du contre et du pari mélancolique, permet de «tenir ouvert le faisceau des possibles» (le *principe espérance* d'Ernst Bloch) et de l'action stratégique (Bensaïd, 1997) dont la nécessité est euphémisée par la culture affirmative, laquelle tend à faire disparaître l'historicité au profit du spectaculaire : «Comme l'a fort bien compris Debord, un mouvement souffrant d'un grave déficit de connaissance et de perspectives historiques “ne peut plus être conduit stratégiquement”. Ne reste alors que la gestion d'un présent sans lendemain et les menus plaisirs du divertissement» (Bensaïd, 2011 : 31). «Au ras de la quotidienneté [...], [l]a consommation du spectacle tourne en spectacle de la consommation» (Lefebvre, 1968b : 204 et 163), spectacle qui selon Guy Debord (2006) se présente comme le symptôme d'une marchandisation générale de la vie sociale, laquelle se tient alors à mille lieues des nécessités politiques, englouties qu'elles sont par une inflation de signifiants flottants qui sollicitent les capacités perceptives et réflexives pour les détourner de leurs potentiels critiques.

Cette atténuation des possibilités d'opposition à la *société bureaucratique de consommation dirigée* (Lefebvre, 1968b), qu'elle provienne des incitations pratiques à l'accommodation directe, des productions d'intellectuels organiques prônant l'ajustement à l'ordre social

ou de théoriciens critiques soulignant l'infinie puissance des phénomènes variés de domination, d'hégémonie, d'oppression et de reproduction, est cependant contredite par des pratiques et des *cultures de résistance populaires*. Or la plupart du temps, celles-ci sont déconsidérées (permissivité du pouvoir dominant) ou, *a contrario*, par trop survalorisées (mythologies spontanéistes), alors qu'il s'agit d'abord de les saisir comme des dynamiques susceptibles de faire «vivre la contradiction dans la reproduction» :

«Le problème de la politique, conçue stratégiquement et non de manière gestionnaire, consiste précisément à saisir les moments de crise et les conjonctures propices au retournement de cette asymétrie. Il faut accepter pour cela de travailler dans les contradictions et les rapports de force réels, plutôt que de croire, illusoirement, pouvoir les nier ou s'y soustraire. Car les subalternes (ou les dominés) ne sont pas extérieurs au domaine politique de la lutte, et la domination n'est jamais entière et absolue. [...] La pratique est porteuse d'expériences et de connaissances propres, susceptibles de fournir les armes d'une hégémonie alternative» (Bensaïd, 2011 : 40).

Force est de constater que si les critiques matérialistes qui nous intéressent ici se présentent comme des pratiques scientifiques n'ayant aucune réticence à «poser la question du processus de résistance culturelle comme le noyau dynamique d'une théorie critique du procès de communication» (Mattelart, 2015b : 52), elles ont néanmoins du mal, dans les faits, à se défaire de l'idée de la toute puissance des idéologies dominantes au profit d'une dialectique posant le «problème de l'organisation intellectuelle organiquement liée à une classe sociale qui autorise cette classe sociale à prendre conscience de sa place et fonction dans la société, à forger une conscience de soi homogène et autonome, à transformer les relations culturelles existantes et à renverser l'hégémonie des classes dominantes» (Mattelart, 2015b : 75). Il s'agit là d'insister sur le fait que les sujets se produisent également comme être sociaux, culturels et idéologiques, en produisant leurs dispositifs de production symbolique, lesquels jouent un rôle important dans la mise en capacité des individus et des collectifs à penser et agir politiquement en opposition aux formes de domination. Contre l'égalitarisme formel de l'idéologie de la communication, mais également un travail du négatif parfois oublié des résistances, il faut mettre en lumière les potentialités d'une culture en lutte à visée émancipatoire : «déchiffrer le système économique et politique du pouvoir des moyens de communication de masse et, à la fois, la façon dont la logique de développement de ces forces productives peut être entravée» (Mattelart, 2015b : 105). Aussi, doit-on envisager la possibilité que les marchandises culturelles, processus médiatiques et autres dispositifs technologiques puissent ne pas automatiquement et mécaniquement servir les idéologies et l'ordre dominants, et qu'il est possible d'en développer des usages et des appropriations qui en fragilisent voire en détournent le sens et la fonction. Surtout, s'agit-il de penser la possibilité de nouvelles formes de communication et d'expression culturelle en lien avec celle de nouvelles formes d'organisation politique (d'intellectuels collectifs). Les critiques matérialistes ne se donnent que trop peu les moyens théoriques de «penser stratégiquement, et non [simplement de] sociologiser l'événement, ou [de] le penser culturellement» (Bensaïd, 2011 : 45). Les moyens intellectuels de penser *les formes de médiation réelles* (Lukács – notamment les alliances et les négociations) par lesquelles il est essentiel de passer pour inscrire les phénomènes sociaux dans une totalité qui les

éclaire vont, il est vrai, de paire avec les moyens concrets d'une *rupture du quotidien* par une lutte pratique mettant à mal les formes diverses de la résignation.

PSEUDO-CONCRET ET IDÉOLOGIE

Les critiques matérialistes tiennent pour acquis le fait que c'est la formation sociale structurée et structurante dans laquelle on vit qui définit des potentialités contradictoires et fait de l'individu un être à la fois agi et agissant (un sujet social, un être social), formation sociale qui détermine donc la conscience de chaque individu et non l'inverse (la conscience qui détermine l'être social). Autrement dit, la conscience des sujets sociaux correspond à un état donné de leurs relations sociales. Il y a comme une forme d'«indépendance des forces motrices réelles de l'histoire par rapport à la conscience (psychologique) que les hommes en ont» (Lukács, 1960: 68). On ne perçoit le monde social qui nous environne que depuis un point de vue qui est lui-même issu et façonné par ce monde et qui fait donc coïncider données de l'expérience et entendement (e.g. la dialectique *champ/habitus* chez Bourdieu), et naturalise la réalité concrète et ses déterminations sociales :

«La totalité du monde perceptible, telle qu'elle est donnée pour l'individu vivant dans la société bourgeoise et telle qu'il l'interprète dans les limites de la conception traditionnelle du monde avec laquelle cette société entretient des relations de détermination réciproque, est considérée par le sujet qui la pense comme le degré suprême de la réalité. [...] Ce monde qui pour l'individu est une donnée imposée du dehors et dont il faut tenir compte, est en même temps et tout autant, sous la forme qu'il a et qu'il tend à conserver, le produit de la praxis sociale dans son ensemble. [...] [Autrement dit], les données de fait dont nos sens nous informent subissent une double prédétermination sociale, par le caractère historique de l'objet perçu et par le caractère historique de l'organe qui perçoit. Objet et organe ne sont pas seulement des données naturelles, ils sont aussi façonnés par l'activité humaine ; cependant l'individu percevant s'éprouve lui-même comme passivement réceptif » (Horkheimer, 1974: 29-30).

Dans *L'Idéologie allemande*, comme le précise Isabelle Garo, Marx et Engels conduisent par exemple «une analyse conjointe du rôle des idées, de la fonction des intellectuels et une première analyse de l'histoire sous l'angle des différents modes de production qui s'y succèdent: il s'agit [...] de rejeter la croyance dans le pouvoir des idées, pour lui opposer, non pas leur impuissance radicale, mais une critique des représentations, expliquant à la fois les conditions de leur formation et celles de leur efficacité sociale⁴». La dimension superstructurelle n'est donc pas une simple gangue idéelle, mais joue un rôle à part entière dans la construction d'une formation historique et sociale donnée, rôle qui ne saurait être résumé par la thèse éculée de l'«autonomie relative» et, surtout, invite à penser la structure et la fonction des idées et des représentations à chaque époque et dans chaque société. Notamment, Marx et Engels insistent sur le fait que dans les sociétés de classe structurées par la division sociale du travail, les producteurs d'idéologie ont vocation à produire des discours naturalisant les rapports de domination ; ils sont des intellectuels spécifiquement affectés à cette mission. Gramsci tirera de cette

4 Les quelques citations sans références bibliographiques sont extraites de contributions composant le présent ouvrage.

analyse le concept d'*intellectuels organiques*: organisateurs de la culture «organiquement lié à une classe sociale dominante ou ascendante [ayant] pour fonction de systématiser la conscience qu'elle a d'elle-même, et de prendre part à l'organisation de la production» (Keucheyan). L'idéologie n'est pas seulement «le produit d'une fabrication délibérée et volontairement trompeuse, [...] [mais] un discours ajusté à une société de classes et à ses visées véritables» (Garó). Elle est une espèce de *myopie spontanée* (Vincent, 1973) qui fait œuvre de médiation et cautionne la structure sociale dont elle est issue. Aussi, l'idéologie tient pour partie son efficace du manque de réflexivité critique quant à la nature sociale des figures du capital qui, médiatisées, «apparaissent comme les agents réels et les rapports immédiats de la production» (Marx, 1976: 587). De là, l'«importance des abstractions réelles [*i.e.* d'expressions théoriques de rapports matériels] qui renvoient à l'objectivation de processus sociaux, et non à une fausse conscience qu'il suffirait de dissiper par le dévoilement pédagogique de la réalité cachée ou par la provocation révélatrice» (Bensaïd, 2011: 61).

L'objet des critiques matérialistes est d'analyser les réalités empiriquement données par delà leurs apparences (formes sous lesquelles elles se manifestent) et de proposer des médiations théoriques qui permettent de reconstituer l'unité de l'apparence et de l'essence, du concept et du phénomène dépassant «l'objectivité fétichiste et illusoire du phénomène» (Kosik, 1988: 34).

«La grande idée fondamentale selon laquelle le monde ne doit pas être considéré comme un complexe de *choses* achevées, mais comme un complexe de *processus* [...], cette grande idée fondamentale a, surtout depuis Hegel, pénétré si profondément dans la conscience commune qu'elle ne trouve sous cette forme générale presque plus de contradicteurs. Mais la reconnaître en paroles et l'appliquer, dans la réalité, en détail, à chaque domaine soumis à l'investigation, sont deux choses différentes. Or, si l'on part constamment de ce point de vue dans la recherche, on cesse une fois pour toutes de demander des solutions définitives et des vérités éternelles; on a toujours conscience du caractère nécessairement borné de toute connaissance acquise, de sa dépendance à l'égard des conditions dans lesquelles elle a été acquise; on ne s'en laisse plus imposer non plus par l'opposition du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'identique et du différent, du nécessaire et du contingent» (Engels, 1966: 61-62).

Les critiques matérialistes posent donc que le réel en mouvement est par nature contradictoire, qu'il est le jeu de forces antagonistes que le sens commun *méconnaît* et même parfois ignore.

«L'idéologie est la réserve de signes propre à la rationalité de la domination qu'exerce une classe, signes prescrits puisqu'ils doivent être fonctionnels au système dont ils masquent les bases. S'ils n'avaient pas ce caractère, ils révéleraient la mystification qu'opère une classe en déterminant le sens de la réalité et en définissant l'objectivité. [...] L'idéologie dominante remplit une fonction pratique: elle confère au système une certaine cohérence et une relative unité. Pénétrant les diverses sphères de l'activité individuelle et collective, elle cimente et unifie (selon la formule consacrée par Gramsci) l'édifice social. Elle permet aux individus de s'insérer de façon naturelle dans les activités pratiques qu'ils remplissent à l'intérieur du système et de participer ainsi à la reproduction de l'appareil de domination, sans se rendre compte qu'ils se font les complices de leur propre exploitation. Pour l'individu inscrit dans le

système capitaliste, l'idéologie est une expérience vécue, une, expérience qu'il vit sans connaître "les véritables forces motrices qui le mettent en branle". Le *modus operandi* qui caractérise le processus idéologique consiste, en somme, à faire oublier ces véritables forces motrices, ou en d'autres termes, à faire perdre de vue les origines de *l'ordre social existant*, de sorte que les individus puissent le vivre comme un *ordre naturel*. Il efface la marque qui rappelle que toutes les institutions sont les instruments de la coercition sociale. Il cherche à débarrasser la société bourgeoise de cette contradiction qui, si elle n'est pas médiatisée risque d'en révéler l'incohérence et d'en briser l'unité. Cette contradiction, qui est à la base de la domination sociale, est celle-là même qui permet la formation et l'existence d'un système de répartition des biens, tel qu'une minorité s'approprie le surproduit social. Elle traduit le désajustement entre la propriété sociale et l'appropriation capitaliste et explique l'antagonisme entre les acteurs du mode de production» (Mattelart, 2015a: 142).

Par conséquent, saisir le concret d'un phénomène social, c'est tenter d'en appréhender les processus contradictoires, en lien et en évolution, qui le constituent. Cette approche du mouvement de la réalité concrète se présente comme un «processus de compréhension modificatrice par lequel le "sujet" qui s'approprie le savoir de son monde et de sa place, se transforme et se rend à même, tout en se modifiant, de modifier le système de rapports où il figure» (Tosel, 1984: 204). Elle permet de défaire, au moins pour partie, ce que Karel Kosik nomme le *pseudo-concret* qui cache et organise les rapports sociaux, ainsi que de faire émerger «la connaissance du contenu objectif et de la signification du phénomène, de la fonction objective et de la place historique qu'il occupe au sein de l'ensemble social» (Kosik, 1988: 34. Jean-Marie Brohm évoque des *complexités diachronique et synchronique* – 2003: 5).

«Dans la société capitaliste toute activité et tout produit participent du monde et de la logique de la marchandise. Le langage lui-même qui permet de transmettre au public le sens de cette activité et de ce produit – quel qu'il soit – est le langage de l'homme de la marchandise qui se transforme en maître et seigneur de tout langage. La forme mercantile est la forme générale de l'échange. L'activité et le produit de la communication n'échappent pas aux rapports sociaux dominants. Pour installer la forme mercantile de communication, pour faire d'elle une activité "naturelle", une activité qui se réalise sans que les dominés (c'est-à-dire les récepteurs) puissent soupçonner son caractère d'instrument de domination d'une classe, le moyen de communication passera par un processus de fétichisation, par lequel passent tout produit et toute activité. Sous l'emprise du fétichisme, les hommes vivants se métamorphosent en "choses" (facteurs de production) et les choses vivent. Ainsi l'argent "travaille", le capital "produit". De la même façon, le moyen de communication "agit". [...] Tout fétiche renvoie à un corps rationnel de mécanismes qui cherchent à rendre opaque le caractère des rapports sociaux de production qui prévalent dans une société. Le fétiche de la communication cache le caractère répressif et manipulateur du pouvoir technologique dominant de diffusion (véritable nouvelle *force productive*) et le qualifie de force de libération et de bonheur, apparence sous laquelle il le présente aux dominés» (Mattelart, 2015a: 138).

Les critiques matérialistes s'attaquent donc aux formes de fétichisation du capital dans le procès de production et de circulation, à l'instar de la machine et de l'argent. Ce dernier devient par exemple une médiation essentielle du lien social et la mesure de toute chose

(un équivalent général). En tant que représentation sociale de la valeur, l'argent est en fait un rapport social qui remplace les relations interpersonnelles par des relations entre les choses, lesquelles sont des relations sociales réelles. Il est en cela «une puissance sociale autonome spécifique qui dépasse largement les échanges dits économiques» (Artous). Il se fait *communauté* (Marx), c'est-à-dire «un exposant des rapports sociaux fondamentaux [...], moyen de communication fondamental [...], médium par excellence du mode de production capitaliste: ce "*perpetuum mobile*" recule les bornes de l'espace d'exercice social, des canaux de communication, des nœuds d'échange» (de la Haye 1984: 45-47). Et si dans le procès de circulation, le capital prend la forme d'un rapport monétaire, dans la production, il épouse également la forme d'un rapport technique.

Aussi, Marx considère le machinisme comme le «dessaisissement» du travailleur de ses outils et de son savoir-faire qui, puisque techniquement intégrés à la machine, se transforment en des programmes d'action qui conduisent à une aliénation pratique et matérielle du sujet social dépossédé de sa puissance de production: «C'est par cette pure et simple inversion que produit l'aliénation de la technique: au lieu que l'outil soit un organe artificiel manié par l'homme, c'est l'homme qui devient organe naturel instrumentalisé par une Machinerie qu'il arrive à Marx de nommer "Moloch"» (Vioulac). L'asservissement de l'homme par la machine propre à l'appareil de production matérielle (mais aussi l'appareil de production symbolique et idéologique) est en fait processus d'inversion du sujet et de l'objet, le premier devenant alors l'outil du dispositif technique, lequel tend à renforcer, dans le même mouvement, la domination de cet homme assujéti sur la nature: «La relation entre les individus et la nature est remplacée par la relation entre les individus et le capital/nature, c'est-à-dire la relation entre travail intellectuel et manuel, machines et nature. Sous la contrainte de la croissance du capital, la soi-disant organisation scientifique du travail a pour conséquence directe de retirer au travailleur la capacité de mettre en œuvre le processus de production» (Mattelart, 2015b: 66). Ce double mouvement qui conduit corrélativement à l'épuisement de l'homme et de la nature par la technique mènera, par exemple, quelques uns des ténors de l'École de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc.) à considérer globalement le développement de la technologie comme un «perfectionne[ment] des mécanismes de la tyrannie» (Anderson, 1977: 114). Centraux dans l'évolution du capitalisme, le déploiement technologique et la multiplication des «lignées techniques» (*hic et nunc*, numérisation du signe, bio et nano technologies, etc.) n'ont de cesse de bouleverser les forces productives, déplacer les rapports sociaux, renouveler les idéologies, ainsi que les sciences dominantes. Aussi, «penser le monde aujourd'hui, ce n'est plus penser un monde naturel, c'est penser un univers artificiel, c'est-à-dire technique: c'est donc bien l'époque de la technique qu'il s'agit de penser – et ce en se demandant toujours si la pensée de cette époque n'est elle-même pas une idéologie technicienne» (Vioulac). De même pour la culture dite «de masse» qui propose une vision mystificatrice du monde, non (seulement) en ce qu'elle cache, voile ou ment sur les réalités sociales dont elle s'empare, mais surtout parce qu'elle maintient et réactive les dispositions, valeurs et représentations des sujets sociaux qui la consomment, les plus ajustées à la rationalité de l'ordre social. Et «si on ne met pas en relation les produits manifestes avec la globalité du système qui inspire leur production, il est impossible de capter la fonction de chacun et surtout de dévoiler l'axe idéologique qui en structure les contenus, les dote de cohérence, et les fait participer à la configuration d'un mode de vie généralisé» (Mattelart, 2015a: 148).

Autrement dit, les critiques matérialistes ne peuvent faire l'économie de la *lutte idéologique*, laquelle vise donc à contrarier les effets de méconnaissance produits par l'ordre social et la possibilité d'envisager ce dernier comme une totalité dialectique produisant des formes de domination différenciées mais faisant système. Elles ont vocation à «dénaturalise[r] les pratiques et les représentations en exhumant l'histoire – notamment des relations – dont elles sont les produits» (CLSS, 2013: 19). Les conceptions matérialistes héritées de Marx, loin d'être de simples économismes (malgré certains marxismes qui pourraient parfois le laisser croire), posent que l'activité productive est centrale dans la configuration des conditions sociales d'existence des sujets sociaux, lesquelles déterminent pour partie leur «conscience» en tant qu'ils sont toujours (ce qui ne veut pas dire «seulement») des agents de production. La conscience des hommes dépend donc de leur être social: «La Pensée et l'Être sont donc certes distincts, mais en même temps ils forment ensemble une unité» (Marx, 1962: 90): l'être conscient. Si la structure réelle des phénomènes sociaux comporte évidemment une dimension (in)consciente (la part incorporée par les sujets sociaux – *l'histoire faite corps*), elle possède également une dimension objective extérieure (*l'histoire faite chose* pour utiliser le vocabulaire bourdieusien). Les idées et les sensibilités sont indissociables des rapports sociaux et l'idéologie ne peut se résumer à un système de représentations. Elle se présente davantage comme un territoire d'intervention politique où il s'agit notamment, par des pratiques sociales, de réinformer des notions, de travailler le langage, de constituer de nouvelles identités sociales motrices, etc. Elle n'est donc pas seulement un sous-produit de l'économie, mais une forme particulière de médiation offrant à une formation sociale dominante les moyens de sa reproduction et permettant la perpétuation de son hégémonie.

Par exemple, «L'idéologie du journalisme, dès lors, inclut non seulement les idées sur l'objectivité, la liberté de presse, l'opinion publique, ou la science de la communication, etc., mais aussi les multiples pratiques qui établissent cette idéologie comme le seul mode d'entendre et de pratiquer le journalisme. Des pratiques qui vont, par exemple, des moyens de collecte l'information (“la chasse aux nouvelles”), des modes d'écrire et d'éditer, des opérations photographiques et du montage, aux modes d'observation scientifique du phénomène journalistique. Toutes ces pratiques, “modes de production” en miniature, qui reproduisent le mode de production majeur, expriment une forme de rapport social avec le récepteur de l'information» (Mattelart, 2015a: 110).

Aussi, est-il «impossible de détacher de leurs conditions les idées et la conscience pour en faire un processus indépendant, un sujet autonome, un monde de pensées “*transcendant*” au monde naturel (matériel)» (Lefebvre, 1966: 140). La dialectique base/superstructure invite à connaître la société à distance tant du matérialisme vulgaire qui identifie la seule base matérielle et économique à la réalité sociale⁵, que de l'analyse strictement compréhensive de ce que les sujets sociaux disent, pensent ou s'imaginent

5 Comme le souligne Isabelle Garo, «la distinction entre base et superstructure, [...] en dépit de la métaphore spatiale, n'énonce pas une superposition statique de niveaux, mais elle désigne avant tout une articulation en devenir, qui assure sa cohésion à des formations sociales toujours aux prises avec leurs contradictions internes. En ce sens la formation sociale est le haut lieu d'une dialectique où se différencient des instances, elles-mêmes traversées de conflit».

de cette réalité (les représentations seraient un décalque des « choses mêmes »). C'est de l'analyse à différents niveaux d'échelle du rapport de l'idéal et du matériel qui n'ont de cesse de s'interpénétrer que peut surgir la connaissance critique de la société : « Le développement politique, juridique, philosophique, religieux, littéraire, artistique, etc. repose sur le développement économique. Mais ils réagissent tous également les uns sur les autres, ainsi que sur la base économique... Il y a action réciproque sur la base de la nécessité économique qui l'emporte toujours *en dernière instance* » (Engels, in Marx, Engels, 1970 : 534-535). Et Engels de compléter cette assertion souvent mal interprétée dans un passage d'une lettre à Joseph Bloch :

« D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure : les formes politiques de la lutte de classe et ses résultats – les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc. – les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, déterminent de façon prépondérante la *forme* » (Marx, Engels, 2008 : 137).

Les productions matérielles et intellectuelles entretiennent donc des liens complexes. En premier lieu, l'idéal et le matériel relèvent l'un et l'autre d'activités sociales de production. Dans le cas du procès de production des connaissances :

« On cherche à transformer une matière première déterminée (une perception superficielle, déformée de la réalité) en un produit déterminé (une connaissance scientifique rigoureuse de cette réalité). Cette transformation est réalisée par les travailleurs intellectuels, qui utilisent à cette fin des instruments de travail intellectuel déterminés, essentiellement la *théorie* et la *méthode* scientifiques. [...] Toute *théorie scientifique* a donc le caractère d'un *instrument de connaissance*. Elle ne nous fait pas connaître une réalité concrète, mais nous fournit les moyens ou instruments de travail intellectuel qui doivent nous permettre de la connaître de manière rigoureuse, scientifique » (Harnecker, 1974 : 8-9).

En deuxième lieu, toute production spirituelle est une activité qui s'inscrit dans une réalité sociale concrète qui suppose une matérialité minimale. L'art et la science en témoignent au premier chef, mais l'activité de production idéelle la plus ordinaire est également liée à des aspects matériels.

« Ainsi, d'une part, les sciences historiques et humaines ne sont pas, comme les sciences physico-chimiques, l'étude d'un ensemble de faits *extérieurs* aux hommes, d'un monde *sur lequel* porte leur action. Elles sont, au contraire l'étude *de cette action elle-même*, de sa structure, des aspirations qui l'animent et des changements qu'elle subit ; et, d'autre part, la conscience n'étant qu'un aspect réel mais *partiel* de l'activité humaine, l'étude historique n'a pas le droit de se limiter aux phénomènes conscients et doit relier les intentions conscientes des acteurs de l'histoire à la signification *objective* de leur comportement et de leurs actions. Deux conséquences s'ensuivent :

a) *le processus de la connaissance scientifique étant lui-même un fait humain, historique et social*, cela implique, lorsqu'il s'agit d'étudier la vie humaine, *l'identité partielle entre le sujet et l'objet de la connaissance*. C'est pourquoi le problème de l'objectivité se pose tout autrement en sciences humaines qu'en physique ou en chimie; b) le comportement humain étant un fait *total*, les tentatives de séparer ses aspects "matériel" et "spirituel" ne peuvent être, dans le meilleur des cas, des abstractions provisoires impliquant toujours de grands dangers pour la connaissance. C'est pourquoi le chercheur doit toujours s'efforcer de retrouver la réalité totale et concrète, même s'il sait ne pouvoir y parvenir que d'une *manière partielle et limitée*, et, pour cela, *intégrer, dans l'étude des faits sociaux, l'histoire des théories sur ces faits* et, d'autre part, *lier l'étude des faits de conscience à leur localisation historique et à leur infrastructure économique et sociale*» (Goldmann, 1966 : 33-34).

Les choses de l'esprit, la raison et la conscience sont des productions accordées à des relations sociales dont elles dépendent. Le mouvement de la pensée participe du mouvement de la société, lequel la cadre sans la déterminer absolument : «L'observateur est, d'une manière ou d'une autre, partie de, ou impliqué par, la réalité sociale qu'il étudie, et n'a donc pas cette *distance*, cet écart qui caractérisent le rapport d'objectivité du scientifique naturel ou monde "extérieur"» (Löwy, 2012 : 182).

En troisième lieu, les productions intellectuelles, quand elles sont organisées en champs sociaux particuliers disposent d'une autonomie relative dans la mesure où elles répondent à des règles «indigènes» qui en structurent le processus de développement. Toutefois, ces champs de production du symbolique, ne serait-ce que parce qu'ils relèvent d'une évidente division sociale du travail, ne disposent jamais d'une pleine autonomie. Ils sont également dépendants d'autres secteurs sociaux, économiques, politiques (structures sociales) qui encadrent leur exercice, leur fonction et définissent leurs conditions de possibilité, notamment parce qu'ils participent à l'émergence des structures mentales (dispositions, *habitus*) qui délimitent les manières de penser, mais aussi, plus largement de ressentir, de désirer, d'agir, etc. :

«Les scientifiques sociaux (comme les intellectuels en général) tendent inévitablement, quelle que soit leur autonomie relative ou leur "flottement", à se rattacher à une des visions sociales du monde qui se partagent l'univers culturel d'une époque donnée (ou à un mélange éclectique de ces visions, suivant la tendance caractéristique de la petite bourgeoisie). [...] Les visions sociales du monde, les idéologies et les utopies des classes sociales façonnent de manière décisive – directe ou indirecte, consciente ou inconsciente, explicite ou implicite – le processus de connaissance de la société, constituant ainsi le problème de leur objectivité dans des termes radicalement distincts de ceux des sciences de la nature» (Löwy, 2012 : 182).

En quatrième lieu, la structure juridico-politique, tout comme les formes de la conscience sociale font retour sur l'infrastructure (elles forment un «bloc historique» pour Gramsci). Elles servent cette dernière, mais l'influencent également, la pénètrent et en déplacent certaines modalités. Enfin, les critiques matérialistes posent que la production idéelle est aussi déterminée par la conflictualité sociale qui joue aussi dans le domaine de la superstructure : «Les problèmes sociaux sont l'enjeu des visées antagonistes des différentes classes et groupes sociaux. Chaque classe envisage et interprète le passé et le présent, les rapports de production et les institutions politiques, les conflits socio-économiques et les crises culturelles en fonction de son expérience,

de son vécu, de sa situation sociale, de ses intérêts, aspirations, craintes et désirs» (Löwy, 2012: 181). Cet ordonnancement des luttes sociales, de leur dépendance et de la supposée prédominance des rapports sociaux de production dans l'ordre des causes de la domination sociale est bien évidemment à envisager dans une perspective non strictement hiérarchisée. Si le travail productif capitaliste se présente comme le point d'origine principal des dominations contemporaines, il existe aussi d'autres foyers d'oppression qui, tout en lui étant évidemment liés, n'en sont toutefois pas totalement dépendants ou dérivables et constituent des sujets sociaux qui, eux aussi, à leur manière, font l'histoire (Balibar, Wallerstein, 1988). Chez Marx, la prépondérance donnée à l'ordre économique à partir duquel il fonde le matérialisme historique en tant que science, l'a *de facto* poussé à valoriser la connaissance scientifique en tant qu'elle semblait éclairer au mieux la contradiction capital/travail: «Il s'agit de penser l'unité contradictoire des forces productives et des rapports de production, de l'infrastructure et de la superstructure» (Henry, 1978: 9). Pour autant, cette insistance vaut surtout en ce qu'elle réaffirme que l'histoire (dont l'économie) est *d'abord politique*:

«Elle porte en premier lieu, sur la lutte pour le pouvoir. C'est à la lumière de ce principe que peut être introduite une compréhension *réaliste* (au sens où Gaston Bachelard entend ce terme) des diverses réalités historiques, qu'il s'agisse des combats (ou de l'absence de combat) politiques, militaires, idéologiques, institutionnels, de productions artistiques, intellectuelles, scientifiques. "À la lumière" ne signifie ni que le recours à la lutte des classes en général engendre l'illumination ni que les classes ou leurs antagonismes réels constituent des causes. Cela veut dire que l'explication donnée, risque toujours d'être insuffisante si elle n'en vient pas à révéler les enjeux politiques qui, finalement, sont toujours présents dans les actes historiques, appartiendraient-ils, dans la conscience de leurs auteurs, aux motivations les plus mystiques et les plus désintéressées, comme on dit» (Chatelet, 1975: 70-71).

Dans un monde où les rapports sociaux de classe sont traversés par d'autres contradictions liées aux générations, au genre, à la «race», à la culture, etc., et où les expériences de vie et de lutte sont fortement différenciées, les savoirs qui en rendent compte, miroirs de cette diversité existentielle et conflictuelle, s'avèrent également très spécialisés. S'il est sans aucun doute vain de penser pouvoir proposer une théorie matérialiste parfaitement intégrante et intégrée, il s'agit, pour autant, de travailler à l'articulation théorique de cette conflictualité sociale renouvelée: «Il ne s'agit pas de conserver pieusement un capital doctrinaire [...]. [Il ne s'agit pas davantage d'unifier] par la parole d'un maître ou d'une avant-garde scientifique (nouvel avatar du "socialisme scientifique" de sinistre mémoire) [ou de subordonner cette articulation] à une avant-garde "éthique" et à l'impératif catégorique de la raison pure» (Bensaïd, 2001: 12-26). Il faut se donner les moyens d'élaborer théoriquement, par delà la discordance des temps sociaux de l'action collective et le maelström des résistances individuelles, les armes qui peuvent parfois accompagner les processus concrets d'émancipation, c'est-à-dire le libre développement de toutes les facultés humaines au principe de la réalisation de soi. Or à l'évidence, «Ce n'est que grâce à un "universalisme stratégique" – opposé à la prolifération des absolutismes identitaires – que la souffrance et l'amertume des opprimés et des exclus, des subalternes et des *parias*, peut se transformer en recherche d'une justice généralisable revendiquée pour

l'humanité toute entière. Ce qui exige de *penser ensemble*, dans leur interdépendance, les subalternités multiples, les histoires de domination et les traditions de résistance, souvent discordantes» (Löwy, 2012: 12).

Théoriser les pratiques d'émancipation, petites et grandes, et émanciper les savoirs qui peuvent à leur tour participer de l'élaboration d'élan émancipateurs, lesquels trouveront ou pas à s'actualiser pratiquement, se présente donc comme l'une des nécessités des critiques matérialistes. Donner une *publicité* à ces expériences diverses, les décrire, les étudier, les discuter, afin de les rendre concrètes, appropriables et de fournir des repères utiles pour mener d'autres initiatives similaires visant ce qui peut paraître socialement impossible, mais pourtant souhaitable s'avère tout aussi utile. Le rôle du savant engagé (auprès d'autres *sujets critiques*: artistes, militants, citoyens «ordinaires», etc.) est donc d'être «de plein pied avec la multitude des “incompétents” qui sont pourtant, au quotidien, les acteurs d'une politique de l'opprimé» (Bensaïd, 2010: 192) et de les «aider» à poser, en collaboration étroite avec eux, la nécessité de l'émancipation de chacun et de tous, armer intellectuellement leur projet d'autonomie, en délinéer les attendus politiques, et ce, sans pour autant déterminer les manières d'y parvenir avant même que n'ait lieu l'action émancipatrice et à laquelle il peut (ou pas) prendre part en fonction de son niveau d'engagement: «comme l'écrit Luc Boltanski, “l'idée d'une théorie critique ne serait pas adossée à l'expérience d'un collectif et qui existerait en quelque sorte pour elle-même, c'est-à-dire pour personne, est inconsistante» (CLSS, 2013: 54). La fonction du savoir est alors:

d'«ouvrir ici et maintenant l'espace du pensable et l'espace des possibles, tant du côté des cadres mentaux du sociologue que de son engagement dans les affaires de la cité. Le cœur axiologique de la démarche des sciences sociales assumant leur insertion, dans l'autonomie de leurs registres de savoir, au sein des combats émancipateurs serait alors une dialectique infinie entre la réinterrogation des traditions émancipatrices et l'intuition d'un horizon à venir radicalement différent» (Bensaïd, 2010: 177).

* * *

Les critiques matérialistes sont des productions scientifiques qui reposent peu ou prou sur la base théorique et axiologique dont nous venons de rendre compte; parfois traduite, réarrangée, mais dont la fonction est de fournir les outils conceptuels permettant de penser la réalité sociale sous l'angle d'une dialectique domination/émancipation qui a partie liée tant avec l'économique qu'avec le politique: «Personnellement, je crois au pouvoir du concept, au pouvoir de la relation entre la pratique et le concept. Je crois que si on ne dispose pas des cadres conceptuels et les termes pour décrire autrement l'expérience, on rend la transmission de l'expérience très difficile» (Boltanski, 2013: 59). Toutefois, cette dialectique n'est pas une simple vue de l'esprit. Elle s'applique à l'analyse de réalités concrètes, à des formations sociales et des situations matérielles dont la prise en compte impérative dans l'analyse est seule capable de faire des *concepts théoriques* des *concepts empiriques* (Althusser, 1967) qui ne rendent pas seulement compte d'une potentialité idéale, hypothétique, mais d'une réalité bel et bien constatée à partir de données empiriques: «À l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son

ensemble» (Marx, 1971 : 29). Les critiques matérialistes sont donc *théorico-empiriques*, mais se caractérisent davantage encore par la *morale pratique* sur laquelle elles se fondent. Car l'empirisme dont elles se réclament, c'est-à-dire à proprement parler leur matérialisme, se présente comme une nécessité permettant de repérer, d'expliquer, de comprendre, mais aussi d'évaluer et, partant, de participer à la réalisation du changement social. Aussi, elles ne sont pas éloignées des bases d'un constructivisme critique dont Marx fut l'un des précurseurs en ce qu'il insistait également sur le fait que toute réalité sociale relève d'une *activité concrète humaine*, d'une *pratique*, et que toute formation sociale est un ensemble de rapports de production historiquement située. Löwy affirme ainsi : «En réalité, la *problématique* d'une recherche científico-sociale n'est pas seulement un découpage de l'objet [*i.e.* un périmétrage topologique] : elle définit un certain *champ de visibilité (et d'aveuglement)*, impose une certaine façon de concevoir cet objet, et circonscrit les limites de variation des réponses possibles. La charge valorative ou idéologique de la problématique se répercute donc nécessairement sur l'ensemble de la recherche» (2012 : 46). De fait, le matérialisme historique rentre par exemple clairement en résonance avec l'épistémologie qui édicte qu'*il n'y a de science que du caché* (Bachelard) : «Sous ce que *disent* les gens, et sous ce qu'ils *pensent* d'eux-mêmes, découvrir ce qu'ils *sont* en analysant ce qu'ils *font*» (Lefebvre, 1966 : 60). Louis Althusser précise ainsi :

«Une enquête ou une observation n'est en effet jamais passive : elle n'est possible que sous la conduite et le contrôle de concepts théoriques qui agissent en elles, soit directement, soit indirectement, dans ses règles d'observation, de choix et de classement, dans le montage *technique* qui constitue le champ de l'observation ou de l'expérience. Une enquête et une observation, voire un expérience, ne fournissent ainsi d'abord que des *matériaux* qui sont ensuite élaborés en *matière première* d'un travail ultérieur de transformation qui va produire finalement les concepts *empiriques*. Sous le nom de *concepts empiriques* nous avons donc en vue non pas le *matériau* initial, mais le résultat de ses élaborations successives, nous avons donc en vue le résultat d'un procès de connaissance, lui-même complexe, où le matériau initial, puis la matière première obtenue, sont transformés en concepts empiriques par l'effet de l'intervention des *concepts théoriques*, soit en personne, soit présents et à l'œuvre dans cette élaboration sous forme de montages expérimentaux, règles de méthode, règles de critique et d'interprétation, etc. [...] les concepts empiriques "réalisent" les concepts théoriques dans la connaissance concrète des objets concrets» (1967 : 6).

Les critiques matérialistes nous tiennent donc à distance de la philosophie analytique, du théoricisme sans données, mais, parce qu'axiologiquement fondées, elles peuvent toutefois entretenir quelque lien avec la philosophie morale, politique et/ou sociale, laquelle permet notamment un «*résumé des résultats universels qui peuvent se tirer de l'examen du développement historique*» (Lefebvre, 1966 : 128), mais aussi de réassurer certains appuis normatifs sans se substituer à la normativité pratique qui vient des sujets sociaux engagés dans des processus d'émancipation. Car, rappelons-le, les critiques matérialistes refusent toute métaphysique, c'est-à-dire toute hiérarchie qui serait extérieure aux individus. Elles réfutent toute forme de naturalisation des dominations et nous engagent donc à considérer la communication et la culture en lien avec les luttes sociales, politiques et les résistances populaires desquelles elles participent concrètement.

BIBLIOGRAPHIE

- Althusser (Louis), «Sur le travail théorique. Difficultés et ressources», *La Pensée*, n° 132, 1967, pp. 3-22.
- Anderson (Perry), *Sur le marxisme*, Paris, Maspero, 1977.
- Badiou (Alain), *Théorie de la contradiction*, Paris, Maspero, 1975.
- Balibar (Étienne), Wallerstein (Immanuel), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.
- Bensaïd (Daniel), *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise. Marx, Marcuse, Debord, Lefebvre, Baudrillard*, Paris, Lignes, 2011.
- Bensaïd (Daniel), *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, Paris, Textuel, 2010.
- Bensaïd (Daniel), *Marx mode d'emploi*, Paris, Zones/La Découverte, 2009.
- Bensaïd (Daniel), *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel, 2001.
- Bensaïd (Daniel), *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.
- Bensaïd (Daniel), *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1995.
- Berlan (Aurélien), *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La Découverte, 2012.
- Boltanski (Luc), «De la sociologie de la critique aux impasses actuelles de la critique sociale. Entretien», in Cukier (Alexis), Delmotte (Fabien), Lavergne (Cécile) dir., *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du croquant, 2013, pp. 31-60.
- Brohm (Jean-Marie), «Sociologie critique et critique de la sociologie», *Éducation et Sociétés*, n° 13, 2004, pp. 71-84.
- Brohm (Jean-Marie), *Les principes de la dialectique*, Paris, Éditions de la passion, 2003.
- Brohm (Jean-Marie), «Louis Althusser et la dialectique matérialiste», in Vincent (Jean-Marie) dir., *Contre Althusser*, Paris, UGE, 1974, pp. 15-92.
- Champ libre aux sciences sociales, *Manifeste. La connaissance libère*, Bellecombe-en-Bauges/Paris, Éditions du Croquant/La Dispute, 2013.
- Chatelet (François), *La Capital (Livre I). Karl Marx*, Paris, Hatier, 1975.
- Corcuff (Philippe), *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, 2012.
- Debord (Guy), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006.
- Eagleton (Terry), *Marx et la liberté*, Paris, Seuil, 2000.
- Engels (Friedrich), *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1966.
- Enzensberger (Hans Magnus), «Constituents of the Theory of the Media», *New Left Review*, n° 64, 1970, pp. 13-36.

- Garo (Isabelle), *Marx, une critique de la Philosophie*, Paris, Seuil, 2000.
- Goldmann (Lucien), *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.
- Goldmann (Lucien), *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966.
- Granjon (Fabien), «La critique est-elle soluble dans les sciences de l'information et de la communication?», in George (Éric), Granjon (Fabien) dir., *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin, 2014, pp. 291-355.
- Granjon (Fabien) dir., *De quoi la critique est-elle le nom?*, Paris, Mare & Martin, 2013.
- Gumucio-Dagron (Alfonso), Tufte (Thomas) eds., *Communication for social change. Anthology: historical and contemporary readings*, South Orange, CFSC, 2006.
- Gurvitch (Georges), *La vocation actuelle de la sociologie. Tome II: antécédents et perspectives*, Paris, PUF, 1963.
- Harnecker (Marta), *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Éditions Contradictions, 1974.
- de la Haye (Yves), *Dissonances. Critique de la communication*, Paris, La pensée sauvage, 1984.
- Henry (Béatrice), «Introduction», in Lénine (Vladimir Ilitch), *Textes philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1978, pp. 5-33.
- Horkheimer (Max), *Théorie traditionnelle, théorie critique*, Paris, Payot, 1974.
- Jakubowsky (Franz), *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, EDI, 1971.
- Kellner (Douglas), *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.
- Korsch (Karl), *Au cœur de la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Spartacus, 1979.
- Kosik (Karel), *La dialectique du concret*, Paris, Éditions de la passion, 1988.
- Ladmiral (Jean-René), «Préface», in Habermas (Jürgen), *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, Gallimard, 1973 pp. VII-XLIX.
- Lefebvre (Henri), *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1968a.
- Lefebvre (Henri), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968b.
- Lefebvre (Henri), *La pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1966.
- Lefebvre (Henri), *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1947.
- Löwy (Michael), *Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Syllepse, 2012.
- Lukács (Georg), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.
- Marcuse (Herbert), *Le marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963.
- Marx (Karl), «Thèses sur Feuerbach», in Marx (Karl), Engels (Friedrich), *L'Idéologie allemande*, Paris, éditions sociales, 1975, pp. 23-27.
- Marx (Karl), *Le Capital. Livre I*, tome III, Paris, Éditions sociales, 1976.
- Marx (Karl), *Textes sur la méthode de la science économique*, Paris, Éditions sociales, 1974.

- Marx (Karl), *Le Capital. Livre I, Tome I*, Paris, Éditions sociales, 1971.
- Marx (Karl), *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1962.
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *La conception matérialiste de l'histoire*, Montreuil-sous-bois, Éditions Science Marxiste, 2008.
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *Le Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nathan, 1981.
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du Progrès, 1970.
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *La Sainte Famille*, Paris, Éditions Costes, 1947.
- Mattelart (Armand), *Communication, idéologie et hégémonies culturelles. Une anthologie en trois volumes (1970-1986). Tome 1*, édition établie et présentée par Fabien Granjon et Michel Sénécal, Presses des Mines, Paris, 2015.
- Mattelart (Armand), *Communication, cultures populaires et émancipation. Une anthologie en trois volumes (1970-1986). Tome 2*, édition établie et présentée par Fabien Granjon et Michel Sénécal, Presses des Mines, Paris, 2015.
- Mattelart (Armand), *Communication transnationale et industries de la culture. Une anthologie en trois volumes (1970-1986). Tome 3*, édition établie et présentée par Fabien Granjon et Michel Sénécal, Presses des Mines, Paris, 2015.
- Mattelart (Armand) Siegelau (Seth) eds., *Communication and Class Struggle: an Anthology in 2 Volumes*, New York, International General Editions, 1979 et 1983.
- Sève (Lucien), *Aliénation et émancipation*, Paris, La Dispute, 2012.
- Smythe (Dallas), «Communications: blindspot of western marxism», in Gumucio-Dagron (Alfonso), Tufte (Thomas) eds., *Communication for social change. Anthology: historical and contemporary readings*, South Orange, CFSC, 2006, pp. 142-144.
- Tosel (André), *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984.
- Vincent (Jean-Marie), *Fétichisme et société*, Paris, Anthropos, 1973.

PARTIE 1

L'HÉRITAGE MARXIEN

Marx et l'idéologie

Isabelle Garo

Professeure agrégée de philosophie au Lycée Chaptal

Le terme d'idéologie, désignant l'un des concepts marxistes majeurs, n'a pas été inventé par Karl Marx. Il l'emprunte à une tradition philosophique française, apparue peu après la fin de la Révolution française. Les «idéologues» constituent un groupe de théoriciens qui occupent rapidement un rôle institutionnel et politique important: proches de Bonaparte dans un premier temps, ils participent à la fondation de certaines institutions intellectuelles prestigieuses, avant devenir des opposants à l'Empire. Marqués par le sensualisme, républicains convaincus, ils subiront vite les attaques de Chateaubriand et les foudres de Napoléon. Sur le plan philosophique, ils se présentent comme les héritiers de Condillac et de Condorcet, tout particulièrement. Ils développent la thèse de l'origine sensible des idées mais aussi l'affirmation d'un progrès historique, fondé sur la perfectibilité humaine. C'est Destutt de Tracy, fondateur du groupe, qui forge en 1796 le terme d'«idéologie», pour désigner la science des idées qu'il envisage de produire sur la base de la physiologie développée au même moment par Cabanis et en relation avec l'analyse des signes et du langage.

Marx reprend le terme d'idéologie, empruntant principalement à ce courant sa volonté d'expliquer les idées par le réel et non l'inverse. Mais la parenté s'arrête là: Le projet de Marx et de Friedrich Engels s'inscrit dans un autre contexte théorique et politique. Le mot d'«idéologie» apparaît dans leur œuvre en 1845, peu de temps après la deuxième rencontre entre Marx et Engels, qui se conclut par la décision de travailler en commun: la rédaction de *L'Idéologie allemande* en 1845, après d'autres travaux entrepris ensemble et en particulier la rédaction de la *Sainte Famille*, vient concrétiser cette décision. Plusieurs paramètres expliquent la réélaboration originale de cette notion, qui sont à la fois politiques et théoriques. Sur le plan politique, Marx et Engels ont évolué séparément mais parallèlement pourtant, vers des positions de plus en plus radicales, se réclamant l'un comme l'autre du communisme. Tandis qu'Engels découvre le premier les conditions de vie de la classe ouvrière en Angleterre, l'exil parisien de Marx le conduit à rencontrer les associations ouvrières allemandes ainsi des dirigeants socialistes français. Cette étape parachève la rupture avec le mouvement jeune-hégélien, peu après que la censure prussienne mette fin à la brève carrière de Marx en tant que rédacteur en chef de la *Gazette rhénane*, organe démocrate, lieu de toutes les contradictions du temps sans pouvoir être celui de leur analyse franche.

On peut juger que cette rupture avec le débat allemand, et plus précisément avec la mouvance jeune-hégélienne, est le résultat d'un éloignement mutuel, dont les conditions sont indissociablement théoriques et politiques. Pour leur part, les jeunes hégéliens vont se concentrer sur la lutte d'idées, dans le contexte d'une Allemagne d'Ancien Régime en

cours de modernisation économique, traversée de contradictions violentes et alors que le cours de la politique prussienne, sous la houlette de Frédéric-Guillaume IV, déçoit vite tous leurs espoirs de réforme. Cette lutte d'idées, difficile et finalement impuissante, deviendra chez certains une critique de la passivité de la «masse» et une dénonciation du peuple. Face à un blocage politique durable, les itinéraires vont rapidement diverger entre ces intellectuels jeunes-hégéliens se recentrant sur la critique philosophique et quelques théoriciens et militants, convaincus qu'il faut sortir du seul débat théorique (Marx, Engels, mais aussi Moses Hess et Heinrich Heine à sa façon). Ils concluent à la nécessité de l'intervention politique et prennent le parti des luttes sociales, réorientant à partir de là leur travail théorique et modifiant ainsi la définition même de la théorie. Marx et Engels se confrontent pour leur part à un tel travail de redéfinition.

La reprise-refonte du terme d'«idéologie» par Marx peut donc être considérée comme le marqueur conceptuel de cette réorientation profonde et de son analyse, en même temps que la notion se veut un outil de l'intervention politique. De ce point de vue, la rédaction de *L'Idéologie allemande* constitue une étape importante au sein d'un processus de plusieurs années, qui développe la thèse de la «sortie de la philosophie» énoncée par Marx dès 1844. Cette «sortie» n'est en rien un simple rejet mais une opération complexe, qui combine le refus de considérer que les idées mènent le monde et l'élaboration d'une nouvelle explication théorique de ces mêmes idées et de leur rôle, en les réinsérant dans la totalité historique à laquelle elles appartiennent. Si le terme d'idéologie condense et résume ce projet, il faut ajouter qu'il ouvre un champ de recherche et d'intervention coextensif à toute l'œuvre de Marx et d'Engels. Il s'agit ici de suivre les principales étapes de son élaboration et de s'interroger sur sa quasi-disparition dans l'œuvre ultérieure, en particulier dans le *Capital* et les textes qui l'entourent. Si cette notion marque bien une étape cruciale de la réflexion marxienne, comment comprendre cette absence? S'agit-il d'un désaveu ou bien d'une réorientation de l'analyse esquissée avec ce terme et qui nécessite d'autres concepts pour se poursuivre? On s'efforcera de démontrer la validité de cette seconde hypothèse.

L'IDÉOLOGIE EN GÉNÉRAL, SPÉCIALEMENT LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

Dans la *Sainte Famille*, ouvrage co-écrit avec Engels et qui précède de peu la rédaction de *L'Idéologie allemande*, on rencontre une polémique avec Bruno Bauer, tout spécialement visé dans cet ouvrage. D'une part, Marx fut proche de Bauer durant quelques années, au point de travailler avec lui et de projeter la rédaction d'un livre en commun. D'autre part, l'itinéraire de Bruno Bauer est représentatif du virage pris par certains jeunes hégéliens autour de la seconde moitié des années 1840, sombrant dans le pessimisme quant aux capacités d'analyse et d'action du peuple. Affirmant la scission définitive des idées et du monde, Bruno Bauer en vient à faire des masses et du communisme les ennemis de l'esprit. La stratégie de Marx et d'Engels est de polémiquer de façon dure et sarcastique contre ces conceptions mais aussi de resituer la tradition jeune-hégélienne au sein d'une histoire des idées, qui l'inscrit dans la tradition socialiste et qui éclaire son souci obsessionnel de l'éducation des masses. Dans le cadre de ce livre, Marx développe par la même occasion une critique de Georg W. F. Hegel qui pointe les défauts de son orientation spéculative et qui prépare le terrain à une redéfinition du travail théorique.