HAL
open science

Sens et enjeux de la notion d'inconscient chez Marx et Engels

Yohann Douet

To cite this version:

Yohann Douet. Sens et enjeux de la notion d'inconscient chez Marx et Engels. Feron, Alexandre. L'Inconscient, Éditions Lambert-Lucas, pp.103-121, 2020, 978-2-35935-317-4. hal-03140791

HAL Id: hal-03140791

https://hal.science/hal-03140791

Submitted on 15 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sens et enjeux de la notion d'inconscient chez Marx et Engels

Yohann Douet

Introduction

Il est de coutume à la suite de Paul Ricoeur de considérer que Marx est, avec Nietzsche et Freud, l'un des trois « maîtres du soupçon » qui se sont attaqués à « l'illusion de la conscience de soi » et ont ouvert par-là l'ère de la philosophie contemporaine[1]. Chacun d'eux aurait inauguré « une *science* médiate du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens », une méthode à même de décoder ou déchiffrer le codage que met en œuvre l'« être inconscient ». Cet être inconscient correspondrait à la volonté de puissance chez Nietzsche, au psychisme inconscient pour Freud et à l'être social pour Marx. Et, tout comme Freud a découvert, sous et hors de la conscience psychologique, des forces et des intérêts psychiques inconscients, Marx et Engels auraient repéré, sous et hors de la conscience *politique* (les représentations et idéaux soutenus explicitement, comme les droits de l'homme par exemple), des forces et des intérêts socio-économiques[2].

Cette analogie est très suggestive, mais le statut et le rôle de la notion d'inconscient chez Marx et Engels demandent à être évalués précisément. Trois remarques préliminaires doivent être faites à ce propos, qui seront étayées et complétées dans la suite de l'article.

Tout d'abord, la question de l'échelle d'analyse demande à être éclaircie. À quoi s'attaque Marx exactement ? À la conscience individuelle (comme Freud donc) ? Ou plutôt à des représentations et conceptions diffusées dans certains groupes sociaux, ou dans la société dans son ensemble, et que l'on pourrait concevoir comme une conscience collective ? Cette question ne peut être tranchée simplement. Marx et Engels traitent en effet tantôt du niveau individuel, tantôt du niveau collectif. Et surtout, pour eux, leur thèse est précisément que la conscience individuelle ne peut être abstraite de ses conditions sociales, et que, réciproquement, les réalités collectives ne peuvent être abstraites des activités humaines individuelles – raison pour laquelle il n'existe pas de subjectivité ou de conscience collective donnée.

Ensuite, on peut souligner que l'idée qu'il existe de l'être inconscient, extérieur à la conscience, dont cette dernière ne serait que le « reflet » – déformé ou non – est problématique, à la fois parce que la conscience, individuelle ou collective, est elle-même un élément constitutif de l'être social, et parce qu'elle n'est pas un pur effet passif. La métaphore du reflet est certes fréquemment utilisée dans le marxisme depuis l'*Anti-Dühring* (1878) d'Engels où elle apparaît à de multiples reprises, et l'on en trouve déjà quelques occurrences dès les textes où Marx et Engels donnent naissance à la conception matérialiste de l'histoire (comme *La Sainte famille* en 1845 et l'*Idéologie allemande* en 1845-1846[3]). Mais elle a deux principaux défauts : suggérer que le reflétant et le reflété soient dans un rapport d'extériorité réciproque ; établir entre eux une relation de causalité unilatérale. On retrouve d'ailleurs les mêmes défauts avec la métaphore architectonique (base/superstructure) utilisée par Marx dans la Préface de 1859 à *Contribution à la critique de l'économie politique*[4] *;* ou

---

[1] Paul Ricoeur, « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine » [1965], dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Éditions du Seuil, 2013, p. 175-223, en particulier p. 209-211. Rappelons qu'en juillet 1964, lors du colloque de Royaumont consacré à Nietzsche, Michel Foucault avait déjà prononcé une conférence intitulée « Nietzsche, Marx, Freud » (Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », dans Michel Foucault, *Dits et écrits, tome 1* (1954-1969), Gallimard, 1994, texte n°46, p. 564-579).

[2] Sur ce point, voir également Édouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet : l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2013, p. 228.

[3] Voir notamment Karl Marx et Friedrich Engels *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts* [1845], Éditions sociales, 2019, p. 135 ; et, pour l'*Idéologie allemande*, la citation donnée en note 6.

[4] « (…) dans la production sociale de leur vie, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires et indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un stade de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une *superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience*

encore avec la métaphore théâtrale de la représentation, qui suggère que les différents acteurs de la scène politique ou idéologique représenteraient des forces économiques, dont ils serviraient les intérêts, souvent sans le savoir, et s'en tiendraient ainsi à jouer des rôles qu'ils n'ont pas écrits. Malgré

---

leur intérêt polémique mais aussi proprement théorique, de telles métaphores ne parviennent pas à rendre compte des rapports dialectiques complexes établis, d'une part, entre l'être (social) et la conscience, et, d'autre part, au sein du tout social, entre les éléments économiques et les éléments politico-idéologiques – rapports dialectiques qui sont au cœur des élaborations de Marx et d'Engels. Enfin, il faut rappeler que la notion d'inconscient que l'on peut retrouver chez Marx et Engels, ne désigne pas, comme chez Freud, une *instance psychique*, ni même une *entité* d'un autre ordre[5]. Lorsque le terme est présent dans le texte original, c'est toujours en tant qu'adjectif et jamais en tant que substantif ; « bewusstlos » (sans conscience) étant du reste utilisé plus fréquemment que « unbewusst » (non conscient). Plus généralement, que le terme soit explicitement employé ou non, la notion renvoie toujours chez eux à une absence de conscience. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que qualifier une réalité ou une activité d'« inconsciente » a d'abord, pour Marx et Engels, une fonction *critique* : il s'agit de destituer la conscience de soi de son privilège épistémologique, de refuser que la conscience puisse constituer le point de départ exclusif, ou même principal, pour la connaissance et l'explication des phénomènes humains et historiques[6]. Marx et Engels opèrent d'ailleurs un tel décentrement à la fois à une échelle individuelle et à une échelle collective[7]. On peut ajouter que la fonction critique de la notion d'inconscient s'accompagne d'une fonction *normative* : ce qui, de l'histoire et de la socialité humaine, est inconscient, demande à devenir conscient[8]. Il faudra toutefois déterminer plus précisément le sens de la conscience qu'il s'agit de faire advenir, dans la mesure où elle est indissociable de la pratique[9].

***

Pour dégager plus précisément le sens et les enjeux de la notion d'inconscient chez Marx et Engels, nous analyserons d'abord le décentrement opéré par Marx et Engels par rapport à la conscience individuelle, qui consiste à restituer ses présuppositions matérielles et historiques et à souligner l'écart entre l'être et la conscience que l'individu en a. Nous examinerons ensuite dans

---

sociales déterminées » (Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, 2014, p. 63. Je souligne, Y.D).

[5] Sur la radicale originalité du statut de l'inconscient chez Freud, voir le chapitre 6 du présent ouvrage.

[6] « Par opposition complète à la philosophie allemande qui descend du ciel vers la terre, ici on monte de la terre vers le ciel. C'est-à-dire qu'on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, qu'on ne part pas non plus de ce qu'on dit, de ce qu'on pense, de ce qu'on s'imagine, de ce qu'on se représente être les hommes pour en arriver aux hommes en chair et en os ; on part des hommes effectivement actifs, et à partir de leur processus vital effectif, on présente également le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital » (Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande. 1er et 2ème chapitres édition bilingue* [1845-6], Éditions sociales, 2014, p. 299-301).

[7] « Pas plus qu'on ne peut juger de ce qu'est un individu d'après l'image qu'il a de lui-même, on ne peut juger d'une telle époque de bouleversement [social] d'après sa conscience ; il faut bien plutôt expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit existant entre les forces productives sociales et les rapports de production » (Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, déjà cité, p. 63).

[8] C'est sur ce point que le parallèle esquissé par Ricoeur est peut-être le plus convaincant – du moins entre Marx et Freud :

« (…) se découvre une parenté plus profonde encore entre Marx, Freud et Nietzsche. Tous trois, disions-nous, commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrage ; tous trois, finalement, loin d'être des détracteurs de la "conscience" visent à une extension de celle-ci » (Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, déjà cité, p. 212).

[9] Comme le souligne Delruelle, chez Marx et Freud, l'extension de la conscience passe par une certaine pratique – politique ou analytique (Edouard Delruelle, *Les métamorphoses du sujet*, déjà cité, p. 229).

quelle mesure l'histoire, bien que faite par les êtres humains, peut être dite inconsciente. Et nous étudierons enfin à quelles conditions les membres de différentes classes peuvent acquérir, ou non, une conscience adéquate de leurs situations sociales et historiques.

4.1. Les présuppositions de la conscience individuelle

On sait que Marx et Engels opèrent un décentrement radical par rapport à la conscience. Marx écrit ainsi dans la Préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique* que « ce n'est pas la conscience sociale qui détermine leur être [celui des humains, **Y.D**], mais inversement

---

leur être social qui détermine leur conscience. »[10]. Et l'on peut lire, dans l'un des fragments qui constituent *l'Idéologie allemande*, que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. »[11] À leurs yeux, l'activité concrète des individus s'explique par leur situation matérielle et sociale, c'est-à-dire par les rapports matériels (leurs besoins en particulier) et les rapports sociaux dans lesquels ils sont pris[12]. La conscience s'explique elle aussi par ces rapports et elle n'en a qu'une connaissance très partielle, et souvent déformée. L'individu ignore donc dans une large mesure les raisons qui le poussent à agir, ainsi que les conséquences de ses actions ; il ne saisit pas adéquatement la logique propre, ou le sens, de son activité et de ses rapports sociaux.

La détermination de la conscience par l'être ne doit toutefois pas être comprise comme une causalité unilatérale et mécanique (l'effet étant extérieur à la cause). Il s'agit plutôt pour Marx et Engels de montrer que, si la conscience est un moment (logique) de l'être social, elle n'en est précisément qu'un moment. Elle doit être pensée comme l'une des dimensions de l'être humain concret et de son activité : « la conscience (*die Bewusstsein*) ne peut jamais être autre chose que l'être conscient

(*das bewusste Sein*), et l'être des hommes est leur processus vital effectif. »[13]

> Un passage situé quelques lignes plus haut permet de préciser ces thèses générales : la production des idées, des représentations, de la conscience est d'abord immédiatement enchevêtrée dans l'activité matérielle et le commerce (*Verkehr*[14]) matériel des hommes, elle est le langage de la vie effective. La représentation, la pensée, le commerce spirituel des hommes apparaissent encore ici comme une émanation directe des rapports matériels qu'ils entretiennent.[15]

Il faut donc penser la conscience et ses productions comme situées et *immanentes* aux activités matérielles des êtres humains et aux rapports qu'ils entretiennent entre eux (et dans lesquels ils sont pris). L'erreur est donc de couper la conscience de ses conditions ou de ses « présuppositions » (terme que Marx et Engels utilisent pour s'opposer à l'idée hégélienne d'une philosophie sans présuppositions). Pour mettre au jour ces conditions matérielles et sociales, toute méthode qui partirait de la conscience et de sa réflexivité est bien entendu à exclure. Seule une méthode partant de la réalité historique concrète elle-même, dans toute sa complexité, est possible. Et comme les conditions matérielles et sociales s'avèrent les plus explicatives, c'est une *conception matérialiste de l'histoire* qui est requise.

---

[10] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, déjà cité, p. 63.

[11] Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, déjà cité, p. 301

[12] Voir à ce propos la 6e thèse sur Feuerbach : « L'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui serait inhérent à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, c'est l'*ensemble* des rapports sociaux » (Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845], dans Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, déjà cité, p. 461).

[13] *Ibid*., p. 299.

[14] Le terme commerce, qui vient traduire l'allemand *Verkehr*, doit ici être compris dans un sens large, synonyme de relations.

[15] *Idem.*

Marx et Engels s'attachent à dégager les présuppositions les plus générales de la conscience. D'après eux, lorsqu'on étude les réalités humaines, il faut ainsi, avant d'étudier la conscience de l'individu, restituer au moins quatre présuppositions, « moments » logiques ou « côtés des rapports historiques »[16]. La première présupposition est l'ensemble des besoins naturels des êtres humains, qui doivent travailler pour les satisfaire ; la seconde est l'apparition, suite à ce travail et cette satisfaction première, de nouveaux besoins (besoins de moyens de production ou nouveaux biens de consommation), qui ne sont donc plus purement naturels ; la troisième est la reproduction biologique de l'espèce, qui suscite une première forme sociale, la famille ; enfin, la quatrième présupposition est l'interdépendance matérielle, qui se réalise selon différents modes de coopération puis de division du travail. Ce n'est qu'une fois ces quatre moments examinés que l'on peut étudier la conscience. Mais il convient encore de préciser qu'« il ne s'agit pas d'une conscience qui soit d'emblée conscience

"pure" », puisqu'elle dépend « d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme du langage ». Ainsi, pour Marx et Engels, le langage est aussi vieux que la conscience, – le langage *est* la conscience effective pratique, qui existe aussi pour d'autres hommes, donc, de ce fait seulement, qui existe aussi pour moimême, et le langage, comme la conscience, naît seulement du besoin, de la nécessité impérieuse d'avoir commerce (*Verkehrs*) avec d'autres hommes. La conscience est donc d'emblée déjà un produit social, et elle le reste aussi longtemps qu'il existe des hommes.[17]

Si les auteurs de l'*Idéologie allemande* mettent l'accent sur les moments qui précèdent logiquement la conscience, c'est notamment pour réfuter les jeunes hégéliens qui abstraient de leurs conditions socio-historiques la « conscience de soi » (Bruno Bauer), le « Moi » (Max Stirner) ou « la certitude sensible » (Ludwig Feuerbach). Ces derniers absolutisent et hypostasient la conscience, en font un « individu vivant », alors même qu'il faut la comprendre à partir des « individus vivants effectifs » dont elle est la conscience[18].

Pour Marx et Engels, la conscience reste cependant, même sous une forme rudimentaire, coextensive aux autres moments de la vie et de l'être social que nous avons énumérés : ces derniers correspondent tous à des besoins, activités et rapports *humains* qui, en tant que tels, sont conscients. Aux premiers temps historiques, lorsque l'être humain peine à s'approprier pratiquement et intellectuellement une nature qui l'écrase (et devient pour lui un objet d'adoration), et que la socialité est confinée dans des cercles étroits, la conscience est limitée à cet environnement matériel et social très pauvre, n'est pas développée et peut être qualifiée de « grégaire » ou « moutonnière »[19]. Mais, même alors, l'être humain se distingue de l'animal « par le fait que sa conscience prend pour lui la place de l'instinct (*Instinkt*) ou par le fait que son instinct est un instinct conscient »[20]. La notion à certains égards paradoxale d'« instinct conscient » suggérée ici montre que même lorsque l'action de l'individu semble intégralement déterminé à agir comme il le fait, sans aucun recul possible sur son action, celle-ci s'accompagne d'une certaine conscience, que l'on pourrait dire *immédiate*. En toute situation, l'être humain « *se rapporte* », activement, aux autres et au monde ; il entretient des rapports au monde et aux autres qui « existent pour lui », contrairement à l'animal dont le rapport aux autres

[16] *Ibid.*, p. 67.
[17] 17 *Ibid.*, p. 69.
[18] *Ibid.*, p. 301.
[19] *Ibid.*, p. 71.
[20] *Idem*.

« n'existe pas en tant que rapport »[20]. L'activité humaine est donc nécessairement consciente, et suppose un degré minimal de réflexivité : la saisie, même évanescente, de l'écart inéliminable entre le sujet que je suis et l'altérité[21].

La conscience originelle est donc brumeuse, bornée et à peine sortie de la nature. Il s'agit d'une première figure du manque radical, sinon de conscience, du moins de connaissance de soi. Mais elle va peu à peu s'éclaircir, s'individualiser et dissiper ses illusions premières (comme la religion de la nature), grâce à l'élargissement historique du cercle des rapports sociaux[22], à la croissance des forces productives (c'est-à-dire des capacités de transformation de l'extériorité) et, en définitive, à l'ouverture aux existences humaines d'horizons plus vastes.

Mais avec la division du travail, un nouveau type d'errement va apparaître : la conscience va devenir à elle-même sa propre illusion. Il s'agit alors plus d'une méconnaissance de soi, que d'une absence de connaissance de soi. En raison de la division entre travail manuel et travail intellectuel, la conscience (celle des intellectuels en premier lieu) « peut effectivement s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente effectivement quelque chose sans représenter quelque chose d'effectif – dès cet instant, la conscience est en mesure de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la "pure" théorie, de la théologie, de la philosophie, de la morale, etc. », c'est-à-dire de l'idéologie[23]. Autrement dit, on abstrait la conscience de ses conditions, et « les hommes et leurs rapports apparaissent la tête en bas comme dans une *camera obscura* [chambre obscure] »[24] – renversement qui définit *l'idéalisme*.

On peut distinguer à partir de là, en termes très généraux, deux types symétriques d'illusions : d'une part, la soumission superstitieuse aux circonstances extérieures, naturelles ou humaines (l'ordre social et la hiérarchie, la structure économique et le marché, le pouvoir politique et l'Etat, etc.) de l'action ; d'autre part, l'hybris de la conscience, sa foi en s'on autonomie absolue. Ces deux types d'illusion peuvent varier et être combinées en des proportions et selon des modalités très diverses selon les circonstances socio-historiques – par exemple dans la croyance en un Dieu personnel, à la fois puissance extérieure et conscience absolutisée, mais aussi dans une compréhension spéculative de l'Etat ou de l'histoire. Et l'on peut faire correspondre à ces deux types d'illusions deux *formes d'inconscience,* sur lesquelles nous reviendrons à une échelle collective[25] : l'absence de conscience claire de l'activité humaine et de ses possibilités, dont le moment paradigmatique est ce degré zéro de la conscience qu'est la « conscience grégaire », à peine sortie de l'obscurité naturelle ; et l'inconscience propre à une conscience qui ignore ses présuppositions et donc sa propre finitude, dont le paradigme est la spéculation des jeunes hégéliens.

4.2. Le paradoxe d'une histoire humaine inconsciente

Comme l'écrit Engels, dans *La Sainte Famille* (ouvrage que Marx et Engels ont consacré pour l'essentiel à polémiquer contre Bruno Bauer et son courant « critique »),

L'histoire ne fait *rien,* elle « ne possède *pas* de richesse énorme », elle « ne livre *pas* de combats ». C'est au contraire *l'homme,* l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats ; ce n'est pas, soyez-en certains, l'« histoire » qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser, – comme si elle était une personne à part, – ses fins à elle ; elle n'est *que* l'activité de l'homme

---

[20] *Ibid.*, p. 69.

[21] Pour la genèse conceptuelle, chez Hegel, de la conscience, comme scission entre le sujet et l'objet, à partir de l'âme, voir le chapitre 2 du présent ouvrage.

[22] « La richesse spirituelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses relations effectives » (*ibid.*, p. 91).

[23] 24 *Ibid.*, p. 71.

[24] *Idem*. Les auteurs précisent que cette illusion-inversion idéologique peut elle-même être expliquée en termes sociohistoriques : « ce phénomène résulte de leur processus vital historique, tout comme le retournement des objets sur la rétine résulte de leu processus vital immédiatement physique » (*idem*.).

[25] Voir 4.3.2.

qui poursuit ses fins à lui.[26] L'histoire n'est ni le produit inconscient de la Nature, ni l'œuvre consciente de Dieu (la Providence). Elle n'est pas non plus à elle-même son propre sujet, hypostasiée sous la forme de l'Esprit objectif hégélien qui, par son caractère supra-individuel, est censé expliquer que les individus ne soient pas pleinement conscients de ce qui se réalise par leurs pensées et actions (réalisation historique dont seul le philosophe pourrait avoir conscience « post festum »[27]). Pour Marx et Engels, l'histoire doit au contraire être conçue intégralement comme étant le résultat des activités des êtres humains concrets – activités qui, on l'a vu, s'accompagnent nécessairement de conscience.

Pourtant, l'activité collective n'est pas le « fruit de la volonté libre », mais suit une logique « naturelle-spontanée (*Natürwuschig*) » [28]. Ce n'est pas la société – c'est-à-dire l'ensemble des individus qui la constituent – qui régit consciemment son activité et sa production : seule la société communiste rendra cela possible. En raison de la division du travail contraignante qui caractérise les sociétés « naturelles-spontanées », l'individu est cantonné à un cercle d'activité « exclusif et déterminé » ; parce que les activités particulières sont néanmoins interdépendantes, l'existence de chaque individu est en définitive soumis, dans la société moderne, aux aléas et aux impératifs du marché mondial ; enfin, parce que la puissance sociale échappe au contrôle et à la conscience de chaque individu (même des membres des classes dominantes), elle peut se présenter à travers la figure d'un État abstrait et autonome. Pour le dire en termes généraux, « l'acte propre de l'homme devient pour lui une *puissance étrangère* qui lui fait face, qui le place sous son joug, au lieu que ce soit lui qui domine cet acte »[29]. L'activité consciente de l'être humain produit un résultat qui lui échappe, et qui semble s'imposer avec une fatalité inéluctable. L'histoire humaine conserve ainsi, jusqu'à nos jours, certains traits des phénomènes naturels inconscients, et doit plutôt être vue comme la « préhistoire des sociétés humaines », dont seule la société communiste, correspondant à l'abolition des contradictions socio-économiques, marquera la fin[30].

Contre une conception intégralement déterministe de l'histoire humaine, et en particulier contre un réductionnisme qui n'y verrait que l'effet de causes économiques, Engels revient à la fin de sa vie a sur le problème du caractère inconscient de l'histoire humaine. Pour la penser, il a recours à l'approximation théorique (qu'il convient donc de ne pas rigidifier) du « parallélogramme de forces » :

l'histoire se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante – l'événement historique – qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* (*bewusstlos*) et aveugle.[32] Chaque volonté individuelle

---

[26] Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, déjà cité, p. 116.

[27] « La conception *hégélienne* de l'histoire suppose un *Esprit abstrait ou absolu*, qui se développe de telle façon que l'humanité n'est qu'une *Masse* lui servant de support plus ou moins conscient (*unbewusster oder bewusster*). (…) la Masse constitue la matière de l'Esprit absolu de l'histoire, qui ne trouve son expression adéquate que dans la philosophie. Cependant, le philosophe apparaît uniquement comme l'organe dans lequel l'Esprit absolu, qui fait l'histoire, parvient à la conscience après coup, après que le mouvement est achevé. C'est à cette conscience a posteriori que se réduit la participation du philosophe à l'histoire, puisque l'Esprit absolu accomplit le mouvement réel dans l'inconscience (*die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist* un*bewußt)*. Le philosophe arrive donc *post festum* » (Karl Marx et Friedrich Engels, 2019, *La Sainte Famille*, déjà cité, p. 107).

[28] Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'Idéologie allemande*, déjà cité, p. 79.

[29] *Ibid.*, p. 77. Je souligne, Y.D. Pour désigner ce phénomène, Marx et Engels utilisent le terme d'« aliénation » (terme qui n'apparaît qu'à deux reprises dans l'*Idéologie allemande*), mais en précisant qu'ils le font « pour rester compréhensibles aux philosophes ».

[30] Karl Marx, Préface dite « de 1859 », dans Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, déjà cité, p. 64. [32] Friedrich Engels, lettre à Joseph Bloch du 21-22 septembre 1890, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Éditions sociales, 1974, p. 239-240. On trouvait déjà cette métaphore, mais avec un accent plus déterministe, dans Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], Éditions sociales, 1980, p. 99-101.

est déterminée par, outre la « constitution physique de l'individu », les « circonstances extérieures ». Ces circonstances extérieures peuvent déterminer la volonté en la modelant et en exerçant sur elle une influence qui pousse inconsciemment l'individu à agir comme il le fait ; ou elles peuvent déterminer son intérêt (économique notamment), que l'individu poursuit alors consciemment (travailler pour survivre dans le cas du prolétaire ; ou investir pour ne pas être éliminé par ses concurrents dans le cas du capitaliste). Ces deux modalités sont vraisemblablement toujours combinées, et ce n'est pas ce qui est en question ici. L'essentiel est qu'au sein de toutes les circonstances qui influent sur les volontés individuelles, certaines sont plus générales et agissent avec plus de constance. C'est ainsi que, « en dernière instance », les conditions économiques s'avèrent déterminantes[31]. Cela n'implique pas pour autant de nier la réalité des autres facteurs sociaux (politiques, religieux, etc.), ou même de n'importe laquelle des circonstances particulières ayant pu influencer l'action d'un individu concret ; et, du reste, la causalité économique elle-même n'agit jamais à la manière d'un pur mécanisme, mais est nécessairement médiatisée par l'activité humaine consciente. Toujours est-il que, de l'interaction de cette multiplicité de volontés, toutes placées dans des circonstances complexes et exposées à des facteurs multiples, se tisse une histoire qui échappe aux individus conscients ou, si l'on veut, semble se faire dans leur dos.

Engels ajoute une précision d'importance dans une autre lettre de la même époque. Il souligne que le processus historique suit une logique objective et inconsciente pour les acteurs dans la mesure où « jusqu'ici » les hommes ne font pas leur histoire « avec une volonté générale et en suivant un plan d'ensemble »[32]. Pour Engels, une société communiste rendra précisément possible un tel plan au niveau de la société dans son ensemble. Mais il faut également remarquer que cette histoire consciente a déjà une réalité partielle, dans la mesure où des êtres humains se *coordonnent* et *s'organisent*, c'est-

---

à-dire suivent, pour reprendre le terme d'Engels, des « plans » (politiques par exemple), et forment donc, en un certain sens, une volonté collective. Cela signifie en particulier que les êtres humains peuvent se réapproprier pratiquement et intellectuellement leur propre histoire dans la mesure leur conscience de classe s'actualise et guide leurs actions.

4.3. La conscience de classe et ses obstacles

4.3.1 Bourgeoisie, prolétariat et conscience de classe

On l'a vu, les individus n'ont généralement pas conscience des conséquences de leurs actions, dans la mesure où ces conséquences découlent d'un ensemble d'actions relativement indépendantes les unes des autres. C'est le cas même si les individus en question ont une conscience claire de leurs motifs véritables (s'ils poursuivent lucidement leur intérêt individuel, par exemple). En oeuvrant consciemment et rationnellement à s'enrichir, les bourgeois sapent ainsi, à terme, la domination de leur classe, à la fois en intensifiant les facteurs de crise économique inhérents au capitalisme[33] et, plus fondamentalement, en donnant naissance et en faisant croître le prolétariat. C'est ce qu'écrivait déjà Marx dès 1845 :

---

[31] *Idem*.

[32] Friedrich Engels, lettre à Walter Borgius du 25 janvier 1894, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques* déjà cité, p. 254.

[33] 35 Par exemple, chaque entrepreneur capitaliste est rationnellement conduit à investir en capital fixe afin d'accroître ses profits aux dépens de ses concurrents mais, dans la mesure où tous les font, le poids du capital va tendanciellement diminuer le taux de profit réalisé à un niveau agrégé. Marx théorise cette baisse tendancielle du taux de profit dans le Livre III du *Capital* (Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre III*, Éditions sociales, 1976, Section 3, Chapitre XIII, p. 209-227).

> la propriété privée [c'est-à-dire la bourgeoisie, **Y.D**] s'achemine d'elle-même vers sa propre dissolution ; mais elle le fait uniquement par une évolution indépendante d'elle, inconsciente (*bewusstlose*), qui se réalise contre sa volonté et que conditionne la nature des choses : uniquement en engendrant le prolétariat *en tant que* prolétariat, la misère consciente de cette misère morale et physique, l'humanité consciente de cette inhumanité qui, du fait de cette conscience, s'abolit en se dépassant. Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en engendrant le prolétariat.[34]

En raison de leur position de classe, la conscience des capitalistes est condamnée à manquer les conséquences ultimes, et donc le sens historique le plus profond, de leurs actions. Mais cela ne signifie évidemment pas que les prolétaires soient, pour leur part, conscients du sens de leurs actions, ni que ces actions servent leurs intérêts historiques, leurs intérêts *en tant que* prolétaires. La conscience et les représentations des prolétaires individuels sont secondaires ici :

> Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet *être.* Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable dans sa propre situation, comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle. Il serait superflu d'exposer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà *conscience* de sa tâche historique et travaille sans répit à porter cette conscience au plus haut degré de lucidité.[37]

Georg Lukács développera cette thèse dans *Histoire et conscience de classe*. Pour lui, parce que c'est sur l'activité du prolétariat que repose l'édifice capitaliste et parce que les prolétaires sont dépossédés et objectivés (leur force de travail est marchandisée, leur activité de travail appauvrie et rendue mécanique, etc.), les prolétaires ont un intérêt à abolir la domination de classe en général, et donc les classes elles-mêmes. Pour cette raison, ils sont inclinés à prendre conscience d'eux-mêmes en tant que prolétaires, de leur position dans le système capitaliste et donc de la logique de ce système dans sa totalité. Mais une telle conscience de classe est distincte de « l'état de conscience psychologique » des prolétaires empiriques, ou même d'une moyenne que l'on pourrait obtenir à partir de ces états. La conscience de classe véritable, adéquate à « ce que le prolétariat est » c'est-à-dire à la situation socio-économique commune de ses membres, que Lukács désigne comme conscience de classe adjugée ou imputée (*zugerechnetes Bewusstsein*), est une *possibilité concrète*, qui demande à être actualisée[35]. Il y donc un écart entre la conscience empirique et la conscience de classe, écart qui correspond à un certain manque de conscience au niveau individuel. Signalons enfin le statut dialectique, qui demanderait à être élucidé plus précisément, de cette conscience de classe « possible » :

d'une part, elle semble bien avoir une réalité psychologique spontanée, en tant que conscience *implicite* par les individus de leur situation matérielle de classe ; d'autre part, elle ne peut s'actualiser véritablement que par la médiation d'organisations sociales et politiques œuvrant consciemment à l'unification de la classe à partir de ses intérêts objectifs communs[36].

---

[34] Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, déjà cité, p. 47. [37] *Ibid.*, p. 48.

[35] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique matérialiste* [1923], Les éditions de Minuit, 1960, p. 99. Lukács précise que la conscience de classe « possible » est « le sens, devenu conscience, de la situation historique de la classe ».

[36] D'un point de vue politique comme philosophique, l'importance relative de ces deux moments (conscience de classe spontanée d'une part, nécessité d'une médiation ou direction *consciente* d'autre part), a été l'un des clivages les plus structurants de la tradition marxiste sur lesquels il est évidemment impossible de revenir ici. Pour la question de l'organisation, voir 4.3.3.

4.3.2. La production de l'inconscience sociale

Différents obstacles et dispositifs s'opposent à l'actualisation de la conscience de classe, c'està-dire maintiennent les individus dans une certaine absence de conscience et méconnaissance d'euxmêmes en tant que membres d'une classe.

Le cas le plus simple renvoie évidemment à tout ce qui embrume et obscurcit la conscience d'un individu placé dans des conditions bornées, dont on a déjà rencontré la figure première et extrême, la « conscience grégaire » des origines. Il peut s'agir d'un ensemble de préjugés, de superstitions, de croyances ou d'affects, dont fait partie « la variété bariolée des liens féodaux qui unissaient l'homme à ses *supérieurs naturels*, (…) les frissons sacrés de l'exaltation religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petits bourgeois »[37]. Ces éléments ont notamment pour effet de naturaliser les phénomènes sociaux, et la domination de classe en particulier. Marx affirme certes que le capitalisme est censé, tendanciellement, « noyer dans les eaux glacées du calcul égoïste »[38] de telles illusions pré-modernes, et révéler dans leur nudité les rapports de forces et d'intérêts, mais il est évident que des survivances persisteront longtemps, voire que de nouveaux éléments idéologiques (pensons au nationalisme ou au racisme) peuvent apparaître et s'opposer à une conscience de classe adéquate. Des représentations de ce type, bien qu'elles soient illusoires, ont une réalité, dans la mesure où elles produisent des effets sociaux.

À un niveau collectif, la prégnance de représentations idéologiques (religieuses, politiques, etc.), en particulier issues du passé, est un obstacle à une conscience lucide des luttes en cours, et de la nature véritable de ce que les acteurs historiques sont en train de réaliser. Pour Marx,

> La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils appellent craintivement les esprits du passé à leur rescousse, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour jouer une nouvelle scène de l'Histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage d'emprunt.[39]

Ainsi, la Révolution française de 1789 s'est pensée à partir de références à la Grèce et à la Rome antiques, et la Révolution de 1848 à partir de références à celle de 1789. Et les acteurs de ces deux

---

révolutions n'ont pas eu une conscience claire de ce qu'ils accomplissaient : une révolution bourgeoise dans le premier cas, une révolution politique instaurant une république rapidement suivie d'une répression du prolétariat dans le second. En général, l'enjeu et le sens le plus profond des luttes sociales sont recouverts d'un « déguisement religieux »[40] (lors la Réforme protestante notamment) ou d'une autre forme idéologique (la foi en la toute-puissance du politique lors de la Révolution française par exemple). C'est en particulier le cas des révolutions bourgeoises, puisque la bourgeoisie ne peut admettre aux yeux de tous – ni, parfois, à ses propres yeux – que l'aboutissement de son action sera l'établissement d'une nouvelle domination de classe. Il sera en revanche possible, et nécessaire, à une révolution communiste de se libérer d'une telle inconscience[41].

---

[37] Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* [1848], GF, 1998, p. 76. Je souligne, Y.D.

[38] *Idem*.

[39] Karl Marx, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* [1852], Éditions sociales, 1984, p. 69-70.

[40] Voir notamment Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, déjà cité, p. 119.

[41] « La révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet. » (Karl Marx, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, déjà cité, p. 72).

Dans ces exemples où l'action historique est présentée métaphoriquement comme cachée par un voile idéologique, une seconde logique productrice d'inconscience est à l'œuvre (combinée avec l'inertie des représentations qui embrument la conscience) : l'absolutisation illusoire d'un élément partiel, déjà critiquée dans l'*Idéologie allemande* et que nous avons analysée en I). Comme l'écrit Engels,

> L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute consciemment (*mit Bewusstsein*), mais avec une conscience fausse (*mit einem faschen Bewusstsein*)[42]. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique. (…) Cette façon de procéder est pour lui l'évidence même, car tout acte humain se réalisant *par l'intermédiaire de la pensée* lui apparaît en dernière instance *fondé* également dans la pensée.[43]

La conscience idéologique est donc dite « fausse » parce qu'elle ignore n'être qu'une partie du tout dialectique de l'action et n'avoir de réalité qu'à titre de moment, et occulte par-là les « forces motrices » plus profondes. D'une manière analogue, les individus ou groupes qui pensent agir – et pensent que l'histoire se fait – pour des motifs purement religieux ou politiques (Luther et Robespierre, ainsi que les masses qui les ont suivis), prennent un élément partiel (leurs croyances religieuses ou valeurs politiques) pour le tout dialectique de la société, et occultent par-là d'autres éléments plus essentiels (les motivations et enjeux économiques).

Une troisième logique productrice d'inconscience est étudiée longuement par Marx : il ne s'agit plus ni de « brumes » obscurcissant la conscience, ni de « voiles » idéologiques dissimulant les rapports sociaux et économiques dans lesquels les êtres humains sont pris, mais de « *mystifications* » sécrétées directement par ces rapports, et cela en particulier dans le cas du capitalisme[44]. Ainsi, la forme salaire masque nécessairement la réalité de l'exploitation (le fait que seule une partie du temps de travail est payée tandis que l'autre est appropriée par le capitaliste et sera à l'origine de profits pour ce dernier) en ce qu'elle donne l'apparence d'un échange égal entre force de travail et rémunération. Le salariat se distingue en cela de la corvée féodale, où le rapport d'exploitation est manifeste dans l'organisation du temps de travail ou dans la répartition du produit (une partie étant directement appropriée par le seigneur), même si d'autres logiques d'inconscience sont à l'œuvre dans ce cas (les illusions pré-modernes déjà évoquées). Outre le salariat, c'est également la forme-marchandise qui

---

suscite une vision distordue des processus socio-économiques, notamment le « fétichisme de la marchandise » :

> Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste (…) en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets.[45]

La production et l'échange de biens, qui mettent en jeu une multiplicité de rapports sociaux (rapports de coopération, division du travail, exploitation, domination, etc.), apparaissent ainsi comme

---

[42] Le terme de « fausse conscience », souvent associé à Marx, est en réalité employé pour la première fois par Engels dans cette lettre.

[43] Friedrich Engels, lettre à Franz Mehring du 14 juillet 1893, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, déjà cité, p. 249.

[44] Le terme de « mystification » est employé à propos du capitalisme, en lien avec la forme salaire, dans Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], Éditions sociales, 2016, Section 6, Chapitre VII, p. 522, et Section 7, Chapitre XXII, p. 567.

[45] *Ibid.*, Section 1, Chapitre I, p. 74.

exclusivement régis par les rapports entre choses dotées d'une valeur en soi. Certes, la comparaison entre les valeurs respectives des marchandises sur le marché est bien une réalité sociale, et est un facteur important pour déterminer le comportement des acteurs économiques (on vendra ou achètera un bien en fonction de son prix) ; mais ces valeurs sont elles-mêmes déterminées par le travail social humain, par l'agencement complexe de multiples activités humaines[46]. À l'inverse, sous le communisme, c'est-à-dire dans une association d'homme libres, travaillant avec des moyens de production collectifs et dépensant consciemment leurs nombreuses forces de travail individuelles comme une seule force de travail sociale (…) les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, demeurent ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution.[47]

En lien avec les apparences trompeuses suscitées par la forme-salaire et de la forme-marchandise, Marx met également en évidence la « mystification immanente au *rapport capitaliste* » lui-même, selon laquelle le capital « s'auto-valorise »[48]. Le fonctionnement même du capitalisme (l'achat de la force de travail puis son usage par le capitaliste, l'importance de la valeur d'échange des marchandises, etc.) dissimule en effet que l'accumulation du capital repose par essence sur le travail vivant.

Pour Marx, « toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient »[49]. C'est donc tout ce qui dissimule et distord les rapports sociaux, et toutes les mystifications qui leur sont inhérentes, dont il vient d'être question, qui rendent nécessaire une *science* marxiste de la société et de l'économie. Elle doit reconduire les « formes d'apparence » (ou formes phénoménales, *Erscheinungformen*) des réalités économiques à leur essence (les connexions internes du tout). L'économie politique vulgaire, qui s'en tient pour sa part à ce qui est superficiel dans les réalités socio-économiques (« aux conceptions bourgeoises des agents de la production ») est amenée à se contredire et est dénuée de valeur scientifique[53].

On peut enfin citer une quatrième logique s'opposant à la conscience de classe : la *concurrence* (pour avoir un emploi, un meilleur salaire, etc.). Il ne s'agit pas ici d'une conscience illusoire, idéologique ou mystifiée, comme dans les cas précédents, mais d'une conscience, qui peut être tout à fait lucide, d'un intérêt individuel immédiat réellement opposé à celui des autres, même si tous les prolétaires ont également un intérêt historique commun à l'abolition des classes [50]. La conscience du prolétaire individuel sera donc contradictoire, non seulement en raison des différentes formes d'illusion ou d'idéologie existantes, mais aussi parce que sa situation socio-économique ellemême est contradictoire : les facteurs poussant à la formation d'une conscience de classe (intérêt

commun contre le capital, concentration sociale et géographique, proximité des modes de vie et des pratiques culturelles, etc.) étant sapés par des facteurs d'isolement individuels et de concurrence.

4.3.3. Organisation et conscience de classe

Il s'agit donc – et c'est en particulier la tâche des militants et théoriciens communistes – d'œuvrer à faire prédominer la conscience de classe sur les autres éléments en jeu. Cela ne peut être le résultat que d'un processus historique, marqué par la contingence et risquant donc d'échouer. C'est ce que la

[46] On sait que c'est « la quantité de travail socialement nécessaire » qui fixe la « grandeur de valeur » d'un produit (*ibid.*, Section 1, Chapitre I, p. 43).

[47] *Ibid.*, Section 1, Chapitre I, p. 80. Je souligne, Y.D.

[48] Karl Marx, *Le Chapitre VI (dit « Chapitre inédit du* Capital »*). Manuscrits de 1863-1867, livre I*, Éditions sociales, 2010, p. 181.

[49] Voir Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre III*, déjà cité, Section 7, Chapitre XLVIII, p. 739.

[53] *Idem.*

[50] Sur ce point notamment, voir Jean-François Corallo, « Conscience », dans G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1999, p. 228-300.

tradition marxiste postérieure a appelé le passage de la classe « en soi » à la classe « pour soi », bien que Marx lui-même n'emploie pas l'expression de « classe en soi ». Cette expression pourrait laisser penser, à tort, que la classe est un sujet préconstitué, à laquelle il ne manquerait que la prise de conscience d'elle-même. Il est plus juste de dire que la constitution de la classe en tant que classe, l'organisation et la lutte socio-politique de cette classe, et le développement de la conscience de classe (qu'il faut donc comprendre comme la conscience d'une condition socio-historique commune plutôt que comme la conscience *de soi* de la classe) sont un seul et même processus. Ainsi, pour Marx : Les conditions avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est déjà *une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même*. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe.[51]

C'est avec la lutte, largement spontanée, pour défendre un intérêt commun (le salaire par exemple), et en s'associant à cette fin (dans des syndicats), que la conscience de classe émerge et se développe, avant de viser éventuellement des objectifs plus généraux et proprement politiques voire révolutionnaires, auxquels correspondent de nouveaux types d'organisation (dont le parti). Ces phases sont distinguées abstraitement ; elles peuvent évidemment se chevaucher. Et des éléments idéologiques et intellectuels (la diffusion d'une théorie juste comme la théorie marxiste, par exemple) jouent un rôle important tout au long d'un tel processus.

La notion de « conscience de classe » est donc utile pour l'analyse socio-historique, mais à la condition de la comprendre moins comme un concept univoque que comme une approximation, métaphorique à certains égards, pour appréhender le processus complexe de lutte et d'organisation de la classe[52], sachant que cette dernière n'est pas une entité inconsciente ou un sujet donné qu'il s'agirait simplement de rendre conscient. Il ne peut être pertinent de parler de conscience de classe que si l'on refuse tout parallélisme strict avec le niveau du sujet individuel, si l'on restitue la nature *relationnelle* (relation au capital[53]) et *processuelle* (processus de constitution) de la subjectivité collective, et si l'on remarque son caractère paradoxal (l'horizon ultime de la conscience de classe prolétarienne est l'abolition des classes et donc d'elle-même). Une telle réflexion peut du reste conduire à interroger en retour la subjectivité individuelle, dont les caractères relationnels et processuels, bien qu'ils soient différents de ceux de la subjectivité collective, sont néanmoins décisifs.

Conclusion En quels sens la notion d'inconscient intervient-elle donc dans la pensée de Marx et d'Engels ?

Tout d'abord, si l'on peut dire qu'ils conçoivent l'être social comme inconscient (comme l'affirme Ricoeur), cela n'implique pas qu'ils pensent l'être social en faisant abstraction de la conscience, mais que la conscience est toujours située en son sein, et est par conséquent un élément partiel dont il faut

[51] Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon* [1847], Éditions sociales, 1972, p. 177-178. Je souligne, Y.D. Ces lignes sont celles qui ont par la suite donné naissance au couple théorique classe en soi / classe pour soi.

[52] Engels, en 1891, alors qu'il discute une formulation du programme d'Erfurt de la social-démocratie allemande (selon laquelle « le Parti social-démocrate d'Allemagne se sent et se déclare uni avec les travailleurs "conscients de classe" (*klassen bewusst*) de tous les autres pays ») écrit d'ailleurs : « au lieu de "conscients de classes", abréviation qui dans nos milieux évidemment est facile à comprendre, je dirais, pour que l'expression puisse être comprise par tous et traduite facilement dans les langues étrangères : "avec les ouvriers parvenus à la conscience de leur situation de classe", ou quelque chose dans ce genre » (Friedrich Engels, « Critique du programme d'Erfurt », dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, 1966, p. 98).

[53] Pour une formulation limpide de cela : « Les individus singuliers ne forment une classe que dans la mesure où ils ont à mener une existence commune contre une autre classe ; pour le reste, ils se font à nouveau face comme des ennemis dans la concurrence » (Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, déjà cité, p. 195).

rendre compte. À l'échelle individuelle, cela signifie que, si l'action humaine est nécessairement médiatisée par la conscience ; mais l'individu n'a pas une conscience claire, et encore moins une connaissance complète, des raisons, du sens et des enjeux de son activité concrète, toujours conditionnée matériellement et socialement. Ensuite, la notion d'inconscient permet à Marx et Engels de mettre en lumière l'absence de contrôle et de maîtrise de leur propre histoire par les êtres humains, en raison des rapports sociaux contraignants et conflictuels dans lesquels ils sont pris (rapports qui reposent pourtant sur l'activité humaine). Enfin, il s'agit pour eux de souligner toutes les méconnaissances possibles de ces rapports sociaux. En analysant les aspects inconscients de l'histoire, et en mettant en lumière les logiques productrices d'inconscience, Marx et Engels ouvrent un horizon à la progressive réappropriation théorique et pratique de leur socialité par les êtres humains. Mais la description de cette réappropriation (l'organisation et la lutte des classes) comme une prise de conscience de classe ne peut être acceptée qu'à titre d'approximation théorique. De même, il faudra nuancer les descriptions que Marx et Engels font d'une société pacifiée et planifiée (communiste) comme étant parvenue à la maîtrise consciente de ses propres activités et à pleine transparence à l'égard d'elle-même – descriptions qui sont d'ailleurs en tension avec la thèse matérialiste affirmant le caractère nécessairement situé de la conscience au sein de l'être social, qui suggère qu'elle ne pourra jamais supprimer toute zone d'obscurité. Ces descriptions interviennent toujours pour opposer la société communiste aux sociétés de classe[54], et l'on peut légitimement considérer qu'elles renvoient moins à une résorption totale de l'inconscience qu'à un progrès relatif dans la connaissance des phénomènes sociaux et dans la coordination et le contrôle des activités collectives. C'est « vers un communisme de la finitude » que les textes de Marx et Engels font signe, non vers une pure transparence sociale[59].

Bibliographie

Ouvrages de Marx et d'Engels

Marx Karl et Friedrich Engels, *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts* [1845], trad. de l'allemand par Erna Cogniot, Éditions sociales, collection « Les Essentielles », 2019 [Fac-sim. de la 2e éd. de : Éditions sociales, 1972].

Marx Karl, Engels Friedrich et Weydemeyer Joseph, *L'idéologie allemande. 1er et 2ème chapitres édition bilingue* [18456], trad. de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier, Éditions sociales, éd. bilingue, collection « GEME », 2014.

Marx Karl, *Misère de la philosophie. Réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon* [1847], Éditions sociales, 1972.

Marx Karl et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* [1848], trad. de l'allemand par Émile Bottigelli, Flammarion, collection « GF », 1998.

Marx Karl, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* [1852], trad. de l'allemand par Gérard Cornillet, Éditions sociales/Messidor, collection « Essentiel », 1984.

Marx Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* [1857], trad. de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier, Éditions sociales, collection « GEME », 2014.

Marx Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier* [1867], trad. par Jean-Pierre Lefebvre d'après la 4ème édition allemande [1890], Éditions sociales, collection « Les Essentielles », 2016.

[54] 58 C'est le cas du passage du *Capital* qui fait suite à l'analyse du fétichisme de la marchandise cité en 4.3.2. [59] André Tosel, *Études sur Marx (et Engels), Vers un communisme de la finitude*, Kimé, 1996.

Marx Karl, *Le Chapitre VI (dit « Chapitre inédit du* Capital »*). Manuscrits de 1863-1867, livre I*, trad. de l'allemand par Gérard Cornillet, Laurent Prost et Lucien Sève, Éditions sociales, collection « GEME », 2010.

Marx Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre III, Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, trad. de l'allemand par Gilbert Badia et Catherine Cohen-Solal, Éditions sociales, 1976.

Marx Karl et Engels Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, trad. de l'allemand par Émile Bottigelli, Éditions sociales, collection « Classiques du marxisme », 1966.

Engels Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], trad. de l'allemand par Laura Lafargue et revue par Émile Bottigelli, Éditions sociales, éd. bilingue, collection « Classiques du marxisme », 1980.

Engels Friedrich, Lettres à Joseph Bloch du 21-22 septembre 1890, à Franz Mehring du 14 juillet 1893, et à Walter Borgius du 25 janvier 1894, dans Marx Karl et Engels Friedrich, *Études philosophiques*, éd. par Guy Besse, Éditions sociales, collection « Classiques du marxisme », 1974, respectivement p. 238-241 ; 249-251 ; 252-255.

Autres textes

Corallo Jean-François, « Conscience », dans G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1999, p. 228-300.

Delruelle Édouard, *Métamorphoses du sujet : l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, collection « Le point philosophique », 2013.

Lukács Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique matérialiste* [1923], trad. de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Les éditions de Minuit, collection « Arguments », 1960.

Ricoeur Paul, « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine » [1965], dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Éditions du Seuil, collection « Points-Essais », 2013, p. 175-223.

Tosel André, *Études sur Marx (et Engels), Vers un communisme de la finitude*, Kimé, collection « Philosophie, épistémologie », 1996.